

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XVI  
marzo 2011





RTLu 1/2011

**Editoriale**

Manfred Hauke, *Gli attributi di Dio* ..... 5

**Articoli**

José M. Galván, *La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità* ..... 13

Giacomo Samek Lodovici, *L'ira secondo Tommaso d'Aquino* ..... 29

Giorgio Paximadi, *Peccatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell'ira divina* ..... 51

**Contributi**

Giovanni Cavalcoli, *La questione dell'immutabilità divina* ..... 71

Reinhold Malcherek, *Die Liturgie und Gott im Dornstrauch. Christlicher Gottesdienst als Begegnungsereignis im Anschluss an Ex 3,1-15* .. 95

**Dibattiti**

Elena Bugaite, *Tra etica e metafisica: Emmanuel Lévinas sulla mortalità umana come indicazione all'Altro* ..... 111

**Recensioni**

Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione* (Markus Krienke) ..... 133

Giorgio Campanini, *Testimoni nel mondo. Per una spiritualità della politica* (Markus Krienke) ..... 137

Andrea Colli, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg* (Pietro Silanos) ..... 141

Klaus Müller, *Per una teologia autocosciente. Lezioni su religione e modernità* (Markus Krienke) ..... 147



# Editoriale

## *Gli attributi di Dio*

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Il compito vero e proprio della “teologia” è il discorso su Dio. Alle volte, però, c’è l’impressione che i teologi si occupino di tante cose in qualche maniera legate al mistero di Dio (come la cura per la creazione messa a rischio dal cambiamento climatico, la giustizia sociale, la liberazione dei poveri...), ma che trascurino la riflessione su Dio stesso. Dagli anni sessanta fino agli anni ottanta del secolo scorso troviamo relativamente pochi trattati sul mistero di Dio. In seguito, si può registrare un forte recupero della teologia trinitaria, ma viene a mancare una riflessione approfondita sugli attributi di Dio<sup>1</sup>. Intanto, per fortuna, questa lacuna viene scoperta e progressivamente colmata almeno da una parte dei teologi<sup>2</sup>. Un esempio è il nuovo volume del Cardinale Leo Scheffczyk in cui si trova un grande equilibrio tra l’approccio trinitario e l’approfondimento sistematico degli attributi divini<sup>3</sup>.

### *Un tema interdisciplinare ed interreligioso*

Gli attributi di Dio costituiscono un ambito in cui occorre una forte collaborazione tra filosofia e teologia. La teologia cristiana, per parlare di Dio, parte dalla divina Rivelazione presentata dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione. Questo vale anche per gli attributi divini, benché qui sorga un’esigenza particolare per integrare la riflessione umana che parte dalla creazione. La dottrina cristiana di Dio presuppone il

<sup>1</sup> Cfr. M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in J. MORALES e altri (edd.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 537-546.

<sup>2</sup> Vedi lo *status quaestionis* in L. F. MATEO-SECO – J. I. RUIZ ALDIZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino*, in *Annales Theologici* 22 (2008) 407-442.

<sup>3</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il Dio della Rivelazione. Il mistero di Dio* (Dogmatica cattolica II), Città del Vaticano 2011 (traduzione italiana aggiornata dell’originale tedesco, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* [Katholische Dogmatik II], Aachen 1996).

buon senso umano che si esprime in termini filosofici. Qui c'è anche lo spazio per uno scambio interculturale e interreligioso: il cristianesimo condivide la fede nell'unico Dio con gli ebrei e con i musulmani. Secondo la testimonianza biblica (Sap 13; Rm 1,19-21), l'esistenza di Dio può essere conosciuta dall'intelletto umano che parte dal creato. Arrivare all'esistenza di Dio, significa anche parlare della sua essenza e dei suoi attributi, come si vede bene nella presentazione dell'apostolo Paolo: le "perfezioni invisibili" di Dio, «ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui (Dio) compiute» (Rm 1,20).

### *Chiarificazioni magisteriali*

Nel corso della storia, il Magistero della Chiesa non ha cessato di difendere il messaggio cristiano degli attributi divini contro vari errori, come avvenne per esempio con il Concilio Lateranense IV contro il dualismo metafisico degli albigesi e catari: «Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile...» (DH 800). È altrettanto importante la professione del Concilio Vaticano I contro le confusioni idealistiche tra Dio e mondo, ribadendo la trascendenza e perfezione della vita divina: «La santa Chiesa cattolica apostolica romana crede e confessa che vi è un solo Dio vero e vivo, creatore e signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprendibile, infinito nel suo intelletto, nella volontà, e in ogni perfezione, che essendo una sostanza spirituale unica e singolare, assolutamente semplice e immutabile, deve essere dichiarato realmente ed essenzialmente come distinto dal mondo, sovraneamente beato in se stesso e per se stesso e ineffabilmente elevato al di sopra di tutto ciò che è e che può essere concepito al di fuori di lui» (DH 3001).

### *Gli attributi divini nel contesto postmoderno*

Occuparsi degli attributi divini è un compito talmente esigente e affascinante che la redazione della nostra Rivista ha deciso di focalizzare su questo argomento ben due numeri susseguenti. Il primo numero inizia con l'articolo di José M. Galván su "La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità". L'autore, uno dei maggiori specialisti sull'argomento, già negli anni novanta fece una proposta interessante, con diversi articoli, sottolineando l'importanza antropologica del discorso sugli attributi divini. Con il presente saggio, il teologo ripropone il suo approccio, confrontandolo con la situazione culturale della postmodernità. Già gli articoli precedenti avevano messo in rilievo il messaggio cristiano sugli attributi di Dio come risposta ai misteri umani della sofferenza, della colpa e della morte. Adesso Galván

ribadisce in particolare l'esigenza di dare consistenza all'idea di Dio Padre, inteso in senso trinitario. Nella teologia trinitaria, le persone di Padre e Figlio sono delle relazioni sussistenti; nel Figlio si rivela Dio Padre per andare incontro al creato razionale che riconosce e accoglie in sé una certa partecipazione alla figliolanza eterna. Dio come Padre è contemporaneamente una relazione (in quanto la paternità consiste nella generazione del Figlio nella vita trinitaria) e una realtà sostanziale, come dimostra l'attributo dell'onnipotenza. Professare Dio "Padre onnipotente" mette insieme la vicinanza della relazione e la trascendenza del divino capace di portare a compimento il nostro desiderio.

### *L'esempio dell'"ira" di Dio*

L'esigenza di fare adeguate differenziazioni sugli attributi di Dio appare chiaramente nell'esempio dell'"ira" di Dio. La Sacra Scrittura ne parla abbondantemente, come mostra l'articolo di Giorgio Paximadi. L'autore ribadisce giustamente, contro «luoghi comuni del moderno buonismo», che il tema dell'"ira" di Dio percorre l'intera Bibbia, incluso il Nuovo Testamento. A differenza del politeismo pagano, l'"ira" divina non è alcun comportamento irragionevole, bensì indica la punizione di Dio per il peccato, soprattutto per la cattiveria umana contraria all'alleanza con Dio. Gesù stesso "beve" la "coppa" dell'"ira" di Dio, assumendo la morte come pena dell'umano peccato.

La presentazione biblica provoca delle domande sistematiche. Dio "si arrabbia"? Non sarebbe questo contro la sua immutabilità, altrettanto confermata nei testi biblici? San Tommaso d'Aquino fa il punto su questo problema, ribadendo che la Bibbia parla di "affetti" di Dio per sottolineare in modo umano degli "effetti" del suo agire: «L'ira e affermazioni del genere vengono attribuite a Dio per somiglianza dell'atto: siccome è tipico di chi si arrabbia di punire, la punizione di Dio viene chiamata metaforicamente la sua "ira"»<sup>4</sup>. La punizione di Dio è la reazione della sua giustizia alla cattiveria della creazione razionale, una reazione equilibrata dalla divina misericordia che rende giusto l'uomo sinceramente penitente.

Il tema biblico dell'ira viene completata da uno sguardo filosofico sul tema dell'"ira" in san Tommaso d'Aquino. Se ne occupa l'articolo di Giacomo Samek Ludovici. Tommaso offre una disamina ontologica della natura dell'ira – identificata come passione – che precede logicamente l'analisi etica dell'ira come virtù oppure vizio. L'ira buona è retta dalla ragione e si distingue essenzialmente dall'odio che è insaziabile.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae* I, q. 3, art. 2, ad 2: «... ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ira ejus punitio metaforice vocatur».

Ne possiamo concludere che l'“ira” spesso è un vizio, ma vi può essere anche una “santa ira”, come nella vita di Gesù (per esempio nell'espulsione dei venditori dal tempio) e come metafora umana per parlare dell'intervento della giustizia divina.

### *Partire dalla creazione e dalla storia salvifica*

Per spiegare le proprietà essenziali di Dio, i suoi “attributi”, ci vuole un duplice punto di partenza: la creazione e la rivelazione che si compie in Gesù Cristo. Per l'approccio dalla creazione è tipica l'affermazione del libro della Sapienza: «Dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,5). Per l'analogia è essenziale la triplice via, sviluppata sulla base dello Pseudo-Dionigi: la *via negationis*, la *via affirmationis*, la *via eminentiae*<sup>5</sup>. Per prendere un esempio: «Dio è buono» (perché sono buone le creature: via dell'affermazione); «Dio non è buono» (alla maniera delle creature: via della negazione); «Dio è la stessa bontà» (in modo trascendente: via dell'eminenza o dell'elevazione).

In questa scia si trova anche la distinzione classica, ma qualche volta dimenticata nella teologia contemporanea, che risale al *Monologion* di sant'Anselmo d'Aosta: bisogna differenziare le *perfectiones simplices* dalle *perfectiones mixtae*<sup>6</sup>. Le perfezioni pure (*perfectiones simplices*) non contengono nessun'imperfezione nel loro concetto; così per esempio l'essere, la verità, la bontà, lo spirito, la sapienza. Le perfezioni miste invece contengono qualcosa del creato o del finito nel loro concetto; così per esempio il vedere, l'udito e la parola. Le perfezioni miste sono delle metafore (come l'“ira”). Dio le possiede in un modo virtuale e superiore (*virtualiter et eminenter*) in quanto Egli è la causa esemplare e la causa effettiva di tutte le realtà create. Per esempio Dio possiede in modo superiore le perfezioni di un buon gelato; ma sarebbe evidentemente fuorviante affermare «Dio è un gelato».

Partire dalla creazione implica l'analogia ed un approccio fortemente filosofico. Per la descrizione concreta degli attributi divini, però, è decisiva la storia della salvezza. Di essa troviamo una forte presenza nella teologia protestante. Ne fa parte Hermann Cremer, con una piccola monografia sugli attributi divini del 1897. Questo teologo, citato tra l'altro da Wolfhart Pannenberg, sottolinea: «conosciamo Dio solo tramite la sua azione per noi e verso di noi»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vedi p. es. la sintesi in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, art. 2.

<sup>6</sup> Cfr. *Monologion* 15; *Proslogion* 5 (appare il contenuto, non ancora l'intera terminologia tecnica); J.-B. HEINRICH, *Dogmatische Theologie* III, Mainz 1879, 375 s.; J. SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg 1996, 106.

<sup>7</sup> H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, 9 (nuova edizione: Gies-sen-Basel 2005), citato in W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 398.

Tale approccio porta con sé la verità che la conoscenza delle proprietà di Dio per il cristianesimo risale alla Rivelazione, all'azione di Dio in mezzo a noi. Questa verità va ribadita contro la riduzione degli attributi divini ad un trattato filosofico. Bisogna aggiungere, però, che la storia della salvezza presuppone ed implica sempre il fatto della creazione: Dio è conoscibile analogamente anche dal mondo creato. La teologia protestante, che non accoglie nel suo canone il libro della Sapienza, spesso rifiuta il principio dell'*analogia entis*<sup>8</sup>.

Non bisogna dimenticare l'intreccio fra creazione e storia della salvezza per descrivere gli attributi divini. Nella storia della salvezza si vede anche chiaramente il contesto trinitario, partendo dall'Incarnazione del Figlio di Dio. L'aspetto cristologico non cambia gli attributi divini, ma manifesta il loro legame con la vita dell'amore divino e con la salvezza dell'uomo.

### *Quale metafisica?*

Sugli attributi divini occorre una riflessione sistematica attenta. Già più di vent'anni fa, Walter Kasper notò che la crisi più grave della teologia contemporanea consiste nell'assenza di una sana riflessione metafisica. La metafisica non è il fondamento della teologia, ma per così dire l'aria senza la quale la teologia non può respirare. Senza la riflessione metafisica la teologia soffoca. Quest'aria non si può sostituire con un misto artificiale di sociologia o di teoria scientifica<sup>9</sup>.

Pur valorizzando l'apporto metafisico, va anche ribadito che il discorso sugli attributi divini non è un pronaio filosofico alla teologia, ma la chiarificazione della propria consistenza nel trattato di Dio<sup>10</sup>. In un contesto filosofico razionale, già Platone nella *Politeia* descrive l'impegno della "teologia" a differenza della fantasia dei poeti di miti<sup>11</sup>. In un approccio mitico e antropomorfo si può parlare per esempio della "sofferenza" di Dio in quanto Dio; tale affermazione, però, non corrisponde alle acquisizioni della teologia classica, confermata dal Magistero. Lo fa capire il contributo di P. Giovanni Cavalcoli OP sulla questione dell'immutabilità divina. L'autore, in precedenza, aveva già fornito tra l'altro un indispensabile saggio filosofico e teologico sull'impassibilità di Dio<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> PANNENBERG, *op. cit.*, 372 s., p. es. respinge un concetto analogico dell'essere, riprendendo Scoto ed Occam.

<sup>9</sup> Cfr. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 9. 16 s.

<sup>10</sup> Cfr. J. WERBICK, *Eigenschaften Gottes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 528-530.

<sup>11</sup> *Politeia* 379-383.

<sup>12</sup> G. CAVALCOLI, *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas* 39 (1995) 111-167.

È importante qui la domanda di quale filosofia si fa uso. Nella teologia protestante, alle volte anche in quella cattolica, troviamo un forte influsso dell'idealismo tedesco. L'approccio critico di Kant ha condotto ad un atteggiamento scettico verso ciò che Dio è "in sé", favorendo invece il "pro me". Adolf von Harnack, noto protagonista del protestantesimo liberale ottocentesco, era schierato su questa linea filosofica e pensava che la teologia dovesse rinunciare a proposizioni metafisiche<sup>13</sup>. Lo scetticismo kantiano discende in certo modo dall'accento stravagante sul "pro me" nella Riforma (Lutero, Melantone) che condizionava anche l'esistenzialismo di Bultmann<sup>14</sup>.

Mentre l'uso di Kant porta piuttosto ad un atteggiamento critico verso le implicazioni metafisiche degli attributi divini, l'influsso di Hegel conduce ad una metafisica che distrugge la consistenza sostanziale di Dio, ponendo la negazione nell'essere stesso. Si noti, comunque, che la dialettica hegeliana dipende sostanzialmente dalla teologia della croce in Lutero<sup>15</sup>.

Come rimedio per i problemi sistematici inerenti agli attributi divini si presta un recupero approfondito della filosofia classica, tipicamente rappresentata in Tommaso d'Aquino, ma anche uno studio attento della Patristica. Nella discussione con le correnti filosofiche moderne, esistono dei tentativi di stabilire un dialogo costruttivo con rappresentanti della filosofia analitica<sup>16</sup> o della fenomenologia<sup>17</sup>.

### *Esigenze teologiche*

Per la teologia sistematica, bisogna tenere conto anche dell'intreccio del nostro tema con la cristologia: nella sua persona divina, Gesù Cristo unisce gli attributi della natura divina con quella umana, senza confusione e separazione<sup>18</sup>. Inoltre è neces-

---

<sup>13</sup> Lo nota, con osservazioni critiche, il teologo protestante U. ASENDORF, *Gott, Eigenschaften*, in *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde* 2 (1993) 797-799 (797). Vedi anche SCHEFFCZYK (2011) 380 s.

<sup>14</sup> Cfr. P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966; nuova edizione: *Das Ich im Glauben bei Martin Luther: der Ursprung der anthropozentrischen Religion. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI.*, Bonn 2009; T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 13 s.

<sup>15</sup> Cfr. U. ASENDORF, *Luther und Hegel*, Wiesbaden 1982; A. VON STOCKHAUSEN, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronn 1990; T. GUZ, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, Frankfurt a. M. ecc. 1998.

<sup>16</sup> Vedi p. es. M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Brescia 2007; Id., *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma 2010 (le esposizioni riguardano piuttosto le "prove dell'esistenza di Dio" e non tanto gli attributi divini).

<sup>17</sup> Vedi p. es. J. SEIFERT, *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Bonn 2010.

<sup>18</sup> Cfr. A. ZIEGENAUS, *Immutabilità di Dio: contributi della Cristologia della Chiesa antica*, in M. HAUKE – P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 44-56.

saria la considerazione della vita trinitaria: per stimare la partecipazione alla vita divina, bisogna gustare la pienezza di questa vita che “circola” fra le tre persone<sup>19</sup>. Bisogna vedere “chi” ci accoglie, le tre persone divine, e “che cosa”, l’immensità della vita eterna. Ambedue le prospettive sono inseparabili, ma logicamente irriducibili fra loro. Tutte e due hanno bisogno del nostro impegno teologico. Per garantire un sano progresso, ci vuole il pieno rispetto verso la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, la quale ci presenta il canone degli scritti sacri e la loro giusta interpretazione.

L’importanza degli attributi divini si manifesta anche nei contributi non direttamente legati al nostro tema globale. L’articolo liturgico di Reinhold Malcherek (in tedesco) tratta della “Liturgia e Dio nel rovelto ardente. Il culto cristiano come evento d’incontro secondo Esodo 3,1-15”. Come Mosè incontra il mistero di Dio nel rovelto ardente, così anche la liturgia ci avvicina a Dio che ci ha chiamato. Possiamo aggiungere: per valorizzare la piena portata dell’autorivelazione di Dio come “Colui che è” (Es 3,14), bisogna cogliere anche la pienezza dell’essere in senso metafisico, come lo si vede già nella Settanta (Dio come *ho òn*) e nei Padri della Chiesa. L’esodo non può essere ridotto ad un evento politico, ma la presenza misteriosa di Dio nella liturgia porta anche a conseguenze liberatrici per l’intera realtà umana.

Elena Bugaite offre infine un interessante contributo sulla mortalità umana nel filosofo Emmanuel Lévinas. Il tema della morte non viene affrontato in senso astratto, ma si pone in riferimento alla morte d’altri. Qui si scopre una responsabilità che giunge ad un orizzonte infinito. “Il volto dell’Altro rivela l’*Infinito nel finito*”. La mortalità umana è quindi un’occasione per parlare della pienezza di vita nel Dio uno e trino. Così la riflessione della Bugaite può illustrare anche il metodo nell’articolo di Galván che spiega gli attributi divini come risposta ai misteri umani, incluso l’enigma della morte.

---

<sup>19</sup> Di una *circulatio* parla Tommaso d’Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 9 c.

# ITINERARI IN RUSSIA E NELL'ORIENTE CRISTIANO

*...perché non basta vedere per conoscere!*



**NOVITÀ**

## CILICIA

1-9 giugno

**RUSSIA**

pellegrinaggio alle **ISOLE SOLOVKI (16-24 luglio)**

**ANELLO D'ORO (11 giorni e 8 giorni)**

(partenze previste nei mesi di giugno, luglio e agosto)

**MOSCA-S. PIETROBURGO (8 giorni)**

(partenze previste nei mesi di giugno, luglio e agosto)

**SAN PIETROBURGO-NOVGOROD (8 giorni)**

(partenze previste nei mesi di giugno, luglio e agosto)

## ARMENIA

22-30 maggio • 1-9 luglio • 12-20 agosto



**18-25 giugno**

## GEORGIA

*Un affascinante viaggio nella terra del Vello d'Oro*

Per informazioni contattare **Giovanna Valenti:**  
Tel. +39 035-294021 • e-mail: [rcsegr@tin.it](mailto:rcsegr@tin.it)

[www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

# La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità

José M. Galván

*Pontificia Università della Santa Croce (Roma)*

## 1. Introduzione: la riscoperta postmoderna della questione metafisica

In un lungo studio pubblicato in 2008, Mateo-Seco e Ruiz Aldaz hanno presentato una completa revisione dell'evoluzione dei trattati su Dio Uno e Trino dagli anni sessanta del secolo scorso alla metà della prima decade del ventunesimo secolo<sup>1</sup>. Gli autori sono in grado di affermare che, nonostante sia ancora presente una notevole mancanza di fondamento metafisico, negli ultimi anni del loro studio, grazie in gran parte anche alla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, si apprezza un cambio di tendenza ed una valutazione positiva dell'uso della filosofia e della metafisica nel discorso teologico<sup>2</sup>. In concreto, è evidente che la produzione su una dimensione concreta di questo inserimento della filosofia che è la trattazione sugli attributi divini, è cresciuta negli ultimi anni; ma nonostante ciò si sente ancora una mancanza di adeguata connessione tra gli aspetti filosofici e teologici del trattato.

La connessione tra questi due aspetti ha sempre riguardato dimensioni molto pratiche del trattato *De Deo*: la questione degli attributi divini è storicamente sorta come spinta al dialogo con il mondo non credente, ogni volta che si è posto con forza il problema del dialogo tra la fede e una cultura segnata da una spinta fortemente razionale<sup>3</sup>. La chiave è sempre, in qualche senso, scoprire l'utilità dell'impegno della

---

<sup>1</sup> L. F. MATEO-SECO – J. I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino*, in *Annales Theologici* 22 (2008) 407-442.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 437.

<sup>3</sup> I primi confronti tra gli apologisti cristiani e la filosofia ellenico-romana sono segnati, infatti, da un forte

ragione per assicurare il *vale la pena* del credere. Nei nostri giorni, segnati dalla forte richiesta relazionale della razionalità postmoderna<sup>4</sup>, anche questo bisogno di dialogo si fa palese e richiama ad una presentazione dell'idea di Dio in chiave non soltanto credente, ma soprattutto rispondente alle richieste attuali. Più di un decennio fa mi sono occupato di una possibile via per presentare in unità filosofico-teologica la questione degli attributi divini, proprio mostrandoli come risposta alla condizione limitata dell'umanità che si manifesta nei misteri della sofferenza, della colpa e della morte<sup>5</sup>. Si pone adesso nuovamente la domanda della validità di questo approccio antropologico alla questione degli attributi. La tesi di questo articolo è che questa dimensione, che allora si vedeva come una buona interfaccia concettuale tra gli aspetti trinitari, cristologici e filosofici degli attributi, è diventata ai nostri giorni veicolo adeguato per un inserimento della valenza religiosa del discorso su Dio che risponde specialmente bene alle richieste della postmodernità. Con uno schematismo alquanto riduttivo, si può comunque affermare che la crisi della modernità ha molto a che vedere con la sua incapacità di dare una risposta definitiva alle richieste poste

---

bisogno di arrivare alla concettualizzazione filosofica dell'essere di Dio (attributi), che si è incrementata con l'avanzare della grande produzione patristica del secolo IV. Da una parte bisognava esprimere la novità della Rivelazione in categorie proprie della cultura ellenica, adeguate a manifestare la trascendenza assoluta di Dio; dall'altra era necessario, di fronte ai pensieri gnostici o manichei, purificare la dottrina su Dio e la cristologia delle rappresentazioni dualistiche, panteistiche o materialistiche proprie di questi sistemi. Cfr. tra l'altro, E. HOFFMANN, *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna 1967, 137-178; J.S. LASSO DELLA VEGA, *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia 1968, 21-79; J. PEPIN, *Il medioplatonismo e l'apologetica cristiana*, in M. DAL PRA (ed.), *Storia della filosofia*, vol. 4, Milano 1975, 251-270; W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana degli inizi*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 330-385; B. SCHULTZE, *Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristic*, in *Gregorianum* 63 (1982) 525-558; H. D. BLUME - F. MANN (ed.), *Platonismus und Christentum*, Münster 1983, 46-79; J. M. GALVÁN, *Dimensione economica dell'immutabilità divina nella letteratura cristiana incipiente*, in M. HAUKE - P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 231-242.

<sup>4</sup> L'idea fondamentalmente positiva di postmodernità usata in questo articolo rimanda soprattutto alla seguente bibliografia: Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la postmodernité*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988) 397-425; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Madrid 1989; A. LLANO CIFUENTES, *La nueva sensibilidad*, Madrid 1989; J. DIUMENJU, *El Dios cristiano ante el hombre moderno y el hombre postmoderno*, in *Estudios Franciscanos* 94 (1993) 287-296; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società postmoderna*, Roma 1997.

<sup>5</sup> Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in *Annales Theologici* 8 (1994) 285-313; *Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana*, in *Annales Theologici* 10 (1996) 69-90; *La questione teologica degli attributi divini (III): Dio, la colpa e la morte*, in *Annales Theologici* 13 (1999) 107-132. L'idea fondamentale consiste in stabilire una correlazione ai livelli antropologico, trinitario e cristologico tra il dolore e l'Onnipotenza, la colpa e l'Immutabilità, la morte e l'Eternità.

dai tre enigmi dell'esistenza umana (dolore, colpa, morte) prima indicati<sup>6</sup>. La moderna fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intramurane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime: esiste una certezza diffusa sul fatto che la razionalità solamente scientifica, con il suo dominio oggettivo della realtà, non può arrivare alla verità delle cose. Se l'uomo postmoderno non si decide a abbandonare questi presupposti culturali tecno-scientifici, si vedrà costretto a scegliere tra ricercare disperatamente un sistema di redenzione immanente (neo-gnosticismi postmoderni) o rinunciare definitivamente a qualsiasi risposta alle domande radicali dell'essere e della storia<sup>7</sup>.

È vero che questo movimento dello spirito umano è in positivo: cioè, punta verso la pienezza dell'essere. Ma questa spinta positiva trova senso solo se riferita al "polo negativo", da cui parte e da cui, molte volte, si sente incapace di staccarsi<sup>8</sup>. Perciò continuo a ritenere valida la proposta di partire dalla indicata condizione bisognosa dell'uomo come fondamento della richiesta di Dio<sup>9</sup>.

Siamo ormai consapevoli di non poter mantenere una forma di conoscenza oggettivante e non compromessa; la nostra conoscenza deve impegnare in prima persona, essere "incontrante", appellante e rispondente, creatrice di nuovi ambiti in cui si amplia anche il nostro essere conoscente. La ragione non è sola: la ragione è accompagnata. Questo atteggiamento è comune a quasi tutte le possibilità di continuazione che si aprono davanti all'uomo del Terzo Millennio: da quelli che consi-

<sup>6</sup> Cfr. *Gaudium et spes* 21c.

<sup>7</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *The end of History and the Last Man*, New York 1991 (questo libro sviluppa un famoso articolo scritto dall'autore nel 1989 subito dopo la caduta del muro di Berlino). Sullo sfondo è facile intuire il neo-pragmatismo postmoderno di J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979 e R. RORTY, *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge 1991.

<sup>8</sup> Queste parole di Giovanni Paolo II riassumono adeguatamente quanto si è voluto dire: «Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito», *Discorso* 22.02.1987.

<sup>9</sup> Contrariamente a quanto detto, nello spazio di tempo trascorso da quei articoli ai nostri giorni, forse il dibattito teologico più interessante si è sviluppato sugli attributi in chiave "positiva": si tratta di quello originato dalla pubblicazione del libro di W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten*, Tübingen 2001. Sul tema è intervenuto con speciale intensità L. P. HOLMES, prima con un saggio dal titolo *Revisiting the doctrine of the divine attributes: in dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel and Wolf Krötke*, Pieterlen 2006, e più recentemente con il contributo *The Theological Function of the Doctrine of Divine Attributes and the Divine Glory, with Special Reference to Karl Barth and His Reading of the Protestant Orthodox*, in *Scottish Journal of Theology* 61 (2008) 206-223. Come si vede già dai titoli, l'argomento si mantiene in stretto riferimento alla teologia del secolo XX.

derano la verità come consenso, all'ermeneutica della carità vattimiana, all'idea di ragione che si trova come fondamento dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, perché solo una ragione che si sa accompagnata è in grado di aprirsi a un dialogo creativo con la realtà e in ultimo termine con la fede<sup>10</sup>. In fondo, la consapevolezza di una ragione accompagnata pone di fronte alla relazione con ciò che ci trascende: bisogna uscire da sé e trovare quell'al-di-là-di-sé che fonda la possibilità di compagnia. Questa richiesta di trascendenza, alla fine, non è altro che la riscoperta della domanda religiosa, nella risposta alla quale si cerca di fondare in che maniera ciò che è trascendente può essere anche destinazione del "mio" essere, in una novità di vita; in altre parole si tratta di scoprire il nesso col trascendente, fondando il "me" e il "non-me" come realtà relazionali che, in quanto tali, realizzano se stesse proprio nella misura in cui si incontrano. Dalla solidità di questo nesso dipenderà il "vale la pena" del "mio" realizzarmi nel dono. Pensiero metafisico che fonda la divinità ed essere religioso si intrecciano così, per aprirsi insieme alla risposta della Rivelazione, alla ricerca dell'umana consolazione.

## 2. Il Dio che ci consola

«Nella pienezza dei tempi è venuta anche la pienezza della divinità. "Si sono manifestate la bontà e l'umanità di Dio Salvatore nostro" (Tt 2,11). Ringraziamo Dio che ci fa godere di una consolazione così grande in questo nostro pellegrinaggio di esuli, in questa nostra miseria. Prima che apparisse l'umanità, la bontà era nascosta: eppure c'era anche prima, perché la misericordia di Dio è dall'eternità. Ma come si poteva sapere che è così grande? Era promessa, ma non si faceva sentire, e quindi da molti non era creduta»<sup>11</sup>. Queste parole di Bernardo di Chiaravalle riassumono bene lo scopo di queste righe. Innanzitutto è da sottolineare la condizione miserevole dell'uomo, nell'ottica della quale risulta esaltata la bontà divina consolante<sup>12</sup> che si

---

<sup>10</sup> «Bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di riscoprire nuovi percorsi. È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero», *Fides et ratio*, 56.

<sup>11</sup> S. BERNARDO, *Disc. 1 per l'Epifania*, 1-2; PL 133, 141-143.

<sup>12</sup> 1 Cor 1,3-7: «Lodiamo Dio, Padre di Gesù Cristo, nostro Signore!, il Padre che ha compassione di noi, il Dio che ci consola. Egli ci consola in tutte le nostre sofferenze, perché anche a noi sia possibile consolare tutti quelli che soffrono, portando quelle stesse consolazioni che egli ci dà. Perché, se molto ci tocca soffrire con Cristo, molto siamo da lui consolati. Se soffriamo, è perché voi riceviate quella consolazione che vi renderà

dona a noi in pienezza in Cristo; e subito dopo il misterioso legame tra il fatto che questa bontà «era già prima» e la novità che comporta l'Incarnazione; prima di questa «non si faceva sentire, e quindi da molti non era creduta». Si tratta di un «non farsi sentire» tale da escludere assolutamente qualsiasi possibilità per la persona umana di arrivarci? Ma soprattutto, le nostre potenze intellettive hanno un ruolo proprio nell'accogliere lo svelarsi di questa bontà divina? Se non fosse così, sarebbe difficile spiegarsi di che natura è «una consolazione così grande in questo nostro pellegrinaggio di esuli».

La prima lettera di Pietro ha posto i cristiani di tutti i tempi davanti a un compito sempre urgente: «Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1 Pt 3,15). Questo compito non può essere assolto soltanto in un livello settoriale dell'esistenza umana, come quello razionale; non si tratta soltanto, infatti, di essere in grado di *argomentare* il contenuto della nostra fede. In fin dei conti il riferimento petrino alla virtù soprannaturale della speranza, e non a quella della fede, ci fa capire che la domanda si riferisce, a livello pratico, alla dimensione globale ed esistenziale del credere che dà valenza e positività antropologica all'atto di fede. In fondo, ciò che ci viene chiesto è perché *vale la pena credere*, perché *vale la pena* affidarsi e rivolgersi al Dio il cui segno è la Croce di Cristo. La stessa natura dialogica della fede e il dono totale che è la Croce comportano che questo *vale la pena* del credere si possa riassumere, dal punto di vista dell'esistenza concreta del singolo cristiano, nella certezza di essere amati.

Questa impostazione, che si muove tra i concetti di certezza e sicura fiducia, si riallaccia all'insegnamento di Benedetto XVI nella sua enciclica *Spe salvi*. Tutte e tre le virtù teologali sono necessarie per trovare in Dio la motivazione del camminare nella storia. Si tratta di un passaggio dall'umana esperienza del limite alla certezza del bene futuro, illuminato dalla fede, cercato dalla speranza, abbracciato dalla Carità. «La fede è speranza»<sup>13</sup>, afferma il pontefice: se la speranza è il vero motore della storia, lo è proprio in quanto fondata e sostenuta dalla fede soprannaturale, senza la quale non soltanto non è virtù teologale, ma probabilmente neanche virtù, col rischio di rimanere soltanto *vis irascibile*<sup>14</sup>. La tensione che questo documento magisteriale

---

forti nel sopportare le stesse avversità che anche noi sopportiamo. Questa nostra speranza è ben fondata, perché sappiamo che condividete non solo le nostre sofferenze ma anche le nostre consolazioni».

<sup>13</sup> *Spe salvi*, 2.

<sup>14</sup> «Motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum», *STh* 1-II, q. 40, a. 2.

percorre tra l'essere «senza speranza e senza Dio nel mondo» (Ef 2,12), e la piena fiducia di Rm 8,38-39 («sono infatti persuaso che né morte, né vita... né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio») è la tensione dell'uomo verso Cristo Gesù nostro Signore e tramite Lui, verso la Vita di Amore intratrinitaria. Nelle missioni visibili delle Persone divine si trova la chiave ultima di una teologia della storia che permette l'interpretazione relazionale delle realtà spazio-temporale dell'uomo.

Ciò che è presente in maniera naturale nella fede dei cristiani corrisponde a una verità teologica profonda: il Dio che ci sostiene e ci consola nel cammino della storia è il Dio Uni-trino. Non considero fortunata la arcinota e tanto citata affermazione di Karl Rahner, secondo la quale i cristiani «non ostante la loro esatta professione della Trinità siano quasi solo dei monoteisti nella pratica della loro vita religiosa»<sup>15</sup>; ma è certo che molti fattori socioculturali e altrettanti automatismi istintuali, nonché autentiche patologie della fede, possono essere presenti nel segno della croce che tanti cristiani ripetono nel momento del reale o apparente bisogno; in ogni caso, il fatto che sia proprio il segno delle tre Persone e non una qualsiasi altra forma di rivolgersi alla divinità, vuole dire che la fede trinitaria ha radici profonde nella pietà personale. Sembrerebbe che una *inconscia consapevolezza* faccia capire che rivolgersi soltanto al Padre, senza includere il riferimento alle altre due Persone, svuoterebbe l'idea stessa di Padre del suo significato fondamentale, e la farebbe diventare una semplice metafora. Per questo, tra l'altro, la Croce è segno del Padre: perché conosciamo Lui nel Volto del Crocefisso.

La rivelazione salvifica e la tradizione della Chiesa ci hanno insegnato a rivolgerci distintamente alle tre Persone, nella confessione della loro Unità di natura, e così lo facciamo, sia a livello liturgico che personale. Grazie a Dio noi cristiani siamo monoteisti nella nostra vita religiosa, nella quale ci rivolgiamo costantemente alle tre Persone distinte, che sono l'unico Dio! È possibile che la teologia illumini, anche in maniera limitata, ciò che la fede credente vive in maniera naturale: cioè, che la fede trinitaria è la base della nostra supplica religiosa?

È comunque vero che, di fatto, il rivolgersi a Dio con questa confidenza filiale non è molto comune nei nostri giorni. È necessario constatare che almeno in parte si sta perdendo l'abitudine di ricorrere alle tre Persone col segno della Croce nei momenti in cui l'uomo prova veramente, nel profondo del suo essere, la sua radicale condizione bisognosa, la sua costitutiva incompletezza. Alle volte potrebbe sembrare che ormai si tratti soltanto di un'abitudine propria dei calciatori chiamati in campo

---

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Il Dio Trino, fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1980, 404.

durante una partita. Ma questo oblio avviene soprattutto là dove sono spariti tutti i segni della fede, dove si può purtroppo affermare che non c'è più una vita cristiana degna di questo nome, e non perché i credenti, indipendentemente dall'intensità del credere, abbiano dimenticato la Trinità.

Risulta comunque palese che si è creata una falla tra la condizione naturalmente religiosa dell'uomo nella cui debolezza si apre a un'istanza di risposta, e l'ambito della Fede soprannaturale in cui si fonda la certezza dello sperare. Questo potrebbe spiegare il perché di un bisogno religioso tanto forte nei nostri tempi, con tante manifestazioni riconducibili agli atti della virtù della religione (culto, adorazione, supplica...), e il fatto che in molti casi gli atti umani di questa virtù sembrano essersi sfumati di molto nella forma di vivere le manifestazioni liturgiche della Fede. In positivo, si tratta di riallacciare la condizione naturalmente religiosa dell'uomo con la vita teologale del credente. Tale connessione risulta evidente ed è fortemente presente nella trattazione classica della virtù della religione, che, come ad esempio nella *Summa Theologiae*, era sempre considerata come virtù infusa e per tanto conseguente alla presenza nelle nostre potenze, per la grazia, delle virtù teologali.

### 3. La riscoperta postmoderna degli attributi divini: dare consistenza all'idea di Dio Padre

La proposta di questo articolo, ribadisco, è la rivalutazione degli attributi divini come strumento concettuale in grado di creare un'interfaccia significativa tra i due momenti che la modernità tende a separare, ma dalla cui unità dipende alla fine la possibilità di sperare.

Bisogna riconoscere che a prima vista l'immagine di Dio proveniente dagli attributi può sembrare fredda e lontana, ma la verità è che si tratta di concettualizzazioni dell'infinito essere divino che partono sempre da richieste antropologiche e che corrispondono immediatamente alla condizione religiosa dell'uomo: chi si rivolgerebbe a un dio senza attributi? Una divinità, anche insignita dalla condizione paterna, può essere oggetto di venerazione se non è onnipotente, eterna, infinita<sup>16</sup>?

<sup>16</sup> In questo senso ci è sembrata specialmente significativa la tendenza recente a vedere negli attributi divini un elemento fondamentale per la vita personale di preghiera: cfr. A. W. TOZER, *Knowledge of the Holy*, London 2001; Rosemary JENSEN, *Praying the attributes of God: a guide to personal worship through prayer*, Grand Rapids 2002; G. JOHNSTON, *Preaching to a Postmodern World. A Guide to Reaching Twenty-First Century Listeners*, Grand Rapids 2006. Da sottolineare, comunque, il fatto che questi approcci,

La produzione letteraria nel campo della filosofia e della storia delle religioni è arrivata nei nostri giorni a livelli mai raggiunti; nello stesso tempo, probabilmente non è mai tanto mancata una idea di Dio che potesse servire come fondamento al discorso religioso. La situazione attuale è paradossale e complessa. L'esperienza postmoderna cerca una divinità fondamento della relazione, e in questo senso l'idea di Padre sarebbe auspicabile<sup>17</sup>; ma deve essere un Padre Onnipotente. L'onnipotenza sembra allontanare Dio, la paternità, avvicinarlo. Da una parte la storia delle religioni manifesta che l'idea di padre è, molto probabilmente, la più comune idea della religiosità umana<sup>18</sup>; il suo contenuto si riferisce a tre manifestazioni fondamentali: la funzione di generare, la funzione pedagogica (tutelare), e quella spirituale (valori: amore, pietà, perdono, misericordia...) <sup>19</sup>.

D'altra parte, si constata che la tendenza recente è stata quella di dimenticare queste dimensioni e di ridurle unicamente al concetto di autorità. Moltmann addirittura pretende che questo sia avvenuto già nel periodo costantiniano, tramite l'esagerazione del ruolo cosmico-creatore di Dio, che comporta una sottolineatura eccessiva della reale potenza con cui esercita il suo potere assoluto<sup>20</sup>. L'idea veterotestamentario di paternità divina così ridotta, trova facilmente un riscontro positivo con la tendenza romana a vedere nel *paterfamilias* l'immagine di ogni autorità. L'idea originaria della paternità di Dio si converte in un'idea patriarcale, inammissibile come concetto della divinità nella cultura moderna.

---

provenienti dall'ambito evangelico, si limitano a una considerazione biblica del tema degli attributi.

<sup>17</sup> Cfr., per quanto riguarda i segni della ricoperta postmoderna del Padre, nonostante le difficoltà: J. W. MILLER, *Calling God 'Father': Essays on the Bible, Fatherhood and Culture*, New Jersey 1999; H. KIESEL, *Das Vaterbild in der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 165-176; W. J. DOHERTY, *The Intentional Family: Simple Rituals to Strengthen Families*, New York 2001. Nell'ambito prettamente teologico cfr. J. M. ROVIRA BELLOSO, *La imagen de Dios Padre en la teología de los últimos cuarenta años*, in *Estudios trinitarios* 39 (2005) 191-218.

<sup>18</sup> Così il famoso testo di *Nostra Aetate*, 2: «Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita in un intimo senso religioso». Cfr. anche, nell'ambito proprio della filosofia della religione, H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976; J. DUPUIS, *Storia della paternità*, Milano 1992.

<sup>19</sup> Cfr. J. LOH, *Gott der Vater. Ein Beitrag zum Gespräch mit der Psychologie über den praktisch-theologischen Sinn der Vater-Symbolik*, Franckfurt-Bern-New York 1984.

<sup>20</sup> «Agli inizi della cosiddetta "età costantiniana" si assiste ad un trasferimento dell'idea del padre romano al Dio cristiano. È una fusione tra il concetto cristiano e il concetto romano di Dio che connoterà, in modo patriarcale e in profondità, la storia dell'Europa cristiana», J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio*, Brescia 1983, 33. Cfr. A. Wlosk, *Vater und Vatervorstellung in der römischen Kultur*, in TELLENBACH (ed.), *op. cit.*; G. ANGELINI, *Dio Padre e la società senza padri*, in *Teologia* 23 (1998) 367-378.

Infine, è possibile segnalare che le difficoltà della modernità in relazione all'idea di paternità, così come si trova negli ambiti psicologici e sociologici, trovano un cor-relativo filosofico e teologico non trascurabile – per non dire che si tratti di un vero e proprio nesso causale – nelle correnti di pensiero autonomiste e immanentistiche della filosofia europea degli ultimi tempi. Risulta evidente che il razionalismo, il principio di immanenza kantiano, l'idealismo hegeliano e post-hegeliano, hanno prodotto una grande tendenza alla dissoluzione dell'idea di un Dio personale, fondamento della struttura dialogica dell'uomo, sua creatura. La divinità ha acquistato in taluni casi le caratteristiche dell'Assoluto trascendente, irraggiungibile tematicamente, incomprendibile e lontano; in altri casi, contrariamente, si è immanentizzata nell'essere stesso dell'uomo e del mondo, divenendo una sorte di orizzonte di possibilità della vita e della storia.

La critica di origine psicologica all'idea di paternità che è presente già nella dottrina di Sigmund Freud costituisce forse l'esempio più evidente<sup>21</sup>. Per questo autore, la cui dottrina non possiamo esporre adesso con la profondità che merita, il fenomeno religioso si riduce alla sintomatologia nevrotica proveniente dalla sublimazione del super-ego nel campo della coscienza, in relazione alla soddisfazione dei desideri infantili tramite un processo di divinizzazione del padre umano<sup>22</sup>. Per lui, pertanto, il problema religioso nasce nella psiche individuale, e consiste fundamentalmente nell'esperienza dell'impotenza infantile che si manifesta come dipendenza assoluta dai genitori, e come disposizione aggressiva-sessuale del figlio nella lotta contro il padre per conquistare i sentimenti della madre.

La funzione paterna viene sperimentata come separazione dall'oggetto di piacere che il bambino identifica nella madre, nel momento in cui lui si trova in condizione di percepire la presenza dell'amore nella propria esistenza. Ma al sentimento di odio che genera il desiderio della morte del padre, si unisce la constatazione della propria impotenza di fronte alla sua forza superiore e alla sua funzione protettiva. Perciò la consapevolezza della presenza del padre è ambivalente: da una parte è il rivale

<sup>21</sup> Cfr. per questa parte A. KILANOWSKI, *Dio Padre in Rahner, Von Balthasar e Scheffczyk. Elementi per una teologia della prima Persona trinitaria*, Roma 1998, 12-50.

<sup>22</sup> La bibliografia sull'idea della religione di S. Freud è abbondantissima; segnaliamo: J. SCHARFENBERGER, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968; P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1970; E. FROMM, *Il complesso di Edipo e il mito di Edipo*, in R. NANDA ANSHEN (ed.), *La famiglia, la sua fondazione e il suo destino*, Milano 1970, 321-347; B. CASPER, *Wesen und Grenzen der Religionskritik: Feuerbach, Marx, Freud*, Würzburg 1974; V. E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Brescia 1977; M. MAGNANI, *Freud e la religione dei padri*, Roma 1996; V. CAPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Roma-Bari 1998.

nella lotta per la conquista della madre, dall'altra è colui che cura e protegge, dona sicurezza e rappresenta l'ordine delle norme e delle leggi<sup>23</sup>. La ribellione al padre si accompagna alla tendenza a divinizzarlo, accentuandosi questa seconda tendenza con la presenza nella prima del senso di colpa.

Per poter dare ragione del fenomeno religioso, l'autore, a questo punto, si vede costretto a fare una generalizzazione dalla psiche individuale alla dimensione sociale: così il *complesso* di Edipo si converte nel *mito* di Edipo<sup>24</sup>. La mitologia greca, e in concreto il racconto dell'uccisione del proprio padre da parte di Edipo, viene assunta a paradigma che permette capire il sorgere della religione.

Il cristianesimo in particolare, che deriva dalla tendenza mosaica di ritorno al Padre (Antico Testamento), arriva a proporre il sacrificio di espiazione del Figlio come atto di totale riconciliazione col Padre assassinato. La chiave ultima del cristianesimo consiste nel raggiungere una totale emancipazione e vittoria sul Padre, attraverso la morte e risurrezione di Cristo, che ne è la giusta punizione. Il cristianesimo è la religione del Figlio che ha preso il posto del Padre: la morte e risurrezione del Figlio fanno sì che costui arrivi ad essere Dio insieme al Padre, o meglio ancora, Dio in sostituzione del Padre<sup>25</sup>. In questo senso, dire "religione del Figlio" sarebbe scorretto, perché non lo è in quanto tale, cioè, nella sua dipendenza relazionale al Padre; in definitiva, si tratta di un tentativo estremo per liberarsi del Padre ed esercitare la propria autonomia.

Il fatto che la dissoluzione freudiana della religione del Padre sia realmente riflesso di un processo di gran lunga più ampio si può intravedere nello sviluppo di questo principio in altri ambiti filosofico-culturali e teologici. Così, per esempio, lo troviamo

---

<sup>23</sup> «Infatti, la stessa persona alla quale il bambino deve la propria esistenza, il padre, lo ha anche protetto e sorvegliato quando era debole, inerme, esposto a tutti i pericoli che erano in agguato nel mondo esterno; sa, è vero, di essere in possesso di forze maggiori, ma anche la sua comprensione dei pericoli della vita si è accresciuta ed egli ne trae giustamente la conclusione di essere rimasto, in fondo, altrettanto inerme e sprovveduto come all'epoca della sua infanzia, di essere ancora un bambino di fronte al mondo. Neanche adesso vuole rinunciare alla protezione di cui ha goduto da piccolo. Da molto tempo ha pure riconosciuto che il padre è un essere strettamente limitato nel suo potere, che non dispone di vantaggi illimitati. Ricorre perciò all'immagine idealistica del padre, da lui tanto sopravvalutato nell'età infantile, lo innalza a divinità e lo trasporta nel presente e nella realtà», S. FREUD, *Totem e tabù*, Torino 1977, 267.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 193; D. STEIN, *L'assassinio del padre e Dio come Padre nell'opera di Freud*, in *Concilium* 3 (1981) 29-36.

<sup>25</sup> Di fatto, secondo Freud, la riconciliazione cristiana con Dio Padre comporta «l'espiazione del delitto commesso contro di lui, ma dall'altro lato della relazione compariva il fatto che il Figlio, che aveva preso su di sé l'espiazione, divenne egli stesso Dio accanto al Padre e propriamente al posto del Padre», S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino 1975, 149. Cfr. E. JONES, *Vita e opera di Freud*, vol. III, Milano 1962, 343-429.

nelle teorie di P. Ricoeur o P. Tillich<sup>26</sup>; ma il momento più importante si trova forse nella cosiddetta sociologia critica della Scuola di Francoforte, e in concreto nella sua affermazione fondamentale sull'avvento di una «società orfana di padre»<sup>27</sup>, proveniente dalla constatazione empirica della perdita di significato del ruolo psicologico e sociologico del padre nella società moderna<sup>28</sup>. Non si tratta solamente di una perdita della presenza del padre per motivi socio-economici (assenza dovuta agli orari di lavoro...), ma di un complesso insieme di fattori tra cui si possono includere aspetti culturali (distanza ogni volta più difficile da colmare tra le conoscenze scientifiche e tecniche di cui dispongono le generazioni...), e la non trascurabile perdita di prestigio dell'autorità paterna (molteplici fattori, come l'aumento dei divorzi, delle relazioni extra-matrimoniali, dell'alcolismo...). Alla base di tutto ciò, la relazione paterno-filiale non si struttura più in base al modello gerarchico ma, nel migliore dei casi, sul modello «partner-collega»<sup>29</sup>. La figura paterna tende a non essere più considerata come indispensabile, neanche per la maternità (inseminazione artificiale...), e il suo ruolo si riduce, se si è fortunati, al sostentamento economico della famiglia<sup>30</sup>.

Questo processo storico di devalutazione della paternità, che costituisce il punto centrale della critica della Scuola di Francoforte alla religione del Padre<sup>31</sup>, si è rafforzata con la considerazione marxista secondo cui si riconosce all'idea di paternità divina un ruolo ideologico che si manifesta nelle relazioni sociali ed economiche, e si afferma la necessità del suo superamento storico per poter raggiungere la realizzazione dell'uomo del futuro<sup>32</sup>. Come il marxismo, anche la questione femminista ha dato un contributo sostanziale alla crisi dell'idea di paternità a livello sociologico e religioso<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. AA.VV., *The Dialogue between Theology and Psychology*, Chicago-London 1968.

<sup>27</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. II, Milano 1971, 12.

<sup>28</sup> Cfr. AA.VV., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino 1974.

<sup>29</sup> Cfr. A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Giustificazione e critica dell'anti-autoritarismo*, Torino, 1977, 34 ss.

<sup>30</sup> Cfr. D. LENZEN, *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Roma-Bari 1994.

<sup>31</sup> Cfr. H. SEIDL, *Teologia del Padre e società senza padre*, in A. LOBATO (ed.), *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Bologna 1994, 151-167.

<sup>32</sup> In definitiva, «la critica freudiana della religione del Padre resta valida se viene inquadrata nel contesto della critica marxiana alla religione come ideologia», afferma Mitscherlich, *op. cit.*, 176. Cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, 328; K. STICHWEH, *Erscheinungsformen der Vateridee bei Karl Marx*, in H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, Stuttgart 1978, 166-178.

<sup>33</sup> «È difficile trovare una teologia femminista che in una fase qualsiasi della sua formazione non abbia avvertito un confronto diretto e una sfida nell'immagine di Dio Padre», C. HALKES, *I motivi della protesta*

In ogni caso, l'idea di una divinità la quale si possa chiamare ragionevolmente "Padre nostro", sembrerebbe piuttosto lontana dalle capacità interpretative dell'uomo del secolo XXI, se non cambiano i presupposti. Una cosa, però, sicuramente è cambiata, e i segni si scoprono un po' dappertutto. In concreto, è cambiato il paradigma con cui l'uomo si rapporta a tutto ciò che non è se stesso; è stato detto che il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità si trova appunto nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che è cambiato<sup>34</sup>. La cultura scienziata del secolo XX ci aveva portato ad un *paradigma di dominio* di tutto ciò che non è io; adesso siamo davanti a un *paradigma di intreccio*: bisogna tessere relazioni con tutto ciò che ci circonda. «L'atomo è l'icona del ventesimo secolo. L'atomo vortica solitario. L'atomo è la metafora dell'individualità. L'atomo, però, rappresenta il passato. Il simbolo del prossimo secolo è la rete. La rete non ha centro, né orbita, né certezza; è una ragnatela indefinita di cause; è l'archetipo usato per rappresentare ogni circuito, ogni intelligenza, ogni interdipendenza, ogni fattore economico, sociale o ecologico, ogni comunicazione, ogni democrazia, ogni famiglia, ogni sistema allargato, insomma quasi ogni cosa ci sembri interessante e importante»<sup>35</sup>. La fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intraumane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime.

Secondo Pierpaolo Donati forse il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità consiste nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che muta nel cambio di paradigma<sup>36</sup>. In definitiva, la nuova razionalità relazionale costringe ad uscire da sé e trovare l'altro che fonda la possibilità dell'essere in compagnia. Il pensiero metafisico trova spazio, giacché si tratta di dare certezza al fatto che ciò che mi trascende

---

*contro Dio Padre nella teologia femminista*, in Concilium 3 (1981) 168. In concreto, il fatto che la teologia femminista abbia avuto una delle sue bandiere fondamentali nel bisogno di separare l'idea di Dio dalla cornice ermeneutica "maschile" richiede necessariamente una critica della paternità a livello culturale e sociologico: «Il problema della immagine maschile di Dio non può essere banalizzato o trattato come un accidente linguistico: dev'essere considerato anzitutto come un pregiudizio ideologico che riflette la sociologia delle società patriarcali, ossia della società dominate dai capifamiglia maschi e possidenti. E benché non tutte le società patriarcali abbiano religione monoteistiche maschili, non v'è dubbio che là dove c'è un tale concetto di Dio la sua immagine fornisca un grosso supporto alla struttura del governo patriarcale», R. RADFORD REUTHER, *La natura femminile di Dio: un problema della vita religiosa contemporanea*, in Concilium 3 (1981) 103. Cfr. anche E. ACHEMEIER, *Exchanging God for 'No Gods': A Discussion of Female Language for God*, in Theology Matters 12 (2006) 1-7.

<sup>34</sup> Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in Divus Thomas 101 (1998) 124-146.

<sup>35</sup> K. KELLY, *Nuove regole per un nuovo mondo*, Milano 1999, 17-18.

<sup>36</sup> Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 124-146.

può essere nello stesso tempo destinazione del mio essere: bisogna scoprire il nesso referenziale con la trascendenza che permetta interpretare l'io e il non-io come realtà relazionali.

Lo stesso autore ha mostrato anche dal punto di vista empirico, in base a diverse ricerche demoscopiche in ambito italiano della fine del secolo scorso, che questo modello è fortemente presente nella società<sup>37</sup>. Le conclusioni sono significative: innanzitutto si costata come la dimensione religiosa della persona ha perso la sua caratteristica di "dato stabilito" per diventare un fatto acquisito tramite una libera elezione<sup>38</sup>; in base a ciò, lo schema religioso della modernità, che tende a vedere la divinità come fondamento del sistema e dato precedente all'affermazione della soggettività, si sostituisce con un nuovo modello religioso in cui Dio diventa il fondamento della relazione. Si abbandona l'idea di Dio mondanizzata, istituzionale e individualistica, incapace di creare dialogo precedente ad ogni dimensione dialogica; nella modernità la religione era soggettivizzata e Dio spersonalizzato; adesso è l'idea di Dio ad essere soggettivizzata e la religione, lì dove è presente, diventa – in quanto credenze e atteggiamenti – una realtà socializzata.

Infatti, la nuova religiosità si caratterizza per essere fundamentalmente transpersonale, con un decisa tendenza alla creazione di *gruppi, nuovi movimenti religiosi, nuove chiese*<sup>39</sup>. Il paradigma dell'agire religioso è il dono, la premura per l'altro, il bisogno di appagare nella dimensione comunitaria la sete di trascendenza: basta pensare, come esempio, alla crescita del fenomeno del volontariato. Sarebbe perfettamente possibile interpretare questo dato demoscopico senza il ricorso a un Dio personale, tanto meno all'idea di Padre; il tutto può essere capito con un'idea della divinità identificabile con il sostrato intimo dell'imperativo categorico di un agire caritativo intramondano, come avviene nell'ermeneutica debolista della carità vattimiana. Ma la mancanza di una reale concettualizzazione della personalità di Dio crea una forte tensione nella tendenza umana verso la carità, significativamente posta di rilievo in una piccola, apparentemente secondaria, ma significativa opera di Gianni Vattimo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI (ed.), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993; C. MONGARDINI - M. RUINI (ed.), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma 1994; V. CESAREO, *La religiosità in Italia*, Milano 1995; P. DONATI - I. COZZOLI (edd.), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna 1997.

<sup>38</sup> «Il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più ricerca», P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 130.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>40</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996; cfr. J. M. GALVÁN, *Fede debole, amore debole. A proposito del "Credere di credere" di Gianni Vattimo*, in *Annales Theologici* 10 (1996) 537-547.

Visto in prospettiva sociologica, questo crea una “estraniazione” sociale di chi cerca di vivere la religione come carità: non certamente come rifiuto, visto che si tratta di un elemento fortemente presente nella mentalità contemporanea, ma nel senso di una consistente difficoltà di integrazione razionale dei presupposti che guidano l’ordine sociale<sup>41</sup>. La civiltà dell’amore, che tutti vedono come una necessità per il futuro dell’umanità, non ha una strada facile; i termini del paradosso sono chiari: non possiamo abbandonare i presupposti della modernità se non abbiamo una concezione relazionale della trascendenza.

Logicamente, la chiave teologica per rispondere a queste esigenze si trova, come fondamento, nell’idea di Dio Amore; e, come sviluppo ulteriore, nel bisogno di presentare questa verità in maniera tale che l’uomo possa cogliere la sua dimensione esperienziale. L’esperienza umana di essere creatura amata rimanda l’idea di Dio Amore alla sua realizzazione nella Vita intratrinitaria: altrimenti affermare una realtà comunione tra Dio e l’uomo comporterebbe uno svuotamento della trascendenza divina, e con ciò il ritorno allo schema della modernità. Questo richiede che l’essere umano sia capito alla luce della stessa Vita intratrinitaria, a cui è chiamato. Vale a dire: la persona umana si capisce da ciò che costituisce quella Vita: le processioni eterne.

La relazione tra la Vita trinitaria *ad intra* e l’esistenza della creatura personale *ad extra* si dà all’interno della Trinità. San Tommaso, usando la analogia psicologica, affermava: «Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius.

---

<sup>41</sup> «Questa, dunque, è la fenomenologia attuale: da un lato, c’è il senso di Dio come equivalente al sentire il mistero dell’Irrazionale; e, dall’altro, c’è il senso di Dio come disponibilità alla benevolenza umana. Chi prova a cercare connessioni significative fra l’uno e l’altro, fra il motivo soprannaturale e l’azione secolare, deve assumere un atteggiamento profetico, il quale, non appartenendo né ad un lato né all’altro, non viene riconosciuto. Deve restare al margine della nostra società. Non ha alcuna cittadinanza. Stenta perfino ad avere una cittadinanza religiosa», P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 131-132.

Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam»<sup>42</sup>. Ogni possibile processione *ad extra* (creazione) è chiusa nella circolarità della seconda processione intratrinitaria e non ha un altro senso di porre in essere una realtà diversa da Dio: un *non-Dio* di fronte a Dio. Persona creata è un *non-Dio* chiamato ad amare Dio.

Dal punto di vista della persona umana, la possibilità di affermare questa sua *alterità* nei confronti di Dio, senza la quale non si spiegherebbe la comunione (come non si spiegherebbe la comunione intratrinitaria senza le relazioni di opposizione fondate dalle processioni immanenti), richiede la capacità razionale di concettualizzare il divino come divino in relazione alla condizione creaturale: questo è il ruolo della dottrina degli attributi divini.

In primo luogo, si postula il carattere personale della creatura: anche se l'affermazione dell'onnipotenza in senso assoluto permette l'ipotesi di una creazione non personale, non si capisce a che scopo Dio avrebbe posto in essere un non-Dio conosciuto nel Verbo e amato nell'Amore non in grado di partecipare alla dinamica intratrinitaria. Non si capisce una creazione senza "persone" in grado di rispondere all'Amore: «Vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre» (Lc 19,40), e allora le pietre sarebbero esseri personali.

In secondo luogo, il fatto che la modalità dell'essere non-Dio si realizza come unità sostanziale di spirito e materia, anima e corpo. L'ammissione della persona umana nel dialogo intratrinitario include il suo essere nel mondo, segnato dalla materialità che, non ostante sia pienamente inserita nella creazione in Cristo, non è più protetta dai doni preternaturali ed è ferita dalle conseguenze del peccato originale: da qui la convenienza di muovere dagli enigmi dell'essere dell'uomo nella storia (dolore, colpa, morte). Questa condizione contingente, che porta l'uomo alla scoperta dell'alterità divina a partire della sua caducità tramite gli attributi metafisici, è pienamente assunta dal Verbo nella sua Incarnazione. A Cristo, Verbo incarnato, fa riferimento l'universo in tutte le sue dimensioni nell'unica creatura amata per sé stessa, l'uomo<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> *De potentia*, 9, 9.

<sup>43</sup> «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne" – e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione», Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, 50.

Quando tutto l'uomo, includendo tutto il suo essere nel mondo, è assunto nel dialogo con Dio per Cristo, acquista il senso ultimo del suo essere relazionale nella Filiazione del Figlio, all'interno della *communio* chiusa dallo Spirito Santo. In questa via la fede cristiana, integrando l'essere nel mondo con il contenuto ultimo della Rivelazione, può porsi come risposta ad una cultura postmoderna che cerca disperatamente la sua condizione filiale.

# L'ira secondo Tommaso d'Aquino

**Giacomo Samek Lodovici**

*Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)*

L'intento del presente contributo è ricostruire – senza alcuna pretesa di esaustività – la trattazione filosofica<sup>1</sup> dell'ira svolta da Tommaso d'Aquino, valutandone alcuni punti (ma non certo tutti).

## 1. Cenni sui predecessori

Ora, la storia dell'analisi e della valutazione dell'ira presenta numerosissimi momenti precedenti all'Aquinate. Per esempio, in Occidente, l'ira, associata all'eroismo e alla nobiltà, è stimata valore tra i più elevati dalla cultura greca arcaica, come testimonia per il mondo omerico l'*Iliade*, che inaugura la narrazione cantando l'ira di Achille. Di seguito, sempre nel mondo antico<sup>2</sup>, essa è stata considerata da diversi filosofi come Platone, Aristotele, gli stoici greci e romani<sup>3</sup>, ecc., spesso (l'eccezione più significativa è costituita dallo Stagirita) in termini negativi.

Nel Medioevo<sup>4</sup> la trattazione è proseguita molteplici volte, per esempio ad ope-

---

<sup>1</sup> Agli aspetti teologici farò solo qualche brevissimo cenno.

<sup>2</sup> Cfr. M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari 1995, 39-73.

<sup>3</sup> Per un'analisi ed una discussione dell'ira in Lucrezio e Seneca cfr. M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it. Milano 1998, 205-256, 426-506.

<sup>4</sup> Cfr. S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, in *Doctor Seraphicus* 45 (1998) 41-62, C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, 54-77, I. SCIUTO, *Le passioni nel pensiero medievale*, in *Passioni, emozioni, affetti*, a cura di C. Bazzanella – P. Kobau, Milano-McGraw-Hill 2000, 19-36. Una storia complessiva dell'ira ed una trattazione nel recente R. BODEI, *Ira. La passione furente*, Bologna 2010.

ra di Lattanzio, Ambrogio, Evagrio Pontico, Girolamo, Agostino, Cassiano, Gregorio Magno, Guglielmo d'Auxerre, Alberto Magno ed altri: molti tra questi autori considerano l'ira esclusivamente come vizio capitale e perciò la valutano solo negativamente, ma alcuni (soprattutto Gregorio Magno) invece propongono una distinzione tra un'ira bona ed un'ira mala, una distinzione che verrà approfondita da Tommaso, come vedremo. La novità degli autori scolastici<sup>5</sup>, che in quest'ultimo pensatore trova la massima espressione, è la disamina ontologica della natura dell'ira – identificata come passione – che è logicamente previa all'analisi etica dell'ira come virtù/vizio.

Da quanto detto emergono già le coordinate della seguente ricognizione sui testi tommasiani, che deve dunque ricostruire la sua trattazione delle passioni, delle virtù e dei vizi e, di seguito, dell'ira come passione e come virtù/vizio.

## 2. Ragione, volontà e passioni

Per Tommaso l'uomo possiede diverse facoltà, diversi principi di reazione ed azione: le facoltà corporee e la sensibilità (sensi esterni e sensi interni<sup>6</sup>), l'*appetitus sensitivus*, l'*appetitus rationalis*<sup>7</sup> o volontà e la ragione.

L'*appetitus sensitivus* corrisponde (grosso modo) a ciò che noi chiamo emotività, ed è la sorgente delle passioni<sup>8</sup>, le quali corrispondono (sempre grosso modo<sup>9</sup>) a ciò che nel linguaggio odierno chiamiamo emozioni e sentimenti<sup>10</sup> unitamente alle rela-

<sup>5</sup> S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona*, 54-55.

<sup>6</sup> Per esempio la memoria e l'immaginazione. Sulla psicologia tommasiana dei sensi interni e sulle analogie con le tesi delle neuroscienze odierne cfr. G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Bologna 1995, 214-239.

<sup>7</sup> Oltre a queste due forme di *appetitus* per Tommaso ve n'è una terza, cioè l'*appetitus naturalis*. Per una ricognizione di questa tripartizione tommasiana delle forme di *appetitus* cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano 2002, 33-45.

<sup>8</sup> Su cui cfr., per esempio, L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, Firenze 1974 e I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze 1999, 73-93.

<sup>9</sup> Sulle differenze cfr. I. SCIUTO, *Le passioni nel pensiero medievale*, § 2.

<sup>10</sup> L'identificazione tra emozioni e passioni relativamente agli autori greci e latini è avallata da M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, 379, nota 4: «userò queste due parole [emozioni e passioni] più o meno intercambiabilmente [...]. "Emozioni" è il termine generico modernamente più usato, mentre «passioni» risulta etimologicamente più prossimo ai termini greci e latini [...]. In ogni caso, ciò che intendo designare con questi termini è un genere, di cui esperienze come paura, amore, afflizione, ira, invidia, gelosia, e correlati – ma non gli appetiti corporei come la fame e la sete – sono delle specie».

tive alterazioni corporee. La nozione tommasiana di *passio* comporta una complessa polisemia<sup>11</sup> e ci limitiamo solo a dire che, nel significato più ampio, *passio* deriva dal verbo *pati*, vuol dire ricevere-subire<sup>12</sup> e di seguito reagire (in qualche modo). Perciò, in questo senso, la *passio* è correlata alla potenzialità, alla potenza passiva ed a quella attiva<sup>13</sup>. In tal senso, la *passio* riguarda anzitutto il corpo, che subisce una qualche alterazione, ma poi anche l'anima e le sue facoltà o potenze (come appunto le chiama Tommaso), perché anche in essa si trova qualcosa di potenziale<sup>14</sup>, e riguarda specialmente<sup>15</sup> la parte appetitiva dell'anima, più che non quella conoscitiva; ma, qualche volta, la passione inizia nell'anima e poi prosegue nel corpo: in tal caso, essa «comincia nell'anima in quanto è motore del corpo [...] come appare nell'ira e nel timore e in altre cose del genere, dato che le passioni di questo tipo hanno luogo a motivo dell'apprensione e dell'appetito dell'anima, a cui fa seguito una trasmutazione del corpo»<sup>16</sup>. È ciò che avviene quando, per esempio, mi sovengono involontariamente alcune immagini di una certa situazione o quando cerco volontariamente di ricordarmele e provo ira.

Come sintetizza Letterio Mauro, «la passione [...] è caratterizzata dalla compresenza di due fenomeni strettamente uniti l'uno all'altro; una *transmutatio corporalis*, cioè una manifestazione organica (aumento del battito cardiaco, variazione della temperatura corporea ecc.) ed un *quidam motus animae*, vale a dire un correlativo moto affettivo dell'anima [...]. La stretta unione di questi due elementi rispecchia

---

Nel presente contributo uso i termini emozioni e sentimenti come sinonimi, ma ci sono delle differenze tra questi due tipi di fenomeni psichici, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù* (d'ora in poi *EdB*), Milano 2010, 43-47.

In un senso più ristretto, non di rado, con il termine passione designiamo un forte interesse affettivamente connotato, un notevole trasporto, un'appetizione ardente, un intenso desiderio, una disposizione energetica (sia prima, sia dopo la buona/cattiva coltivazione da parte del soggetto: prima della coltivazione non c'è una connotazione morale delle passioni, a meno che il soggetto non stia trascurando appunto di coltivarle), che non sono passeggeri bensì durevoli e spingono ad agire verso un qualche scopo.

<sup>11</sup> A questo riguardo cfr. M. LAGHI, "Passio" e passione nella letteratura tomista. *Riflessioni in merito allo "Status Quaestionis"*, in *Divus Thomas* 103 (2000) 1, 59-92.

<sup>12</sup> TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 1; *Contra Gentiles*, II, c. 55; *Summa Theologiae* (d'ora in poi *S. Th.*), q. 22, a. 2.

<sup>13</sup> La potenza passiva è capacità di ricezione del movimento attivato in un ente da un altro ente, la potenza attiva è capacità di agire su altri o su di sé, è principio di movimento, *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, ad 3.

<sup>14</sup> *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 1, ad 1.

<sup>15</sup> *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2.

<sup>16</sup> TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 2. In questo articolo ed in quello successivo Tommaso sottolinea la distinzione tra le passioni che iniziano nel corpo e quelle che invece iniziano nell'anima. Su ciò cfr. I. SCIUTO, *La passione dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, § 2.

fedelmente la stretta unità sostanziale del composto umano e testimonia come la passione non possa avere per orizzonte se non tutto questo composto, benché più particolarmente essa debba essere definita come un atto dell'appetito sensitivo»<sup>17</sup>.

In effetti, abbiamo menzionato diverse facoltà dell'uomo, ma bisogna accennare<sup>18</sup> che Tommaso, molto opportunamente, non le concepisce come compartimenti stagni. Non solo esse interagiscono e si influenzano, ma sono anche, in qualche modo, reciprocamente immanenti. Tommaso riesce a pensare l'uomo come «un intero antropologico costituito dall'intima sinergia di cognitivo e affettivo e quindi unità indivisibile di intelligenza appetitiva e appetizione intelligente, di ragione affettiva e di affezione ragionevole; più in generale, di pensiero affettuoso e di affezione pensante»<sup>19</sup>.

Con quanto detto fin qui, abbiamo già introdotto il tema della causa delle passioni. Le passioni vengono spesso suscitate da oggetti esterni al soggetto colti dai cinque sensi esterni con le sensazioni, o da oggetti elaborati all'interno del soggetto dai sensi interni (per esempio la memoria che conserva le immagini e l'immaginazione che le collega con altre immagini: ripensando tra me e me, mi sovviene l'immagine di un'ingiustizia a cui ho assistito e provo ira), i quali a volte sono messi in moto dalla volontà (cerco volontariamente di ricordarmi alcune immagini). Ma «la passione resta sempre distinta dalla sensazione (intesa non solo come conoscenza sensibile ottenuta attraverso i sensi esterni ma anche come conoscenza sensibile esterna)»<sup>20</sup>. Una sensazione dolorifica non equivale e non si traduce necessariamente nella passione della tristezza (per esempio, una donna che sta per partorire può provare gioia, sebbene comincino le doglie, al pensiero della nascita imminente del figlio) e la stessa immagine (per esempio immortalata in una fotografia) recepita dal soggetto mediante quel senso che è la vista, può suscitare alla stessa persona emozioni diverse in momenti diversi<sup>21</sup>.

Le emozioni ci colgono molto spesso<sup>22</sup> al pensiero di qualcosa<sup>23</sup>, quando una

<sup>17</sup> L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, 48.

<sup>18</sup> Per un approfondimento sull'unità dell'essere umano cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 84-88.

<sup>19</sup> F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, in F. BOTTURI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, («Annuario di Etica», 1, Vita e Pensiero) Milano 2004, p. 48.

<sup>20</sup> L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, 50.

<sup>21</sup> Altre differenze tra le passioni e le sensazioni in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 32-35.

<sup>22</sup> Molto spesso, ma non sempre, perché certe cose, talvolta, possono stimolarci anche subliminalmente e suscitare in noi delle emozioni che non hanno una base immediatamente consapevole, almeno secondo J. LEDOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. it. Milano 1998, 57-70.

<sup>23</sup> Ho cercato di documentare ed illustrare questa tesi, qui succintamente sintetizzata, in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 33-39.

cosa, immagine, persona, azione, ecc., è presente intenzionalmente alla ragione<sup>24</sup>, quando la ragione ne è *in qualche modo* consapevole: proviamo ira perché (come vedremo meglio) riteniamo (a torto o a ragione) che sia avvenuta un'ingiustizia; proviamo speranza perché pensiamo che un qualche bene sia conseguibile; proviamo paura perché riteniamo che incomba una qualche minaccia, ecc.

Inoltre, per Tommaso le passioni sorgono, talvolta, perché le nostre volizioni sono così intense da generarle per ridondanza<sup>25</sup>.

Con ciò veniamo al rapporto tra passioni e volontà<sup>26</sup>. A volte le passioni sono suscitate volontariamente, cioè quando la volontà vuole esercitare la ragione, perché pensi oggetti che suscitano emozioni, appunto allo scopo di provarle; a volte esse sono suscitate dalla volontà per ridondanza; a volte esse inducono la volontà a volgersi al loro oggetto, ma la volontà non è costretta ad avallarle, bensì sceglie se farlo oppure no; a volte<sup>27</sup> indeboliscono la volontà e la ragione (e, raramente, ne annullano le attività), specialmente quando si sono consolidate nel soggetto divenendo delle propensioni viziose<sup>28</sup> (e lo sono divenute se e perché la volontà le ha avallate ed ha acconsentito varie volte) che orientano verso il male.

Focalizzandoci sull'*appetitus sensitivus*, rileviamo che, per l'Aquinate, esso ha due parti, denominate *concupiscibile* ed *irascibile*<sup>29</sup>. Il primo tende verso ciò che è bene e gradevole-piacevole e rifugge ciò che è male<sup>30</sup> e sgradevole-spiacevole, il secondo tende verso ciò che è bene e piacevole ma anche arduo da raggiungere ed altresì rifugge ciò che è male e spiacevole ma anche arduo da evitare, cioè l'irascibile ha per oggetto un bene difficile da raggiungere o un male difficile da evitare.

Le passioni del *concupiscibile* che hanno per oggetto il bene sono:

<sup>24</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3 e *ibid.*, I, q. 81, a. 3.

<sup>25</sup> TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 7, *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 2 e II-II, q. 158, a. 8. Anche il salmista dice: «il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente» (Sal 83). E Tommaso commenta: «da carne esulta nel Dio vivente [...] per una ridondanza dal cuore alla carne, nel senso che l'appetito sensitivo [la dimensione affettivo-passionale] segue il moto dell'appetito razionale [la volontà]», *S. Th.*, III, q. 21, a. 3, ad 1.

<sup>26</sup> L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 86-106. Sui rapporti tra passioni, virtù/vizi e conoscenza etica vera/erronea, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 197-205.

<sup>27</sup> *S. Th.*, I-II, q. 10 a. 3: a volte la passione riesce a «legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza [...] diventano pazzi furiosi o dementi [...]. Altre volte invece la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. [...]. Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione».

<sup>28</sup> Esse indeboliscono la libertà di compiere atti buoni.

<sup>29</sup> *S. Th.*, I, q. 81, a. 2 e I-II, q. 22.

<sup>30</sup> Bene e male qui vanno intesi in senso ontologico, non in quello morale.

- l'amore, che è un certo apprezzamento-ammirazione-compiacimento di un bene<sup>31</sup>;
- il desiderio o concupiscenza, che è relativo ad un bene da raggiungere;
- il piacere-gioia, che è il godimento di un bene conseguito.

Le passioni del *concupiscibile* ad esse opposte, che hanno cioè per oggetto il male sono:

- l'odio, che è la detestazione di un ostacolo-danno-male;
- la repulsione-avversione<sup>32</sup>, che concerne un male non ancora avvenuto;
- il dolore-tristezza, relativamente ad un male che si sta subendo o che si è già subito.

Le passioni che scaturiscono dall'irascibile sono:

- la speranza e la disperazione, che hanno per oggetto un bene non ancora raggiunto e che si ritiene di poter conseguire, nel primo caso, o che si pensa di non poter conseguire, nel secondo caso;
- l'audacia e il timore, che hanno per oggetto un male non ancora subito che si ritiene di evitare, nel primo caso, e che si pensa di non poter evitare, nel secondo caso;
- l'ira, che ha per oggetto un male già subito.

Da questo elenco si comprende che le passioni dell'*irascibile* nascono in rapporto a quelle del *concupiscibile*<sup>33</sup>.

### 3. La neutralità morale e la moralità dell'ira e delle altre passioni e le virtù

Passiamo ora all'eticità delle passioni. Presi in se stessi, dice l'Aquinate, l'*appetitus sensitivus* e le passioni, tra cui l'ira, sono ontologicamente positivi, come tutto ciò che esiste: com'è noto, per Tommaso<sup>34</sup> il male non è sostanza (bensì *privatio boni*) e «*natura* [in ultima analisi Dio] *nihil facit frustra*»<sup>35</sup>.

Sempre considerate in se stesse, sul piano etico le passioni non sono nè buone

<sup>31</sup> Per una disamina dell'amore in Tommaso cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene*, 39-88.

<sup>32</sup> Ritengo questa la traduzione italiana non troppo insoddisfacente della *fuga vel abominatio* di cui parla Tommaso.

<sup>33</sup> *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 1.

<sup>34</sup> Cfr. per esempio TOMMASO, *De Malo*, q. 1, a. 1.

<sup>35</sup> Cfr. per esempio TOMMASO, *In III De anima*, 17, 5; il discorso è applicato specificamente all'*appetitus sensitivus* in *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8, ad 2.

né malvagie: lo diventano se sono regolate/non regolate dalla ragione e dalla volontà<sup>36</sup>.

Più precisamente, «la passione, presa di per sé, per quanto portatrice di esigenze profonde ed ineliminabili, rappresenta pur sempre un punto di vista limitato e parziale»<sup>37</sup> ed il male morale non consiste nella passione o nel suo oggetto, bensì è compiuto se e quando il punto di vista della passione impone la ricerca del suo oggetto in contrasto con le esigenze di quella totalità che è l'uomo. E, siccome la volontà è in grado sia di avallare o non avallare virtù e vizi, sia di coltivare, avallare/disapprovare (almeno in parte) le passioni, sia di muovere all'esercizio la ragione, la bontà/malvagità morale è, principalmente, una qualificazione della volontà<sup>38</sup> e, secondariamente, degli altri principi di reazione ed azione.

Quanto alle virtù, si tratta di propensioni-predisposizioni (*habitus*) acquisite con l'esercizio, con la ripetizione di atti: esse risultano appunto dalla buona coltivazione della volontà sia su se stessa sia sulle passioni e promuovono ulteriormente tale duplice coltivazione. Sono quelle propensioni mediante cui il soggetto realizza il bene morale<sup>39</sup>, rendono buono chi le possiede e buone le sue azioni<sup>40</sup>, perfezionano l'*appetitus sensitivus* e la volontà consentendo loro di esplicare in modo sempre moralmente migliore le emozioni e gli atti che ne scaturiscono. I vizi sono le propensioni opposte, che derivano dalla cattiva coltivazione.

Come detto, l'impiego di tutte le facoltà operative suscettibili di regolazione dipende dalla volontà: «voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt rationales»<sup>41</sup>. Di conseguenza, in senso principale la sede della virtù è primariamente la volontà, e, derivatamente, anche qualsiasi altra potenza che stia sotto la regola-

<sup>36</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 1.

<sup>37</sup> L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 115.

<sup>38</sup> *De Malo*, q. 1 a. 5 e q. 2 a. 3: «malum culpae est in actu voluntatis». Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, Louvain-Gembloux 1942, vol. I; U. GALEAZZI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, I vizi capitali*, Milano 1996, 50-56; A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002; L. TROMBONI, «Malum culpae est in actu voluntatis». Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino*, in *Revista Portuguesa de filosofia* 64 (2008) 431-436; A. ACERBI, *Sull'aspetto di esercizio della volontà. A partire da S. Tommaso, Quaestio 6 De Malo*, in corso di pubblicazione.

<sup>39</sup> *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3. Si veda anche e soprattutto *De Malo*, q. 3, a. 1: «Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit».

<sup>40</sup> *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

<sup>41</sup> *Ibid.*

zione della volontà. In quanto può essere guidato dalla ragione<sup>42</sup>, anche l'*appetitus sensitivus* può essere sede di virtù: l'*irascibile* e il *concupiscibile* e le loro passioni possono essere coltivati dalla ragione e dalla volontà.

In che modo? In almeno tre maniere<sup>43</sup>.

1. Abbiamo detto che le passioni sorgono, spesso, al pensiero di qualcosa: dunque la volontà può intervenire sulle passioni in quanto ha il potere di voler esercitare la ragione proprio affinché quest'ultima pensi cose, azioni, persone, situazioni, ecc., che smorzano o accendono l'ira, il timore e così via<sup>44</sup>.

2. Sappiamo che le passioni, talvolta, sorgono perché le nostre volizioni sono così intense che per ridondanza da esse promanano delle passioni: ora la volontà può voler volere<sup>45</sup>, dunque può in questo modo produrre in se stessa una forte intensità che *indirettamente* fa scaturire le passioni.

3. La volontà può prendere posizione nei confronti delle passioni<sup>46</sup>, dunque il soggetto può approvarle-identificarsi con esse, può acconsentire al sentire, oppure dis-sentire, può disapprovarle-dissociarsi da esse. L'approvazione e la disapprovazione non possono far *direttamente* tramontare un'emozione, però la possono indebolire/alimentare: se provo gioia per un incidente subito da un uomo verso cui provo odio, posso almeno condannarla come negativa, posso dissociarmi.

Contrapponendosi agli stoici ed inserendosi nel solco di Aristotele, Tommaso<sup>47</sup> rigetta la prescrizione di estirpare emozioni, sentimenti e passioni: egli ritiene piuttosto che essi debbono essere guidati dalla ragione in sinergia con la volontà: quando ciò succede, diventano una *preziosissima e straordinaria energia*, che incrementa la nostra capacità di agire e di pensare. Le azioni pienamente virtuose sono il frutto della sinergia tra ragione, volontà e passioni e queste ultime sono la materia a cui le azioni pienamente virtuose danno forma buona: la virtù morale è «la forma che è impressa dalla ragione come un sigillo nelle tendenze dell'uomo»<sup>48</sup>, cioè nella virtù si realizza una sintesi<sup>49</sup>, che porta tutti gli aspetti dell'essere umano a convivere ar-

<sup>42</sup> *Ibid.*, a. 4.

<sup>43</sup> Altre modalità in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 70-75.

<sup>44</sup> *S. Th.*, I, q. 81, a. 3.

<sup>45</sup> In forza della sua capacità riflessiva: «voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias», *De Malo*, q. 6.

<sup>46</sup> *S. Th.*, I-II, q. 74, a. 6 e I-II, q. 24, a. 3, ad 2.

<sup>47</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 2.

<sup>48</sup> TOMMASO, *De virtutibus in communi*, a. 9.

<sup>49</sup> P. PAGANI, *Studi di filosofia morale*, Roma 2008, 46-48.

moniosamente tra di loro, ed il bene dell'uomo «tanto più [...] si compirà, quanto più andrà ad investire le diverse realtà che appartengono all'uomo»<sup>50</sup>.

Ma tale «forma» ricevuta dalle passioni in che cosa consiste? Tutte le passioni di per sé hanno un loro oggetto-bene particolare: la ragione, in sinergia con la volontà, le informa (nei modi poco fa accennati), le indirizza, le armonizza al bene della totalità personale e ne tesaurizza lo slancio, nel senso che le passioni possono (a volte<sup>51</sup>) incrementare<sup>52</sup> con la loro energia la nostra capacità di eseguire con prontezza, forza ed efficacia le azioni decise. Le armonizza al bene della totalità, di cui fanno parte il bene della ragione e della volontà stesse, ma in cui è inclusa anche la soddisfazione virtuosa della dimensione appetitiva dell'uomo, una soddisfazione di cui la ragione e la volontà devono farsi carico. Del resto, i beni delle varie dimensioni dell'uomo sono (in una certa misura) anche beni della stessa ragione, in quanto essa è forma sostanziale dell'intero antropologico. Insomma, la regolazione etica delle emozioni-sentimenti-passioni non è una loro estirpazione; al contrario<sup>53</sup>, il ripudio-reiezione di ogni passione e di ogni soddisfazione per Tommaso è un vizio, è il vizio della *insensibilitas*<sup>54</sup>, poiché l'uomo non è un puro spirito, bensì un essere composto di spirito e corpo che deve dispiegare le energie della dimensione emozionale<sup>55</sup>: un'azione *perfettamente* umana non può mancare di sprigionare in modo eccellente tutte le potenzialità di quella totalità che è l'uomo. La passione, per esempio l'ira, è indispensabile per la perfezione umana<sup>56</sup>, perché la dimensione appetitiva (di cui fanno parte anche le emozioni-passioni) ha la sua dignità ed il suo valore in quella totalità che è l'uomo, e la sua neutralizzazione manca il bersaglio del bene morale<sup>57</sup>.

Così, le passioni possono accrescere la bontà morale di un atto quando seguono il giudizio della ragione, mentre la diminuiscono quando lo precedono, perché diminuiscono la consapevolezza e la volontarietà. Reciprocamente, la malvagità di un

<sup>50</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

<sup>51</sup> A volte, perché in altri casi alcune passioni ci fanno ammutolire (come fa qualche volta l'ira, *S. Th.*, I-II, q. 48, a. 4) e/o ci paralizzano.

<sup>52</sup> *De veritate*, q. 26, a. 7, ad 3.

<sup>53</sup> Cfr., per es. L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 107-122.

<sup>54</sup> *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1.

<sup>55</sup> Anche la virtù dell'*austeritas* non esige l'eliminazione integrale del piacere, ma solo di quelli disordinati, cfr. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 168, a. 3, ad 3.

<sup>56</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

<sup>57</sup> *Ibid.*: «ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum».

atto diminuisce quando le passioni precedono il giudizio della ragione e aumenta se lo seguono<sup>58</sup>.

#### 4. L'ira come passione

Tutto quanto abbiamo visto fin qui in generale sulle passioni, sulle virtù e sui vizi si applica all'ira come passione, virtù/vizio: del resto, talvolta l'abbiamo già vista esplicitamente citata come passione da Tommaso. Adesso veniamo alle sue caratteristiche peculiari<sup>59</sup>.

Considerando l'ira come passione, Tommaso dice che essa sorge perché qualcuno pensa (a torto o a ragione) che sia avvenuta un'ingiustizia<sup>60</sup>: «ad iram [...] requiritur aliquis actus rationis»<sup>61</sup> ed «il movente dell'ira è sempre qualcosa di ingiusto»<sup>62</sup> (o un qualcosa che è percepito come tale), mentre «se qualcuno pensa di aver subito un danno giustamente, non si adira»<sup>63</sup>, semmai odia e/o si rattrista.

Appurato che la percezione di un'ingiustizia è la causa dell'ira, quest'ultima come reagisce? L'ira «quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum [...]; tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali»<sup>64</sup>. Le traduzioni italiane dicono che l'ira ha due oggetti: la vendetta e la persona di cui ci si vuole vendicare. Tale *vindicta* è ardua<sup>65</sup> e ritenuta (a torto o a ragione) importante: non ci adiriamo per cose a cui attribuiamo un valore minimo o nullo, perciò l'ira rientra tra le passioni elicitate dal *concupiscibile*. Questo *appetitus vindictae* è l'aspetto formale dell'ira come passione dell'*appetitus sensitivus* a cui si accompagna una trasmutazione corporea (il battito cardiaco che aumenta, l'accele-

<sup>58</sup> *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1 e ad 3.

<sup>59</sup> Un utile lavoro recente è E. SANSONETTI, *L'ira nel De Malo di Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, in corso di pubblicazione.

<sup>60</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4.

<sup>61</sup> *Ibid.*, ad 3.

<sup>62</sup> *S. Th.*, I-II, q. 47, a. 2.

<sup>63</sup> *Ibid.* Qui Tommaso cita ARISTOTELE, *Retorica*, 3.

<sup>64</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 2. Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 1.

<sup>65</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 3.

razione della circolazione sanguigna, ecc). Ci può essere un *appetitus vindictae* anche della volontà<sup>66</sup>, o quando essa precede e causa quello della passione (cfr. § 2 sul rapporto di precedenza/conseguenza tra volontà e passioni), o quando essa avalla il moto passionale (invece che dissociarsi) e si mette appunto a volere la *vindicta* che la passione già desidera<sup>67</sup>.

Ma usare il termine italiano «vendetta» per tradurre la *vindicta* tommasiana può essere fuorviante. In italiano si usa spesso questa parola in senso eticamente negativo, per designare un desiderio di fare il male di qualcuno come ritorsione. Invece, per Tommaso<sup>68</sup>, la *vindicatio* consiste in una qualche punizione e può essere desiderata con due possibili fini.

A volte essa «mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione»; in tal caso è malvagia, «poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia».

Altre volte, invece, tramite la punizione dei colpevoli la *vindicatio* «tende principalmente a un bene» che può essere «la loro emenda» e/o «la repressione del male per la pubblica quiete» e/o «la tutela della giustizia e [...] l'onore di Dio»; in questo caso la *vindicatio* è «lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze» (di cui parleremo al § 8).

Così, la questione dell'ira, la passione che desidera una punizione per qualcuno, si interseca con quella della pena, la quale per Tommaso<sup>69</sup> ha una triplice funzione: rieducativa, deterrente e retributiva. Su quest'ultima è necessario soffermarsi.

<sup>66</sup> *De Malo*, q. 12, a. 1; ma cfr. già *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, qc. 2, che si occupa dell'ira di Dio e di quella Cristo.

<sup>67</sup> È forse difficile capire la distinzione tra l'ira come passione e l'ira come atto della volontà e Tommaso non esplicita il discorso; ma si può comprenderlo – credo – proprio riflettendo sulla possibilità di dissociarsi dalla passione che la volontà possiede: mi sorprende a provare la passione dell'ira, ma con la volontà mi dissocio: ciò è possibile solo perché i due moti (quello passionale e quello volitivo) sono distinti.

<sup>68</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*, a. 4.

## 5. Ira, pena e odio

Per Tommaso<sup>70</sup>, la pena come retribuzione è il corrispettivo, proporzionato, del male commesso dal reo, che ristabilisce la giustizia. Infatti, ciascun uomo vive con gli altri in un rapporto di uguaglianza, di reciprocità, di simmetria dei diritti, che viene cancellato dal reo, il quale ottiene un vantaggio indebito a spese degli altri. Perciò, come chi si è arricchito illecitamente deve restituire ciò che ha rubato e come una squadra sportiva che ha barato dev'essere penalizzata, così l'ira si rivolge verso il reo che ha infranto i rapporti di giustizia<sup>71</sup> e che perciò deve subire una pena afflittiva per scontare il male che ha compiuto. Afflittiva perché il reo ha prevaricato con la sua volontà e la sua libertà sulla volontà e la libertà dei suoi simili, perciò la pena deve affliggere la sua volontà e la sua libertà per riequilibrare il male che egli ha compiuto<sup>72</sup>.

Inoltre, il reo, prevaricando sui suoi simili, ha abdicato<sup>73</sup> alla propria dignità morale, perciò la pena, facendogli espiare il male compiuto, gli restituisce quella dignità che ha perso.

È a questo punto possibile spiegare i possibili fraintendimenti del termine «vendetta» come traduzione di *vindicatio*. Nella nostra abituale comprensione la vendetta vuole danneggiare il reo; invece la *vindicatio* di cui parla Tommaso si prefigge, a volte, di ristabilire l'uguaglianza infranta dal reo e di ridargli la dignità che egli ha perso, quindi non vuole il male del reo, bensì il suo bene<sup>74</sup>. Infatti, fare del male a qualcuno non vuol dire sempre commettere un male morale: il padre che punisce il figlio che ha sbagliato gli fa male, ma non fa del male morale, anzi fa del bene morale e fa il bene del figlio: «a coloro che amiamo possiamo infatti arrecare un male materiale [...] per la loro correzione»<sup>75</sup>. È vero che il male compiuto non si può cancellare,

<sup>70</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 4. Cfr. anche, *mutatis mutandis*, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1132a 7 e ss., I. KANT, *Metafisica dei Costumi*, Torino 1965, 521-522, G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1965, § 97 e ss. (per una critica cfr. E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto fra cristianesimo e pena*, Milano 1987), V. MATHIEU, *Perché punire?*, Rusconi 1978, ed il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2266. Quest'ultimo, per esempio, dice che «la pena ha innanzi tutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa».

<sup>71</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 7.

<sup>72</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 4 e q. 46, a. 6.

<sup>73</sup> *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

<sup>74</sup> Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

<sup>75</sup> TOMMASO, *De caritate*, a. 8, ad 10.

ma – per Tommaso – è erroneo dire che la pena aggiunge un nuovo male a quello già compiuto: con la pena si vuole ristabilire l'uguaglianza tra gli uomini e restituire la dignità al reo, quindi la pena non aggiunge un nuovo male a quello già esistente, bensì<sup>76</sup> fa del bene<sup>77</sup>.

Qual è la differenza di questa forma di *vindicatio* con la legge del taglione? La pena dev'essere proporzionata, però non guarda solo ai fatti (occhio per occhio), bensì anche alle intenzioni, alla consapevolezza ed alla premeditazione del reo<sup>78</sup>; inoltre la logica del taglione colpisce anche chi non c'entra (se x uccide i figli di y, y per ritorsione uccide i figli di x), mentre la pena come retribuzione affligge solo il responsabile di un crimine.

Non si può dunque provare<sup>79</sup> (propriamente o sensatamente) ira né verso i morti, che non possono più essere afflitti da una pena, né verso gli esseri inanimati o privi di ragione i quali non possono comprendere di essere colpevoli, né lo sono, in quanto agiscono secondo leggi biologiche ed istintuali. Semmai, si può provare tristezza per il danno da loro cagionato, nonché il desiderio ed il proposito di annullarlo o almeno attenuarlo (nel caso degli animali anche infliggendo loro dolore; ma un dolore che non può essere da loro percepito come pena).

Sono quindi in parte già emerse alcune differenze tra l'odio e l'ira<sup>80</sup>. Le riprendiamo aggiungendo<sup>81</sup> le altre principali. Intanto, mentre il primo ha origine nel *concupiscibile* la seconda ce l'ha nell'*irascibile*; inoltre, entrambi mirano ad un certo danno di qualcuno, «ma l'odio vuole il male del nemico in quanto male; invece l'ira vuole il male di chi l'ha provocata non in quanto male, ma sotto l'aspetto di bene», cioè pensando che infliggergli questo danno coincida con un atto di giustizia; inoltre<sup>82</sup>, l'odio (a volte, bisogna specificare rispetto a Tommaso) è insaziabile, mentre l'ira si placa quando ha ottenuto la *vindicatio*.

<sup>76</sup> È vero che il cristianesimo dice di perdonare, ma il perdono concerne il colpevole senza cancellare la pena: nel sacramento della confessione il penitente è perdonato, ma ciò non toglie la sua pena ed egli riceve una penitenza. Se la pena fosse solo rieducativa non avrebbe senso comminare la penitenza al peccatore, che è già pentito. Perciò, visto che la penitenza della confessione non ha una funzione rieducativa (il penitente dev'essere già pentito perché la confessione sia valida) e visto che è tanto lieve da non avere alcuna efficacia deterrente, vuol dire che essa ha una funzione retributiva.

<sup>77</sup> «per applicationem boni ad malum», *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 6.

<sup>78</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1132b 21 ss. e *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 4, ad 1.

<sup>79</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 7, ad 1.

<sup>80</sup> *Ibid.*, a. 6.

<sup>81</sup> Lo facciamo seguendo la *Summa*; il discorso si trova anche in *De Malo*, q. 12, a. 4.

<sup>82</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 6, ad 1.

Ciò non toglie che a volte l'ira si tramuti in odio<sup>83</sup>.

Per tutti questi motivi, di seguito, per tradurre la *vindicta* o la *vindicatio* nominate da Tommaso scriverò che l'ira mira alla «vendetta» quando desidera il male altrui in quanto tale, e scriverò che mira alla «rpd» quando l'ira desidera la retribuzione-riparazione dell'ingiustizia e/o il pentimento della persona con cui ci si adira e/o la deterrenza.

Tra le cause dell'ira, Tommaso annovera<sup>84</sup> anche il concorso di altre passioni: per esempio la tristezza per ciò che è avvenuto, la speranza che ci sia la possibilità di vendetta/rpd (perciò se, per esempio, la persona che ha cagionato il danno è troppo potente ed è impossibile punirla, nei suoi riguardi non si prova propriamente ira, bensì solo tristezza) e l'audacia di riuscire ad ottenere la riparazione<sup>85</sup> (realizzandola da sé oppure ottenendola da altri). E la radice prima di ogni passione, ira compresa, è l'amore<sup>86</sup> verso un bene: nel caso dell'ira il bene che un'ingiustizia ha leso.

## 6. Il rapporto tra l'ira e la ragione

L'Aquinate riflette sui rapporti tra l'ira e la ragione. Ci limitiamo solo a qualche aspetto del suo discorso evidenziando tre casi possibili.

1. In certi casi<sup>87</sup> il giudizio della ragione è antecedente all'ira: chi si adira lo fa perché previamente ritiene-giudica che sia avvenuta un'ingiustizia e perché ritiene che sia possibile ottenere vendetta/rpd<sup>88</sup>; quando ciò avviene:

- talvolta<sup>89</sup> dopo che la ragione ha formulato il suo giudizio, l'ira eccessiva<sup>90</sup> prorompe e ascolta imperfettamente il comando della ragione e perciò eccede-erra nell'esecuzione di ciò che la ragione ha giudicato-deciso per reagire all'ingiustizia;

<sup>83</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 3, ad 2.

<sup>84</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 1.

<sup>85</sup> TOMMASO, *In III Sent.*, d. 26, a. 3, ad 5.

<sup>86</sup> *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2, I, q. 20, a. 1; TOMMASO, *In De divinis nominibus*, c. IV, l. IX, n. 401, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3. Ho approfondito il tema, in rapporto a Tommaso ma non solo, in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 151-153.

<sup>87</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, *respondeo*, nonché ad 1 e ad 3, a. 5, ad 1 e II-II, q. 158, a. 1, ad 2.

<sup>88</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4.

<sup>89</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, ad 3, e a. 5 ad 1.

<sup>90</sup> Che sia quella eccessiva Tommaso non lo dice esplicitamente, ma è sottinteso.

- talvolta<sup>91</sup> dopo che la ragione ha formulato il suo giudizio l'ira interrompe o sbiadisce temporaneamente il giudizio, ma non ne compromette la correttezza, non fuorvia la ragione;

2. In certi casi<sup>92</sup> l'ira è antecedente al giudizio della ragione; quando ciò avviene:

- talvolta l'ira fuorvia la ragione<sup>93</sup>;

- talvolta la ragione interviene dopo l'ira e la smorza<sup>94</sup> ragionando sulla situazione<sup>95</sup> (posso per esempio ragionare sul fatto che forse mi sto adirando per una cosa che non è poi così importante o non lo è per nulla, oppure posso pensare al fatto che la persona che mi ha fatto adirare non era del tutto consapevole di ciò che faceva, oppure posso pensare al fatto che ha trascorso una vita infelice, ecc.).

3. In certi casi la ragione è addirittura in grado<sup>96</sup> di evitare di fare insorgere l'ira: è vero che «il moto dell'ira non è in potere dell'uomo, cioè al punto d'impedire che nessuno ne insorga», in quanto «i moti che prevengono il giudizio della ragione non sono universalmente soggetti all'uomo, cioè in modo che nessuno di essi insorga», tuttavia questo non deve farci trascurare il fatto che «la ragione possa impedirli individualmente».

Vediamo qui esemplificata al 2 e al 3 la capacità (di cui abbiamo parlato al § 3) della ragione, in sinergia con la volontà, di intervenire sulle passioni. Questa è una delle tesi attraverso cui Tommaso si contrappone agli stoici, i quali «non tennero presente che l'ira e le altre passioni possono rapportarsi al giudizio della ragione» anche «in maniera conseguente», nel senso che «dopo che la ragione ha giudicato [...] allora insorge la passione»<sup>97</sup>. In questo senso, «poiché essi [i moti passionali] sono in qualche modo sottomessi all'uomo», e nella misura in cui lo sono, i moti passionali incidono sulla nostra bontà/malvagità<sup>98</sup>.

<sup>91</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, ad 3, q. 158, a. 1 e *De Malo*, q. 12, a. 1, ad 4.

<sup>92</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4 e II-II, q. 158, a. 1, ad. 2.

<sup>93</sup> Sui rapporti tra passioni (quindi anche l'ira), virtù/vizi e conoscenza etica vera/erronea, rinvio di nuovo a G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, pp. 197-205.

<sup>94</sup> *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 5 ad 1.

<sup>95</sup> *S. Th.*, I, q. 81, a. 3.

<sup>96</sup> *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2.

<sup>97</sup> *De Malo*, q. 12, a. 1; cfr. anche *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1, ad 1. A dire il vero, storiograficamente parlando le cose non stanno così. Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 24-27.

<sup>98</sup> Oltre a passi già citati cfr. *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2, ad 1: «Una passione [...] in quanto [...] è regolata dalla

## 7. Ira, danneggiamento del bene dell'adirato e rispetto

Nell'articolo 1 della *quaestio* 47 della I-II Tommaso argomenta poi una tesi che, applicata ad alcuni casi di ira è vera ed interessante, mentre applicata a tutti i casi è poco convincente.

Questo articolo afferma che ci adiriamo sempre perché percepiamo una (reale o presunta) ingiustizia commessa contro di noi: «un'ingiustizia [...] non ci interessa, se in qualche modo non ci danneggia». È questo *sempre*, e non già qualche volta, che non risulta convincente, perché a volte proviamo ira per ciò che danneggia non già noi bensì altri.

Tommaso prende in esame questa obiezione. È vero – dice – che ci adiriamo anche quando qualcuno nuoce ad altri e non a noi, ma solo «inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae». Sennonché l'essenza dell'amicizia per lo stesso Tommaso consiste<sup>99</sup> nel volere il bene dell'altro in quanto è il suo bene e nel detestare il male dell'altro in quanto è il suo male. Se sono un vero amico gioisco del bene dell'altro e mi contristo per il suo male; è vero che questi beni e mali sono divenuti anche i miei, ma gioisco/mi rattristo di questi beni/mali in quanto sono suoi, non in quanto sono divenuti anche miei. Ed è vero che, *ontologicamente* parlando, ogni atto ingiusto commesso da un uomo è (in qualche modo) un'offesa alla sua umanità e quindi è anche un'offesa a me che appartengo all'umanità; ma, *gnoseologicamente* parlando, ci sono almeno dei casi in cui mi adiro senza aver minimamente in mente che anche io sono offeso dall'atto ingiusto: a volte mi adiro perché un certo atto è ingiusto *in sé* senza aver in mente che è ingiusto anche *verso di me*.

Se dunque è corretta la mia presente interpretazione di questo articolo, la tesi tommasiana non mi convince nella sua universalità.

L'articolo 2 aggiunge che quando veniamo danneggiati viene leso un nostro bene e «da tutti i nostri beni noi ci attendiamo un certo prestigio. Perciò qualsiasi offesa ci sia fatta, si riduce alla disistima o disprezzo, perché colpisce il nostro prestigio». Ora, se il senso (simil kantiano) di questa tesi è (ma non sono troppo convinto che lo sia) che, *ontologicamente*, ogni azione ingiustamente dannosa nei nostri riguardi è una mancanza di rispetto verso la nostra dignità, verso la natura razionale, allora la tesi

---

ragione, può avere l'aspetto di cosa meritoria, o lodevole; oppure, in quanto non è così regolata, può essere demeritoria e biasimevole».

<sup>99</sup> L'ho documentato in G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene*, 58-70.

è vera. Se invece essa asserisce che, *gnoseologicamente*, ci adiriamo *sempre*, e non già qualche volta, perché abbiamo in mente che chi ci offende ci manca di rispetto, anche in questo caso la tesi non mi pare corretta nella sua universalità.

## 8. *Ira bona/mala*, come virtù/vizio

Avendo ampiamente istruito la questione dell'ira dal punto di vista ontologico, Tommaso dispone già di molti elementi per svolgerne la valutazione etica.

Da alcuni autori precedenti l'ira era considerata sempre malvagia, soprattutto perché considerata irrazionale e perché veniva equiparata solo al desiderio di vendetta.

Tommaso<sup>100</sup>, però, risponde (in *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1) che il male può trovarsi in una passione<sup>101</sup> per due motivi.

In primo luogo per la sua natura, che viene desunta dal suo oggetto: è il caso dell'invidia, che è una tristezza per il bene altrui, ma non è così per l'ira, la quale può essere *bona* o *mala* perché (come sappiamo) è un «*appetitus vindictae*» che può essere buono o malvagio a seconda dei casi, in quanto (come abbiamo già visto e come dice questo articolo 1):

- «appetere *vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est*»;
- «appetere *vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est*».

In secondo luogo a causa della sua intensità, che può essere eccessiva o debole, ed anche in questo senso l'ira può essere *bona* o *mala*:

- è *mala* sia se uno si adira in modo sproporzionato-sregolato, cioè in modo difforme da quello approvato dal giudizio della retta ragione (o che la ragione approvirebbe se fosse retta), sia se uno esegue male il giudizio della retta ragione su come reagire-fare giustizia, comportandosi come quei servi che si affrettano ad eseguire un ordine prima di averlo ascoltato per intero<sup>102</sup>;

<sup>100</sup> A cui erano ovviamente anche ben noti i luoghi biblici in cui l'ira viene menzionata positivamente, per esempio «adiratevi e non peccate», Ef 4,26 (citato, per es., in *De Malo*, q. 12, a. 1, s.c. 2), oppure quelli sull'ira di Gesù contro i mercanti del Tempio (Gv 2,14-17, citato, per es., in *S. Th.*, III, q. 15, a. 9) o quelli, molto numerosi, sull'ira di Dio.

<sup>101</sup> Propriamente parlando, come abbiamo visto (cfr. § 3), il male non sta tanto nel provare la passione, ma nell'avallarla con la volontà, nell'acconsentire.

<sup>102</sup> L'esempio in *De Malo*, q. 12, a. 2.

– è *bona* se uno si adira in modo proporzionato-regolato, cioè in modo conforme a quello approvato dalla retta ragione, e inoltre se l'ira esegue-applica correttamente il giudizio della retta ragione (su come reagire) facilitando così, mediante la sua energia, l'esecuzione dell'atto (la reazione al male avvenuto) deciso dalla ragione stessa. Riprendendo Gregorio, Tommaso dice che «Si deve soprattutto badare a che l'ira, di cui ci si serve come di uno strumento della virtù, non domini l'animo affinché non vada innanzi da padrona, ma sia soggetta come serve, e le tenga sempre dietro»<sup>103</sup>. È vero che durante l'esecuzione dell'atto facilitato dall'ira il giudizio della ragione è temporaneamente sospeso, è vero che la sua attività è momentaneamente interrotta, tuttavia l'ira non ne compromette la correttezza, la rettitudine. Ora, «non è contro la virtù interrompere la funzione del deliberare nel mettere in esecuzione le deliberazioni della ragione»: anche l'arte «sarebbe impedita nei suoi atti, se quando deve agire volesse ancora deliberare sul da farsi».

Un'altra tesi respinta<sup>104</sup> dall'Aquinate è quella che attribuisce la *vindicatio* solo a Dio. La risposta tommasiana è che quando la *vindicatio* è fatta secondo giustizia «viene da Dio, del quale l'autorità che punisce è ministra, come dice l'apostolo<sup>105</sup>». Inoltre, su un piano filosofico-teologico, «chi si adira per il peccato del proprio fratello non cerca la propria vendetta, ma la vendetta di Dio. Infatti, il peccato non è altro che un'offesa a Dio e quindi chi s'adira giustamente non usurpa per sé ciò che è di Dio»<sup>106</sup>.

Di seguito (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2), Tommaso riprende il discorso sull'ira regolata/sregolata: una passione «in tanto è buona in quanto è regolata dalla ragione: se invece esclude l'ordine della ragione, allora è cattiva». Questa regolazione/non regolazione può avvenire in due modi.

1. L'ira è regolata se uno desidera (e se di seguito esegue correttamente) ciò che la retta ragione giudica: per esempio desidera che sia punito chi lo merita, che venga punito quanto si merita, in modo conforme a ciò che prevede una giusta legge, lasciando all'autorità preposta il compito di punire, in vista della conservazione della giustizia e della correzione della colpa; viceversa è s-regolata se uno desidera, per esempio, che sia punito chi non lo merita, o che uno venga punito più di quanto si merita, in modo difforme da ciò che prevede una giusta legge, facendosi giustizia da

<sup>103</sup> Dunque, riassumendo, quando l'ira è *bona* aggiunge bontà ad un atto umano perché dispiega una componente umana (§ 3) e perché rende più energico, più sollecito e più efficace (capace di conseguire lo scopo) l'atto che da essa è irrorato.

<sup>104</sup> *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1, ad. 3.

<sup>105</sup> Rm 13,1: «Omnis potestas a Deo».

<sup>106</sup> *De Malo*, q. 12, a. 1, ad 14.

solo invece di lasciarla all'autorità preposta<sup>107</sup>, per un fine diverso dalla conservazione della giustizia e dalla correzione della colpa.

2. L'ira è regolata se si verifica secondo la giusta intensità, quella proporzionata (il che potrebbe a volte richiedere una forte intensità) all'ingiustizia avvenuta; viceversa è s-regolata.

Se l'ira è regolata in tutti e due i modi è lodevole e diventa una virtù (chiamata<sup>108</sup> anche zelo<sup>109</sup>) se si consolida; se invece non è lo in nessuno dei due modi, o anche se lo è solo in uno<sup>110</sup>, è riprovevole e diventa un vizio se si consolida perché viene avallata dalla volontà.

E, poiché (cfr. § 3) è in nostro potere sia voler volere sia voler produrre (in qualche misura) delle passioni e poterle coltivare, si comprende quanto segue: per Tommaso (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8) non soltanto l'*ira bona* è appunto buona, ma la sua mancanza, l'indifferenza, è moralmente malvagia. Infatti, se è avvenuta una vera ingiustizia di cui sono a conoscenza:

– devo *sempre* volere con la volontà la rdp, cosicché, se non la voglio, commetto *direttamente* con la volontà un'omissione malvagia;

– devo *a volte*<sup>111</sup> provare con l'*appetitus sensitivus* la passione dell'ira, cosicché, se resto indifferente, denoto *indirettamente* un mio vizio, precisamente la debolezza della volontà, la quale o non ha voluto intensamente la giustizia, cosa che farebbe ridondare la sua energia nella sfera emotiva generando in me la passione<sup>112</sup> dell'ira, oppure non ha voluto coltivare la passione dell'*ira bona*, anche alimentandola (come le è invece possibile<sup>113</sup>), cosicché io non provo ira in una certa situazione in cui sarebbe appropriata.

<sup>107</sup> Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

<sup>108</sup> Per esempio già da GREGORIO MAGNO, *Mor*, 5, 45.

<sup>109</sup> Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

<sup>110</sup> *S. Th.*, I-II, q. 19 a. 6 ad 1: «bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus».

<sup>111</sup> A volte, non sempre. Per esempio non se avviene un'ingiustizia in un luogo che dista da me migliaia di chilometri, a qualcuno che non ha con me nessun rapporto. Tommaso non fa queste specificazioni in questi articoli, ma sono implicite alla luce della sua dottrina sull'*ordo amoris*, su cui cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 151-176.

<sup>112</sup> «Per natura l'appetito inferiore segue il moto dell'appetito superiore [la volontà], salvo particolari ripugnanze. Perciò nell'appetito sensitivo non può mancare del tutto il moto dell'ira, se non per la carenza, o per la debolezza dell'atto volitivo. Perciò indirettamente anche la mancanza della passione dell'ira è un vizio: come lo è la mancanza della volontà di punire» quando quella volontà di punire è richiesta dal giudizio della ragione (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8).

<sup>113</sup> Lo abbiamo visto al § 3.

E poiché, come abbiamo detto, per Tommaso l'uomo è un tutto unitario cosicché alla pienezza della virtù concorrono tutte le sue dimensioni, l'Aquinate arriva a dire che «per la virtù dell'uomo si richiede che il desiderio della giusta vendetta [cioè il desiderio della rdp] risieda non solo nella parte razionale dell'anima, ma anche nella parte sensitiva e nello stesso corpo e che lo stesso corpo si muova per servire la virtù»<sup>114</sup>.

## 9. L'ira è peccato mortale?

Secondo alcuni l'*ira mala* è sempre peccato mortale, specialmente perché si contrappone alla carità. Tommaso, invece distingue (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 3).

L'*ira mala* desidera una vendetta, dunque è in contrasto con la carità nonché con la giustizia ed in sé è peccato mortale se questo desiderio è accompagnato dal consenso della ragione<sup>115</sup>. Tuttavia, in certi casi l'*ira mala* può essere peccato veniale, per esempio quando proviamo un improvviso scatto di ira a cui la ragione (ma in definitiva la volontà) non acconsente<sup>116</sup>, oppure quando uno desidera una vendetta di poco conto (per esempio<sup>117</sup> tirare leggermente a qualcuno i capelli o l'orecchio), che non sarebbe peccato mortale nemmeno se dal desiderio si passasse all'esecuzione dell'atto.

Se invece l'ira desidera la rpd, il che è giusto, ma lo fa con eccessivo ardore interiore e la manifesta con eccessive espressioni esteriori (per esempio con certe esclamazioni), l'ira non è peccato mortale. Può diventarlo se promuove esteriormente atti che contrastano con la carità verso il prossimo e verso Dio.

Dopodiché Tommaso affronta la questione della gravità dell'*ira mala*.

---

<sup>114</sup> *De Malo*, q. 12, a. 1. Sul piano sociale, così, «un ordine più giusto tra gli uomini non potrà mai provenire da un'esplosione irrefrenabile di ira [...], né dall'indifferenza [...] né da un mero calcolo razionale che si traduce in una strategia operativa anaffettiva, non sorretta dall'emozione», S. Filippi, *Ira, razon y justicia en la doctrina tomista*, in G. BURLANDO (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*, Santiago 2009, 167.

<sup>115</sup> Si noti ancora una volta: la malvagità non è tanto nella passione, ma nel consenso datole dalla ragione e dalla volontà.

<sup>116</sup> *De Malo*, q. 12, a. 3. È peccato se e perché questo scatto risulta da una cattiva autocoltivazione (svolta dalla volontà) del carattere del soggetto. Qui Tommaso non fa queste specificazioni, ma è presumibile che le pensi, visto il suo pensiero sul rapporto tra passioni e volontà.

<sup>117</sup> Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 3.

Ora, per l'oggetto che l'iracondo desidera, l'ira è tra i peccati minori in quanto desidera sì il male altrui ma in quanto lo reputa cosa giusta. Da questo punto di vista, l'ira desidera il male del prossimo insieme all'invidia e all'odio: mentre però l'odio brama il male di una persona direttamente in quanto male e l'invidioso lo brama perché desidera, per esempio, essere stimato e onorato lui al posto dell'invidiato, l'adirato vuole il male altrui sotto l'aspetto di giusta vendetta. Perciò l'odio è più grave dell'invidia, e l'invidia è più grave dell'ira: «perché desiderare il male sotto l'aspetto di male è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di bene; e desiderare il male in quanto bene esterno, ossia come onore, o come gloria, è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di giustizia».

Inoltre, l'*ira mala*, in quanto desiderio di un male sotto l'aspetto di bene, è analoga alla concupiscenza, perché anche essa ha di mira un bene (piacevole o utile). Ma, anche in questo caso, parlando in senso assoluto, l'ira è meno grave degli atti di concupiscenza, dato che il bene della giustizia, a cui mira l'iracondo, è superiore al bene piacevole/utile, oggetto della concupiscenza.

È vero però che, rispetto al disordine delle manifestazioni esteriori delle passioni (ancor prima di passare all'esecuzione dei loro atti), l'ira ha un certo primato per la veemenza e l'immediatezza.

## 10. Le tre forme dell'*ira mala*, l'*ira mala* come vizio capitale e le sue «figlie»

Tommaso identifica<sup>118</sup> tre forme di *ira mala*, che riprende da Aristotele<sup>119</sup>: l'ira «acuta», che potremmo forse chiamare collera, che si infiamma troppo rapidamente, facilmente e/o per motivi futili, l'ira «amara», quella che forse potremmo chiamare rancorosa, che persiste troppo a lungo, provando tristezza per troppo tempo, e quella «implacabile», che non si smorza mai finché non trova soddisfazione. Ad esse corrispondono tre tipi di iracondi, cioè gli acuti, gli amari e gli implacabili. Sia gli amari sia gli implacabili provano un'ira persistente, ma per cause diverse. Gli amari la provano perché perdura in loro la tristezza, che essi tengono dentro di sé, senza palesarla, cosicché non possono essere dissuasi dagli altri. Negli implacabili l'ira è

<sup>118</sup> S. Th., II-II, q. 158, a. 5.

<sup>119</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1126a, 14-29.

persistente perché è molto forte il desiderio di vendetta, perciò essa non si esaurisce col tempo, ma solo con la punizione di chi ha commesso l'ingiustizia.

Quando l'ira si consolida e diventa una propensione del soggetto, acquisita mediante la ripetizione di consensi da parte della ragione e della volontà, acquista lo status ontologico di vizio, e precisamente di vizio capitale (*S. Th.*, I-II, q. 158, aa. 5-7, *De Malo*, q. 12, a. 5). Quest'ultimo è quello da cui derivano altri vizi<sup>120</sup> e vari atti malvagi, che noi compiamo per dargli soddisfazione, nel caso dell'ira per vendicarci. Lo scopo dell'*ira mala*, la vendetta, riesce ad esercitare tale attrazione sia perché è molto desiderabile, sia perché si presenta come cosa giusta, cioè per la sua apparente bontà.

Inoltre la veemenza dell'*ira mala*, la sua grande energia, le consente di sovrastare altri moti, di sovrastare le remore morali, di danneggiare o di impedire l'uso della ragione, che giudica sul bene e sul male: così l'ira *indirettamente* può essere causa di tutti i tipi di vizio e di ogni atto malvagio, «quale *removens prohibens*, ossia perché impedisce l'uso della ragione, che ritrae l'uomo dai peccati», *direttamente* ed essenzialmente essa «è causa di alcuni specifici peccati, che sono le sue figlie».

Queste si diversificano a seconda della loro sede. Infatti, come già diceva Gregorio, l'ira può generare figlie nel cuore, nella bocca (cioè nelle parole) ed infine anche nelle azioni.

L'*ira mala* nel cuore ingrandisce nell'animo l'ingiustizia quando l'abbiamo subita da chi riteniamo essere indegno e genera in noi l'indignazione. Sempre nel cuore, a volte l'*ira mala* dà vita alla tracotanza, la quale rimugina continuamente sul modo di vendicarsi, colmando e rigonfiando l'animo.

L'*ira mala* genera figlie anche nelle parole: sia contro Dio, cioè causa la bestemmia; sia contro il prossimo, prorompendo o in parole sconnesse ed esclamazioni, cioè generando il clamore, oppure in parole ingiuriose, così causando l'insulto.

Infine, nella misura in cui l'*ira mala* dà origine ad alcuni atti, nascono le risse, le lesioni, gli omicidi, ecc.

---

<sup>120</sup> Cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 84, aa. 3-4.

# Peccatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell'ira divina

**Giorgio Paximadi**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Introduzione

Il tema dell'«ira di Dio» è uno di quei tipici argomenti che costituiscono un problema per l'odierna mentalità e danno la stura a luoghi comuni, quali, ad esempio, la contrapposizione tra un Dio veterotestamentario iracundo e violento ed un Dio neotestamentario caratterizzato da una misericordiosa bontà. Le pagine bibliche, come è possibile aspettarsi, offrono a riguardo un panorama ben più articolato rispetto a simili riduzioni, ma che comunque si pone in opposizione a certa sensibilità attuale, anche intraecclesiale, forse un po' schiava dei luoghi comuni del moderno buonismo. Il presente contributo desidera presentare un primo luogo una chiarificazioni terminologica, per passare poi all'analisi di due pagine veterotestamentarie, e concludere con una breve sintesi sull'utilizzo del tema nel Nuovo Testamento.

## 2. La tematica nell'Antico Testamento

### 2.1. Terminologia dell'ira divina

Il vocabolario veterotestamentario a riguardo si presenta molto ricco, contando ben cinque termini distinti.

#### 2.1.1. *ḥarôn*

È la parola principale per definire l'ira divina, unita o no a *ʿap*, letteralmente «narici», che risulta essere la parola generica per indicare l'ira, tanto umana che

divina. Il termine indica più precisamente il sentimento di ira. La metafora sottostante a questa terminologia è quella del fuoco e della fiamma (rad. *ḥrh*). La parola è generalmente usata per esprimere l'ira di Dio verso Israele o verso altre divinità (cfr. Gs 7,1; 23,6; Gdc 2,20; Dt 6,14-15; 11,16-17; 31,16,17).

### 2.1.2. *qesep*

Anche questa parola è riservata al concetto dell'ira di Dio, tranne in due testi tardivi (Qo 5,16; Est 1,18).

### 2.1.3. *ʿebrāh*

Il termine è utilizzato essenzialmente per esprimere l'ira divina in opposizione a quella umana. La metafora dell'«ardore» è molto forte. Ezechiele si riferisce al fuoco dell'ira di Dio (21,36). Anche il verbo collegato alla radice si riferisce a Dio che «diventa furioso» (Dt 3,26; Sal 78,21).

### 2.1.4. *zaʿam*

È una parola usata per lo più nella letteratura profetica, anch'essa con connotazioni «incendiarie», come sinonimo delle parole elencate in precedenza. Quando compare con Dio come soggetto (ed è la maggior parte dei casi), indica la divina indignazione o la divina maledizione (cfr. Is 30,27; Mi 6,10).

### 2.1.5. *kaʿas*

Il termine indica essenzialmente lo «sdegno» per un'offesa. Soggetto di tale sdegno può essere Dio oppure anche un uomo (cfr. 1 Re 15,30; 21,22).

## 2.2. Lo sfondo vicino orientale antico

Da questa sommaria analisi si può vedere che l'ira è un atteggiamento molto presente nella Bibbia come attitudine del Dio di Israele. Anche in molte tradizioni religiose del Vicino Oriente Antico si può constatare come gli dèi siano spesso soggetti a passioni ed atteggiamenti sicuramente umani, dunque risulta evidente che quest'aspetto deve essere compreso come un antropomorfismo. È possibile tuttavia constatare come l'atteggiamento delle divinità del Vicino Oriente Antico sia radical-

mente diverso rispetto a quello del Dio di Israele. Spesso le divinità del Vicino Oriente Antico sono colte in preda ad un'ira incontenibile ed irragionevole, che altri dèi stentano a placare: in Gilgamesh XI 180 ss. (cfr. ANET 95) il dio Ea rimprovera il dio Enlil di aver distrutto l'umanità con il diluvio perché in preda ad un'ira irragionevole. Nella mitologia egiziana l'ira del dio solare Re si manifesta addirittura in un'altra divinità, la terribile dea leonessa Sekhmet, che lo stesso dio Re ha difficoltà a placare, riuscendovi alla fine solo con il farla ubriacare per mezzo di uno stratagemma: le fa bere una birra colorata di rosso, così che ella creda di abbeverarsi di sangue umano (cfr. ANET 10-11). Anche la cananea Anat è rappresentata come la dea sanguinaria per eccellenza, che gode nel fare abluzioni nel sangue dei nemici vinti<sup>1</sup>. Il culto ha lo scopo di placare la furia di queste divinità con atti quasi magici.

L'ira degli dèi è talora irragionevole, ma talora è provocata da atteggiamenti umani, quali il sacrilegio culturale (la profanazione di un tempio). In ogni caso il «carattere» proprio della divinità sarà direttamente implicato. L'ira degli dèi può però essere scatenata anche da comportamenti di altro tipo, più legati all'aspetto morale, o legale, quali, ad esempio, la rottura di trattati, di cui il dio è garante. Questa tematica può assumere anche una funzione di giustificazione politica: così nel poema di Tukulti-ninurta (XIII sec.) l'intervento assiro contro Babilonia è giustificato dal fatto che gli dèi babilonesi sono sdegnati perché i re babilonesi hanno ripetutamente violato i trattati di confine con i re assiri. Il parallelismo con l'ira di YHWH per la rottura dell'alleanza è evidente, ma il tema si presenta in modo opposto: il profeta si scaglia contro l'Assiria perché non ha riconosciuto di essere soltanto uno strumento dello sdegno di YHWH contro il suo popolo (cfr. Is 10,5-19). La disfatta bellica è così attribuita allo sdegno del proprio Dio ma non è una giustificazione del nemico. È caratteristica la diversa prospettiva che troviamo nella celebre stele di Mesha re di Moab (ANET 320-321). In questo documento, databile a dopo l'849 sulla base della referenza di 2 Re 3,4, il re attribuisce all'ira del proprio dio Chemosh i rovesci subiti per opera di Omri di Israele, ma quest'affermazione serve per mettere in rilievo la propria gloria militare, che, in modo significativo, non è attribuita in modo esplicito alla divinità tutelare. Il tema dell'ira della divinità assume così una funzione di propaganda politica assente negli scritti biblici di argomento affine. Altrove nell'area mediterranea, si ritrovano idee del genere, basti pensare al rito dell'*evocatio*, tipico della tradizione romana; nell'ambito biblico però queste vetuste tradizioni, debentrici di una concezione antropomorfica del rapporto tra il divino e l'umano, sono rilette in

<sup>1</sup> Cfr. G. A. HERION, *Wrath of God (OT)*, in *AnchorBD* VI, 991-992.

chiave storico-salvifica, sulla base della teologia dell'alleanza. Nel caso poi degli dèi vicino orientali antichi, l'intervento sdegnato della divinità è certo spesso – anche se non sempre – attribuibile al ferito sentimento di giustizia del dio, ma rimane sempre l'idea che, in qualche modo, vi sia coinvolto il suo carattere violento: nel poema di Irra lo sdegno del dio è attribuito ai peccati dei re babilonesi, ma comunque egli è il dio della strage, e questo comportamento è in qualche modo nella sua natura<sup>2</sup>.

### 3. Caratteristiche dell'ira divina nell'AT

Alcuni testi presentano Dio adirato per motivi inesplicabili si pensi ad esempio alla lotta notturna di Giacobbe (Gen 32,23-33) o al misterioso episodio della circoncisione di Mosè in Es 4,24-26, o anche al testo di 2 Sam 6,6-11, in cui YHWH si adira contro chi ha voluto toccare l'Arca dell'Alleanza e fulmina il malcapitato. Tutti questi episodi vengono però reinterpretati in chiave teologica: in particolare per introdurre l'idea della trascendenza di Dio e l'ineluttabilità di certi comandamenti, quali la circoncisione. Siamo qui lontani dunque da un linguaggio mitologico.

Ciò che però scatena l'ira di Dio nella maggior parte dei casi è il peccato dell'uomo. In questo senso la sciagura inattesa può essere interpretata come rivelatrice del peccato e dell'ira. Si pensi ad esempio al racconto di 2 Sam 12,15-18 in cui la morte del figlio della colpa è attribuita allo sdegno di YHWH per il peccato di Davide con Betsabea. Ancora in Es 9,14 Dio punisce gli egiziani con flagelli per il loro comportamento nei confronti degli israeliti e in 2 Sam 24,21 il popolo tutto è colpito a causa del peccato del re, con una concezione corporativa lontana dalla nostra sensibilità ma assolutamente condivisa all'epoca. I testi che illustrano questa concezione potrebbero essere moltiplicati; quello che è importante osservare è che, a differenza della percezione normale in altre culture del Vicino Oriente Antico, quando non è possibile attribuire la sciagura ad una colpa precisa, la causa non è identificata con la capricciosità del carattere divino, ma si afferma che, comunque, l'uomo è peccatore di fronte a Dio<sup>3</sup>. Questa concezione sarà poi criticata, e darà origine al problema discusso da Giobbe: di fronte ai suoi amici che cercano di indurlo a confessare una colpa da cui egli non si riconosce macchiato, Giobbe protesta la propria innocenza

---

<sup>2</sup> HERION, *Wrath of God (OT)*, 992.

<sup>3</sup> HERION, *Wrath of God (OT)*, 993.

in una sorta di sfida a Dio. Quello che è importante notare è che, in questo caso, Dio non lo fulmina per la propria presunzione, ma lo dichiara giusto e soddisfa il suo più intimo desiderio mostrandosi a lui nella sua potenza. Come si vede, la profondità del pensiero teologico di Israele è qui ben lontana dalle concezioni mitologiche, ed il tema dell'ira di Dio e del suo rapporto con il peccato umano finisce per divenire uno stimolo per approfondire importanti problemi di teodicea. È importante inoltre notare che uno dei modi fondamentali per placare l'ira divina, ossia il ricorso o pratiche magiche e formule incantatorie, non è testimoniato in Israele. Anche l'atteggiamento di YHWH descritto nelle prime pagine della Genesi non è di ira di fronte al peccato umano. La prima volta in cui si parla di ira è quando Mosè tenta di sottrarsi alla sua vocazione (Es 4,13-14). L'ira di Dio si scatena dunque contro l'impedimento nei confronti del compimento del suo piano, ed in maniera particolare nei confronti della rottura dell'alleanza, con particolare riferimento al maltrattamento dell'orfano e della vedova, ossia di quelle categorie sociali che, sprovviste di protezione umana, sono particolarmente tutelate da Dio. Cfr. Es 22,21-24. Un'altra delle cause scatenanti dell'ira di Dio è la «mormorazione del deserto», ossia il rifiuto ostinato di Israele di mettersi in sintonia con il piano di YHWH, affidandosi alla sua provvidenza. Si considerino a riguardo gli episodi contenuti in Nm 11; 14; 16.

La ribellione di Israele alla sovranità di YHWH è la causa principale dell'ira divina nell'AT; e non importa se la ribellione è dovuta alla mormorazione contro Dio (Dt 1,26-36; Sal 78,21-22) dalla flagrante disobbedienza al comando divino (Gs 7,1), più in generale dalla poca considerazione della parola di Dio (2 Cr 36,15-16) o dall'idolatria (Es 32,1-10; Nm 25,1-5; Dt 13,2 ss.). Anche la mancanza nell'assicurare la giustizia sociale rende Israele soggetto all'ira divina, in quanto è un'implicita rottura dell'alleanza (Sal 50,21-22; Is 1,23-24; 42,24-25; Am 8,4-10; Mi 6). Tutta la storia deuteronomistica è in parte costruita sul tema di Israele che trasgredisce l'alleanza (Gs 23,16; Gdc 2,20): Israele viola le leggi perché vuole irritare YHWH (Ger 7,18). La conseguenza di questo è la punizione, che ha un preciso *climax* che va dalla siccità e la carestia (Dt 11,17) alle affezioni per la terra (Dt 29,22) l'esilio (Ger 32,37) ed ultimamente la distruzione (Dt 9,19)<sup>4</sup>.

Tuttavia anche l'arroganza dei popoli pagani scatena l'ira di YHWH (Is 10,12). I riferimenti all'ira divina che appaiono in epoca esilica e postesilica, con menzioni anche in precedenza, mutano l'oggetto da Israele alle nazioni che l'opprimono: le medesime nazioni che ad un certo momento sono strumenti dell'ira diretta contro

<sup>4</sup> HERION, *Wrath of God (OT)*, 994.

Israele (Gdc 2,11-15; 2 Re 13,3; 2 Cr 36;15-17; Zc 7,11-14; Lam 2), in un altro momento sono esse stesse oggetto dell'ira di YHWH (Ger 50,25; Ez 36,1-7; Mal 1,2-5). Quest'ira divina rivolta contro le nazioni ha sostanzialmente due motivi: il primo è la vendetta diretta contro coloro che hanno fatto del male al suo popolo (Ger 10,25; Ez 25; Na 1). Questi testi sembrano avere una prospettiva di tipo nazionalistico, ma non bisogna comunque dimenticare la tematica dell'elezione, che fa sì che Israele sia il popolo di Dio e che quest'elezione particolare si manifesti anche con una particolare protezione. Il profeta Naum è stato speso accusato ingiustamente di questo tipo di ristrettezza mentale e teologica, a causa del suo grido di esultanza per la sorte di Ninive, ma non bisogna dimenticare che cos'era l'impero Assiro e quali terribili conseguenze aveva avuto la sua spietata politica di supremazia militare. In altri passaggi l'ira di Dio è diretta contro le nazioni non solo perché hanno oppresso Israele, ma anche perché non si sono rese conto del fatto che, facendo questo, non agivano in autonomia, ma erano soltanto puri strumenti impugnati da YHWH (Is 10,5-19; Ger 25;7-14). L'autoidolatria delle nazioni è l'elemento scatenante dell'ira divina contro di esse.

Con il passare del tempo, la tematica dell'ira divina si trasforma e si rende sempre più universale, e tende a divampare di fronte alla prevalenza dell'ingiustizia nella storia. Al crescere della malizia tra gli uomini corrisponde un intervento finale di Dio, nel quale egli fa irrompere nella storia umana la sua giustizia e la sua salvezza. Si dà così origine al tema del «tempo dell'indignazione del Signore» e del «giorno dell'ira del Signore». Questo è soprattutto presente in testi apocalittici (Is 26,20; Ez 22,24; Dn 8,19; Ez 7,19; Sof 1,15.18; Pr 11,4; Gb 21,30). Dato che il mondo presente è nemico di Dio, il suo momento escatologico è considerato come il giorno in cui YHWH sconfigge i suoi nemici. Questa tematica è presente anche in testi preesilici, (Is 2,12 ss.; 13,6 ss.; Am 5,18-20) che non devono essere riguardati come delle inserzioni posteriori solo per questo motivo. In ogni caso, dopo la manifestazione dell'ira di Dio, vi è la possibilità di un periodo in cui si stabilisce la riconciliazione e il popolo di Dio fiorisce (Is 27,1-6). Quello che in ogni caso sembra escluso è l'idea di un'ira di YHWH come funzione del suo carattere: il Dio di Israele non è adirato perché è portato a questo da una sua predisposizione di tipo antropomorfo, ma piuttosto perché è colpito da un comportamento umano. Il rapporto fondamentale tra egli ed il suo popolo fa poi sì che entri in gioco il tema della «gelosia», inteso nel senso di insorgenza divina contro i tentativi di nuocere al suo disegno di salvezza storica.

Il tema dell'ira di Dio è comunque inestricabilmente legato con quello della sua regalità. Nelle fonti del Vicino Oriente Antico, è possibile notare come l'ira sia la caratteristica dei sovrani: Sargon II agisce in un impeto di rabbia improvvisa, ed anche

il faraone è rappresentato, in modo formulare e stilizzato, come Sekhmet che insorge contro quelli che non obbediscono ai suoi comandi. In questi testi l'ira del sovrano non è una caratteristica caratteriale del medesimo, ma un'espressione che indica la volontà politica di dominare e di estendere il territorio. Questo linguaggio è utilizzato dai testi biblici come modo per parlare dell'onnipotenza di Dio, che agisce come re di fronte alle trasgressioni del suo popolo, ma agisce anche contro gli elementi caotici per affermare la sua sovranità sul mondo (Gb 9,4-13; 26; Sal 89,5-13). Quest'aspetto dell'ira divina non dev'essere inteso dunque come un'antropomorfizzazione del Dio di Israele, ma, al contrario, come una sottolineatura della sua regalità universale.

Come ricordato sopra, un'immagine frequente dell'ira divina è quella della coppa (*kôś* – ποτήριον), che assume il valore di simbolo di questa tematica teologica. Essa è usata nell'A.T. in 28 passi per indicare l'ira di Dio nelle sue conseguenze sul colpevole: indica lo sconvolgimento che lo coglie di fronte alla punizione (Ger 25,15). La coppa contiene l'ira punitiva di Dio, che priva colui che ne beve del suo senno, lo fa vacillare e cadere (cfr. Ger 13,13; 51,39; Abd 16; Na 3,11; Sal 11,6; 60,5). L'immagine si rifà, più che all'abitudine di eseguire le condanne a morte per mezzo del veleno, che pure potrebbe essere testimoniata in Sal 75,9, all'ambivalenza del vino come bevanda che può essere segno di gioia e felicità, ma anche portare all'ubriachezza ed alla perdita della ragione. Un'altra origine possibile dell'immagine della coppa dell'ira può essere ritrovata nel calice oracolare, che si trova spesso come attributo della divinità del Vicino Oriente Antico: la coppa per mezzo della quale si svolge il giudizio divino e si distingue il colpevole dell'innocente. Il calice è dunque immagine del giudizio che Dio ha sulla storia, per cui l'immagine può essere applicata anche allo strumento che concretamente mette in opera il giudizio di Dio sulla storia. In questo senso Ger 51,7 può dire che Babilonia era una coppa d'oro in mano a YHWH, con la quale egli inebriava tutta la terra; del suo vino hanno bevuto i popoli, perciò sono diventati pazzi.

L'immagine del calice viene utilizzata da Gesù per indicare la sua passione incombente in due occasioni: il dialogo con i figli di Zebedeo (Mc 10,38s. e ||) e la preghiera al Getsemani (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42; cfr. anche Gv 18,11). Nel colloquio con i figli di Zebedeo il calice non rappresenta soltanto la passione di Gesù, ma anche il fatto che i discepoli stesso sono chiamati ad affrontare lo stesso destino di martirio, inteso dunque come una sofferenza che ha in Dio la sua origine. Gesù rappresenta così la propria passione come un assumere su di sé il giudizio di Dio. Si può riflettere sul fatto che, con l'immagine del calice, la passione di Gesù risolve quella contraddizione che in fondo era rimasta aperta nella domanda di Giobbe. Il giusto sofferente desidera che Dio gli sia vicino, Dio lo fa, ed accede così al desiderio di Giobbe, ma

nel contempo ribadisce la sua assoluta alterità e l'ultima incomprendibilità dei suoi giudizi; nella *kenosi* del Figlio, è Dio stesso ad assumersi la contraddizione del dolore e del male e ad identificarsi con il giusto sofferente, assumendo in sé tutto il giusto giudizio divino per il male del mondo. Il calice eucaristico non si identifica evidentemente con questo calice dell'ira, anche se i discepoli sono chiamati a partecipare anche loro alla passione, con la testimonianza del martirio, ma esprime piuttosto il fatto che, con la partecipazione sacramentale alla passione si attua anche la partecipazione sacramentale alla vita del Messia (il suo sangue) che introduce ormai nel banchetto escatologico.

Sulla base della ricostruzione proposta, prendo in considerazione una sommaria analisi di due testi pertinenti. L'episodio delle quaglie contenuto in Nm 11 mostra bene che il tema dell'ira divina è collegato fortemente con l'idea della ribellione all'alleanza, mentre il testo di Ez 25 utilizza il medesimo tema per indicare il giudizio di YHWH sulle nazioni. Anche in questo caso la teologia dell'alleanza funge da chiave interpretativa: i popoli sono minacciati e puniti perché, esultando per la sconfitta di Israele, non hanno riconosciuto la loro funzione di strumenti con i quali egli ha punito il suo popolo<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> La traduzione biblica proposta è quella della CEI, ma effettuo dei cambiamenti per far risaltare meglio la struttura dei testi.

### 3.1. L'ira di YHWH giudica il suo popolo: Nm 11,4-35

La struttura del passo è evidentemente concentrica:

<sup>4</sup> La gente raccogliettrice, che era tra il popolo, fu presa da **ingordigia**; anche gli Israeliti ripresero a lamentarsi e a dire: «Chi ci potrà dare **carne da mangiare**?<sup>5</sup> Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio.<sup>6</sup> Ora la nostra vita inaridisce; non c'è più nulla, i nostri occhi non vedono altro che questa **manna**». <sup>7</sup> Ora la **manna** era simile al seme del coriandolo e aveva l'aspetto della resina odorosa.<sup>8</sup> Il popolo andava attorno a **raccogliettrice**; poi la riduceva in farina con la macina o la pestava nel mortaio, la faceva cuocere nelle pentole o ne faceva focacce; aveva il sapore di pasta all'olio.<sup>9</sup> Quando di notte SCENDEVA la rugiada sul campo, SCENDEVA anche la **manna**.<sup>10</sup> Mosè udì il popolo che si lamentava in tutte le famiglie, ognuno all'ingresso della propria tenda; **LO SDEGNO DEL SIGNORE DIVAMPÒ** e la cosa di-spiacque anche a Mosè.

<sup>11</sup> Mosè disse al Signore: «Perché hai trattato così male il tuo servo? Perché non ho trovato grazia ai tuoi occhi, tanto che tu mi hai messo addosso il carico di tutto **questo popolo**?<sup>12</sup> L'ho forse concepito io tutto **questo popolo**? O l'ho forse messo al mondo io perché tu mi dica: Pòrtatelo in grembo, come la balia porta il bambino lattante, fino al paese che tu hai promesso con giuramento ai suoi padri? <sup>13</sup> Da dove prenderei la carne da dare a tutto **questo popolo**? Perché si lamenta dietro a me, dicendo: Dacci da **mangiare carne**!<sup>14</sup> Io non posso da solo portare il peso di tutto **questo popolo**; è un peso troppo grave per me.<sup>15</sup> Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi; io non veda più la mia sventura!».

<sup>16</sup> Il Signore disse a Mosè: «**Radunami settanta uomini** tra gli **anziani** d'Israele, conosciuti da te come **anziani del popolo** e come loro scribi; conducili alla TENDA DEL CONVEGNO; vi si presentino con te.<sup>17</sup> **IO SCENDERÒ** e parlerò in quel luogo con te; **prenderò lo spirito** che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo e tu non lo porti più da solo.

<sup>18</sup> Dirai al popolo: Santificatevi per domani e mangerete carne, perché avete pianto agli orecchi del Signore, dicendo: Chi ci farà **mangiare carne**? Stavamo così bene in Egitto! Ebbene il Signore vi darà carne e voi ne **mangerete**.<sup>19</sup> Ne **mangerete** non per un giorno, non per due giorni, non per cinque giorni, non per dieci giorni, non per venti giorni,<sup>20</sup> ma per un mese intero, finché vi esca dalle narici e vi venga a noia, perché avete respinto il Signore che è in mezzo a voi e avete pianto davanti a lui, dicendo: Perché siamo usciti dall'Egitto?».

<sup>21</sup> Mosè disse: «**Questo popolo**, in mezzo al quale mi trovo, conta seicentomila adulti e tu dici: Io darò loro la **carne** e ne **mangeranno** per un mese intero!<sup>22</sup> Si possono uccidere per loro greggi e armenti in modo che ne abbiano abbastanza? O si radunerà per loro tutto il pesce del mare in modo che ne abbiano abbastanza?». <sup>23</sup> Il Signore rispose a Mosè: «Il braccio del Signore è forse raccorciato? Ora vedrai se la mia parola si realizzerà o no».

<sup>24</sup> Mosè dunque uscì e riferì al popolo le parole del Signore; **radunò settanta uomini tra gli anziani del popolo** e li pose intorno alla TENDA DEL CONVEGNO.<sup>25</sup> Allora **IL SIGNORE SCESE** nella nube e gli parlò: **prese lo spirito** che era su di lui e lo infuse sui settanta anziani: quando lo spirito si fu posato su di essi, quelli profetizzarono, ma non lo fecero più in seguito.<sup>26</sup> Intanto, due uomini, erano rimasti nell'accampamento, uno chiamato Eldad e l'altro Medad, e lo **spirito** si posò su di essi; erano fra gli iscritti ma non erano usciti alla tenda; si misero a profetizzare nell'accampamento.<sup>27</sup> Un giovane corse a riferire la cosa a Mosè e disse: «Eldad e Medad profetizzano nell'accampamento». <sup>28</sup> E rispose Giosuè, figlio di Nun, che dalla sua giovinezza era al servizio di Mosè, e disse: «Mosè, signor mio, impediscili!». <sup>29</sup> Ma Mosè gli disse: «Sei tu geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo **spirito**!». <sup>30</sup> Mosè si ritirò nell'accampamento, insieme con gli **anziani d'Israele**.

<sup>31</sup> Intanto si era alzato un vento, per ordine del Signore, e portò **quaglie** dalla parte del mare e LE FECE CADERE presso l'accampamento per una giornata di cammino di qua e una giornata di cammino di là, intorno all'accampamento e a un'altezza di circa due cubiti sulla superficie del suolo.<sup>32</sup> Il popolo si alzò e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo e **raccolse le quaglie**. Chi ne **raccolse** meno ne ebbe dieci homer; le distesero intorno all'accampamento.<sup>33</sup> Avevano ancora la **carne** fra i denti e non l'avevano ancora **masticata**, quando **LO SDEGNO DEL SIGNORE DIVAMPÒ** contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga.<sup>34</sup> Quel luogo fu chiamato Kibrot Taava, perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla **ingordigia**.<sup>35</sup> Da Kibrot Taava il popolo partì per Caserot e a Caserot fece sosta.

È chiaro che la costruzione del passo è organica, tuttavia, si dice spesso che i due temi sono diversi e vengono accostati tra di loro senza una motivazione sufficiente<sup>6</sup>. Tuttavia vi è una connessione ragionevole tra mancanza di cibo e guida del popolo<sup>7</sup>: uno dei compiti primari dei capi è quello di assicurare il cibo, ed una guida stabile ed il cibo sono temi integrati ad es. in 15,22-26; 17,1-7: la composizione di Es 11 è dunque coerente. È da notare il fatto che il cibo è considerato un dono di Dio, come l'autorità, e che questo dono di Dio non è sindacabile: Giosuè non ha il diritto di porre divieti all'effusione dello spirito. Qui evidentemente si ha a che fare con la *rûah* profetica, che viene auspicata come dono per tutto il popolo: ad un popolo che si ribella e vuole ritornare in Egitto, Mosè contrappone un popolo ideale che non ha più bisogno di profeti perché è tutto profeta. In ogni caso la sussistenza del popolo è riferita ad un dono di Dio. Il tema dell'ira di Dio inquadra tutta la pericope, ed è scatenato dal fatto che il popolo, con la sua ribellione, desidera rientrare in Egitto, dunque si tratta di un'opposizione esplicita al piano salvifico di Dio. Il tema della provvidenza divina e quello della sua ira sono nettamente collegati, con in più la sottolineatura che il dono di Dio si trasforma in strumento di punizione.

Il testo presenta, come in parallelo, due lamentele: quella del popolo che si lagna per l'assenza della carne e per l'insufficienza del cibo e quella di Mosè, affranto per il peso del governo del popolo. Entrambe le lamentele sono descritte in modo negativo, ma è solo quella del popolo che scatena l'ira di YHWH, ed è la risposta di YHWH al popolo che occupa il centro della pericope. È da notare la dinamica del racconto: la lamentela del popolo scatena l'ira di YHWH e la lamentela di Mosè, cui YHWH risponde indicando come soluzione l'effusione dello spirito di profezia sui settanta anziani. La parole centrali sono caratteristiche: mentre alla lamentela di Mosè Dio risponde con una soluzione, non avviene altrettanto nel caso della lamentela del popolo. In questo secondo caso egli si limita ad annunciare che i loro desideri saranno esauditi. Si può pensare che questo avvenga proprio a causa della tematica della sua ira, che fa sì che l'esaudimento dei desideri del popolo si trasformi nella piaga che li punisce. Mi pare che ciò avvenga perché la lamentela del popolo sottende una rivolta contro il piano salvifico di YHWH ed una nostalgia della situazione dalla quale erano stati liberati dal suo stesso intervento: «ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto» (v. 5). La lamentela di Mosè non va così in fondo, anche se non è comunque innocente, perché comporta un dubbio sulla potenza di Dio, cui egli stesso reagisce

<sup>6</sup> Cfr P. E. BUDD, *Numbers*, WBC 5, Dallas 1984, *ad loc.*

<sup>7</sup> Cfr. B. LEVINE, *Numbers 1-20*, AB 4A, *ad loc.*

vivamente: «il braccio del Signore si è forse riaccurciato?» (v. 23). Milgrom afferma che la conseguente investitura degli aiutanti di Mosè, che avviene a scapito del potere stesso di Mosè sia da considerarsi come una punizione di quest'ultimo a causa della sua lamentela<sup>8</sup>. Mi sembra che il desiderio espresso da Mosè che tutto il popolo divenga partecipe dello spirito profetico (v. 29) escluda quest'interpretazione. La verità va probabilmente cercata in un'altra direzione: il popolo, con il suo rimpianto rinnega l'intervento storico salvifico di YHWH, scatenandone così l'ira e la conseguente punizione, mentre Mosè non solo non assume questa posizione, ma accoglie con sollievo l'iniziativa di YHWH, ed anzi la vorrebbe ancor più incisiva. La differenza fra il trattamento che YHWH riserva a Mosè e quello inflitto agli israeliti è dunque spiegabile proprio con il tema dell'ira: egli insorge contro chi mette ostacoli al suo piano, ma rafforza colui che scoraggiato perché quest'ultimo non lo ha così provocato.

---

<sup>8</sup> Cfr. J. MILGROM, *Numbers*, The JPS Torah Commentaries, 378.

### 3.3. L'ira di YHWH giudica gli altri popoli: Ez 25

<sup>1</sup>Mi fu rivolta questa parola del Signore: <sup>2</sup>«Figlio dell'uomo, rivolgiti agli Ammoniti e profetizza contro di loro.

<sup>3</sup>Annuncerai agli *Ammoniti*: «Udite la parola del Signore Dio. COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: **Poiché** tu hai esclamato: 'Bene!', quando il mio santuario è stato profanato, quando la terra d'Israele è stata devastata e quando **LA CASA DI GIUDA** è stata condotta in esilio, <sup>4</sup>**perciò**, ecco, io ti do in mano ai **figli d'oriente**. Metteranno in te i loro accampamenti e in mezzo a te planteranno le loro tende, mangeranno i tuoi frutti e berranno il tuo latte. <sup>5</sup>Farò di *Rabba* un pascolo per cammelli e delle città di *Ammon* un ovile per pecore. Allora saprete che io sono il Signore».

<sup>6</sup>Perché COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** hai battuto le mani, hai pestato i piedi e hai gioito in cuor tuo con totale disprezzo per la terra d'Israele, <sup>7</sup>**perciò**, eccomi: io stendo la mano su di te e ti darò in preda alle genti; ti **sterminerò** dai popoli e ti **cancellerò** dal numero delle nazioni. Ti annienterò e allora saprai che io sono il Signore».

<sup>8</sup>COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: **Poiché** Moab e Seir hanno detto: «Ecco, **LA CASA DI GIUDA** è come tutti gli altri popoli», <sup>9</sup>**perciò**, io squarcio il fianco di Moab, in tutto il suo territorio anniento le sue città, decoro del paese, Bet-Jesimoth, Baal-Meon, Qiriatayim, <sup>10</sup>e le do in possesso ai **figli d'oriente**, come diedi loro gli Ammoniti, perché non siano più ricordati fra i popoli. <sup>11</sup>Così farò giustizia di Moab e sapranno che io sono il Signore».

<sup>12</sup>COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** Edom ha sfogato crudelmente la sua vendetta contro **LA CASA DI GIUDA** e s'è reso colpevole vendicandosi su di essa, <sup>13</sup>**perciò**, COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: Anch'io stenderò la mano su Edom, vi **sterminerò** uomini e bestie, ne farò un deserto. Da Teman fino a Dedan cadranno di spada. <sup>14</sup>La mia *vendetta* su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele, che tratterà Edom secondo la mia ira e il mio sdegno. Si conoscerà così la mia *vendetta*». Oracolo del Signore Dio.

<sup>15</sup>COSÌ DICE IL SIGNORE DIO: «**Poiché** i Filistei si sono *vendicati* con animo pieno di odio e si sono abbandonati allo sterminio, mossi da antico rancore, <sup>16</sup>**perciò**, così dice il Signore Dio: Ecco, io stendo la mano sui Filistei; **sterminerò** i Cretei e **CANCELLERÒ** il resto della costa del mare.

<sup>17</sup>Farò su di loro terribili *vendette* con castighi furiosi, e sapranno che io sono il Signore, quando eseguirò su di loro la *vendetta*».

Il cap. 25 di Ezechiele è uno degli esempi più caratteristici del genere letterario detto del «vaticinio contro le nazioni», in cui la tematica dell'ira divina è presente in modo caratteristico. Si tratta di un genere letterario tradizionale della letteratura profetica, a partire da Amos. Geremia riceve l'incarico di profetizzare in questo senso fin dall'inizio della sua vocazione (Ger 1,10). Da un punto di vista storico, è importante sottolineare come l'usanza abbia il suo fondamento nella tradizione cul-

tuale della guerra santa, nella quale si riattualizzava l'esodo e la conquista. Con la monarchia, il vertice di questa tradizione culturale coincide con l'incoronazione del re e la stipulazione di un'alleanza dinastica: l'Arca, originario palladio bellico, è condotta a Gerusalemme, nel luogo della sua dimora eterna. Il re davidico si trova a capo di un impero (la cui concreta esistenza storica è largamente stilizzata ed idealizzata), che raduna, oltre ad Israele, anche le altre nazioni vicine; la rottura dei rapporti di relazione fraterna da parte di queste nazioni costituisce la base legale per il giudizio pronunciato verso queste nazioni. Motivi tratti da antichi canti di guerra della lega delle tribù israelitiche furono incorporati in questo genere letterario: YHWH scende in guerra contro tutte le violazioni dell'Alleanza, dapprima verso il proprio popolo, poi verso i paesi che originariamente facevano parte dell'impero davidico. In seguito, parallelamente allo sviluppo del concetto di YHWH sovrano di tutte le nazioni, si può avere anche un atto di guerra di YHWH contro le nazioni più lontane e i grandi imperi, come l'Egitto e l'Assiria.

Nei capp. 25-32 di Ezechiele è contenuta una collezione di questi oracoli contro le nazioni, collocata approssimativamente tra la prima e la seconda attività del profeta. La serie circoscrive le nazioni vicine a giuda: Ammon, Moab, Edom, la Filistea, e poi Tiro, Sidone ed alla fine l'Egitto (naturalmente sono sette). La Babilonia è clamorosamente omessa. Il motivo di tale omissione è il fatto che essa è lo strumento della punizione: i popoli puniti sono coloro che si sono più vigorosamente opposti al re babilonese. Questa collocazione degli oracoli la possiamo trovare anche in Is (13,1-23,18), nella versione greca di Geremia e in Sofonia. Lo scopo di questa collocazione (redazionale, ma nel caso di Ez ci si può chiedere quanto di questa redazione risalga alla sistematizzazione che il profeta stesso ha dato ai suoi oracoli) è di separare gli oracoli di condanna da quelli di consolazione. In Ez la separazione è anche cronologica, dato che la catastrofe del 587 determina un cambiamento di tono radicale nel messaggio del profeta, e questi oracoli sono databili cronologicamente, data la struttura di date che si trova in Ez, al periodo immediatamente precedente la caduta di Gerusalemme. In questo senso si può dire che, quello che negli altri profeti era (forse?) un artificio letterario, in Ez diventa una descrizione della progressione dell'esperienza profetica. Gli oracoli contro le nazioni sono posti dunque a ridosso della catastrofe per condannare i popoli che hanno contribuito alla distruzione. I delitti di cui sono accusati i popoli stranieri sono di due ordini: il rancore nei confronti del popolo e la superbia davanti a Dio.

La forma letteraria degli oracoli contro le nazioni era profondamente iscritta nella tradizione profetica ed era caratterizzata da una forma peculiare, come vediamo fin da Amos 1ss., che usa uno schema molto più rigido che non nei suoi altri oracoli:

«per tre delitti... per quattro», «io manderò». La cosa fa pensare ad un *Sitz im Leben* cultico delle scene di esecrazione, nelle quali l'intervento profetico doveva avere un ruolo.

Da un punto di vista della composizione, la struttura degli oracoli è facilmente determinabile: dopo un'introduzione (vv. 1-2) seguono cinque oracoli: due contro Ammon (3-5; 6-7); contro Moab (8-11); contro Edom (12-14); contro i Filistei (15-17). La struttura è anche piuttosto regolare: «formula del messaggero» - «poiché» - «perciò» - formula di riconoscimento. Tuttavia esiste il problema del doppio oracolo su Ammon, che Zimmerli interpreta come un doppione. In realtà il linguaggio incentrato sulle tematiche della «vendetta» unisce gli oracoli 4 e 5 come il comune indirizzo contro Ammon unisce i primi due. Si è anche supposto che gli ultimi due oracoli siano un'aggiunta secondaria, perché la formula di riconoscimento in 14b è diversa dalle altre, mentre è solo in questo testo in Ez che la divina vendetta è mediata per mezzo di Israele. Come si vede le motivazioni non sono cogenti. Si è quindi detto che, in ordine cronologico, gli oracoli sono: 1 e 3, poi 4 e 5, e infine 2. Ci sono però rapporti lessicali anche tra 2 e 5 (cancellare, togliere di mezzo). La menzione dei «figli di oriente» ai vv. 3 e 10 stabilisce un rapporto tra la prima parte ed il centro del passo, come la menzione di Giuda stabilisce un rapporto tra il centro (v. 8 oracolo 3) e la quarta parte (v. 12 oracolo 4). La medesima menzione di «casa di Giuda» crea un rapporto tra 1 e 4, cosicché si può pensare ad uno schema A-B-X-A'-B', dove Moab è al centro.

Contrariamente a quanto accade per l'oracolo contro Tiro, al cap. 26, gli oracoli del cap. 25 non sono introdotti da una data. La presenza di date è caratteristica del Libro di Ezechiele, a partire da 1,1. il primo oracolo contro gli Ammoniti (3-5) si indirizza a questi con pronomi di seconda persona femminile tuttavia l'inizio (v. 3 «udite») e la fine (v. 5 «saprete») fanno inclusione. Si tratta di una figura femminile collettiva che rappresenta la nazione, non tanto la sua capitale, visto che qui si parla di Rabba come di una realtà diversa. Gli ammoniti, come discendenti di Lot (Gen 19,38) erano riconosciuti come un popolo strettamente imparentato con Israele. Come Israele avevano raggiunto il loro territorio intorno al periodo di transizione all'età del ferro. La loro capitale era Rabba (Rabbat-Ammon, l'odierna Amman). Durante la loro espansione vennero a conflitto, all'epoca dei giudici e della prima monarchia con quelle tribù israelite stanziate nella parte Sud di Galaad, al sud dello Jabbok. Davide poi aggiunse il loro regno in unione personale alla sua corona (2 Sam 12,26), situazione che dovette cessare con la divisione del regno dopo Salomone. La storia successiva fu di tensioni con i re israeliti, finché non fu reso tributario da Iotam di Giuda (2 Cr 27,5; 749-734 ca.). Come Israele, anche Ammon si trovò nella sfera

d'influenza dell'Assiria: il re Sanipu di Ammon è nella lista dei tributari di Tiglat-Pileser III, mentre si sa di una campagna di Assurbanipal per cacciare da Ammon degli Arabi che vi si erano introdotti. Dopo la battaglia di Karkemish, il controllo passa naturalmente nelle mani di Nabucodonosor, e gli ammoniti si mostrano suoi fedeli vassalli ed eseguono il compito di punire Ioiachim di Giuda per la ribellione del 598 (2 Re 24,2), anche se in seguito, sembrano aver coltivato aspirazioni antibabilonesi, insieme alla Gerusalemme di Sedecia. Secondo Ez 21,23 Ammon sembra condurre una politica antibabilonese, e questo sembra confermato anche dal fatto che l'assassino di Godolia (Ger 40,14; 41 1), il governatore *ad interim* insediato da Nabucodonosor, trova rifugio alla corte del re ammonita Baalis. Nell'oracolo di Ezechiele non si trova una testimonianza contraria a questi dati sulla politica di Ammon, ma piuttosto un risorgere di un'animosità popolare contro l'antico oppressore, che doveva aver raggiunto le orecchie degli esiliati. Tale animosità doveva rivolgersi contro il santuario: se YHWH non era stato capace di preservare il suo popolo dalla rovina, lo scherzo verso di lui era inevitabile, Milcom (il dio degli Ammoniti) risultava più forte.

Di fronte a quest'attitudine di Ammon, YHWH incarica della sua vendetta i «figli dell'oriente», ossia quelle tribù del deserto che erano le tradizionali nemiche di Ammon e che avrebbero occupato il suo territorio dopo l'inevitabile attacco di Nabucodonosor: il deserto, costante minaccia per il regno di Ammon, si impadronisce delle terre abitate.

Il secondo oracolo (6-7) è introdotto da una formula del messaggero, ed è legato al precedente con un *kî* (perché). Il fatto che presenti pronomi e forme grammaticali maschili è stato interpretato come segno di un'originale indipendenza dall'oracolo precedente; questo è possibile, dato che certamente all'origine queste composizioni erano indipendenti, ma non dice nulla relativamente al tempo della sua composizione. La motivazione per la condanna è quella stessa che si trova nell'oracolo precedente, tranne che essa è formulata in termini più generici, di distruzione per mano di genti nemiche. L'oracolo si distingue per il fatto che il nemico è più indeterminato ed anche per il fatto che la distruzione promessa è radicale: Ammon viene cancellata dal numero delle nazioni. Così vi è comunque una progressione rispetto al primo oracolo, che mette in rilievo di più l'azione diretta di YHWH come origine e quasi esecutore della punizione («io ti sterminerò», «io ti cancellerò»), anche se è chiaro che pure nel primo oracolo ad agire è ultimamente YHWH): finché agiscono degli intermediari vi è una speranza di sopravvivenza, ma se agisce YHWH stesso, l'unica conseguenza è la distruzione.

Il terzo oracolo è rivolto contro i Moabiti. Secondo Gen 19,37 anche Moab è figlio di Lot, nato dall'incesto con la maggiore delle figlie, mentre Ammon è figlio della

minore. La parentela è egualmente stretta. Anche Moab si era stanziato all'epoca della transizione con l'età del ferro, ed aveva acquisito una struttura statale prima di Israele. Il suo territorio si stendeva a sud dell'Arnon, con continui tentativi di oltrepassarlo per estendere la sua influenza sul Galaad del sud, cosa che era riuscita con il famoso Mesha nel nono secolo (dopo l'849, cfr. 2 Re 3,4), come è testimoniato dalla famosa stele (ANET 320-321), dove egli celebra il suo trionfo su Acab di Israele e su YHWH, che è esplicitamente citato e contrapposto a Kemosh, il dio moabita. Ovviamente viene reso tributario da Tiglat-Pileser III e subisce la sorte di tutti gli staterelli della zona: periodiche rivolte (a Sargon II) e periodici pagamenti di tributi (a Sennacherib, a Esarhaddon, ad Assurbanipal, da cui comunque riceve protezione contro gli arabi del deserto nella famosa campagna). Dopo Karkemish passa sotto il dominio di Nabucodonosor e si schiera con lui accanto agli ammoniti nella repressione della rivolta di Ioiachim nel 598 (2 Re 24,2).

Lo scherno di Moab si appunta sul fatto che «la casa di Giuda» (il termine politico è volutamente impiegato al posto di quello religioso «Israele»), è divenuta come «una tra le nazioni». Essere «come una tra le nazioni» è il grande desiderio peccaminoso di Israele (1Sam 8,5): lo scherno ha dunque a che vedere con il disconoscimento dell'elezione. Invece che essere atterriti dal fatto che YHWH punisce così Israele, nonostante sia il suo popolo, i Moabiti ne traggono spunto per dileggiare la pretesa di Israele di non essere come tutti gli altri, ma questo è un insulto a YHWH. La punizione consiste nella consegna alle mani dei medesimi nemici il cui intervento era stato minacciato nel caso di Ammon. I riferimenti geografici sono precisi: il fianco di Moab è il crinale occidentale delle sue montagne, che si affaccia sul Mar Morto ed è visibile da Gerusalemme. Le tre città sono alcune delle principali piazzeforti che difendevano il confine O: Bet-Jesimoth, ai piedi della linea montagnosa, nella valle del Giordano, Baal Meon è nella zona collinare, otto km a SE di Madaba. Entrambe queste località sono citate in Gs 13,17.20 come territorio rubenita, ed in questo senso va anche la stele di Mesha. La terza città, Qiriatayim, non è identificata, ma non doveva essere lontana; è citata anch'essa nella stele di Mesha. È da notare l'immagine cruenta: lo sfondamento del confine (proprio dalla parte di Israele) è descritto come se si stesse squarciando il fianco ad un animale dal macello. La punizione del contrappasso è chiara: Moab ha detto che Giuda è come tutti gli altri popoli, e per punizione viene cancellato dalla lista di quei medesimi popoli.

Dopo Moab viene il turno di Edom, il più meridionale dei regni transgiordani. Con Edom Israele si sentiva in relazioni più strette di quanto non capitasse nel caso degli altri due regni: in effetti il capostipite degli Edomiti era considerato Esaù, il fratello di Giacobbe. Anche essi si stanziarono verso l'inizio dell'età del ferro, ed ebbero

istituzioni monarchiche prima di Israele, ma non una dinastia, se si deve credere alla testimonianza di Gen 36,36-39. Il territorio originale di Edom copriva la parte est dell'Araba, dal confine con Moab fino al termine del Mar Morto. I nomi geografici riportati sono meno precisi: Teman è una località vicino a Petra, mentre Dedan non è chiaro, forse è un sinonimo di Edom o forse è un nome che si riferisce ad un territorio nell'estremo sud, al di fuori delle sue frontiere. È chiaro che la lontana Edom era meno conosciuta da Ezechiele di quanto non fosse Moab, visibile da Gerusalemme. Davide conquistò Edom per assicurarsi il possesso delle miniere di rame del suo territorio (2 Sam 8,13) ed in seguito ci furono vari tentativi di affrancarsi da questo dominio israelita. Gli Edomiti subirono più o meno le medesime traversie politiche degli altri regni transgiordani, ma all'epoca di Nabucodonosor non si limitarono al semplice scherno ma contribuirono fattivamente alla distruzione di Gerusalemme (Sal 137,7); questa è la colpa di cui gli Edomiti devono essere puniti, e che è definita un «peccato» (v. 12). Ancora una volta la pena è del contrappasso: gli Edomiti che si sono vendicati, vengono puniti dalla vendetta divina che si esprime per mezzo di Israele, qualificato ancora con l'appellativo di «mio popolo». Questa vendetta è manifestazione dell'ira di YHWH. È da notare la presenza della terminologia propria dell'ira divina quando è attaccato il popolo. L'invasione babilonese è una punizione per i peccati di Israele, ma gli Edomiti, che si sono indebitamente messi in mezzo, cosa c'entrano?

L'ultimo oracolo è rivolto contro i Filistei. La storia dei Filistei è nota: sono i nemici antichi di Israele; comunque sembra che dopo Davide non lo abbiano più messo seriamente in crisi. I filistei, la cui struttura politica era una sorta di confederazione di città stato, erano ora nemici ora alleati di Israele, in particolare per quanto riguarda i rapporti con l'Assiria. Il loro peccato è simile a quello degli Edomiti: sono intervenuti fattivamente all'epoca della catastrofe, e dunque la conseguenza è la vendetta di YHWH. Cretei e Filistei sono sostanzialmente sinonimi.

Il senso dell'oracolo è chiaro: la storia è il campo di azione dei rapporti tra Dio ed il suo popolo; questi ne sono il motore. Di fronte a questo gli altri popoli sono chiamati a prendere una decisione, e non possono né rimanere ironicamente neutrali, come Ammon e Moab, né, tantomeno, intervenire attivamente, perché la cosa fondamentale è che riconoscano lo statuto particolare che lega YHWH al popolo chiamato con il suo nome (36,20). L'ira divina scoppia quindi davanti alla non comprensione del suo piano e di fronte ad ogni atteggiamento di impudenza e di presunzione nazionalistica. Il giudizio divino non può trasformarsi in occasione di scherno. Se poi c'è qualcuno che cerca di farsi giustizia da solo, cioè di vendicarsi, Dio è pronto a ricordare che l'unico abilitato a questo è lui stesso.

### 3.3. L'ira divina nel Nuovo Testamento<sup>9</sup>

Contrariamente a quanto troviamo nelle pagine veterotestamentarie, nel Nuovo Testamento il lessico greco sull'ira è relativamente povero: le parole usate sono θυμός e ὀργή. A questa differenza lessicale corrisponde senza dubbio un ridimensionamento dell'importanza del tema, non però una sua scomparsa, come talora troppo frettolosamente si conclude. Per sé θυμός rappresenta l'emozione interiore, mentre ὀργή esprime maggiormente l'espressione esteriore. La LXX tuttavia usa le due parole in modo indifferente per indicare il largo spettro lessicale che l'ebraico possiede sull'argomento. Anche il NT si uniforma a questa mancanza di precisione, tuttavia si può notare che l'*usus scribendi* paolino ha una netta preferenza per ὀργή, mentre l'Autore dell'Apocalisse privilegia θυμός.

Nei Vangeli il concetto di *ira* appare per lo più in contesto escatologico; cfr. le battute del Battista in Lc 3,7; Mt 3,7. Vi è pure la connessione tra l'ira e la distruzione di Gerusalemme, nel discorso escatologico di Lc 21, con particolare riferimento alla caduta storica di Gerusalemme (v. 23), dunque in un contesto che non è immediatamente escatologico. Anche se la prospettiva va chiaramente in quel senso. In questo caso l'ira è collegata non tanto al giudizio escatologico, quanto al giudizio storico di Dio. Il verbo ὀργίζομαι è usato in senso metaforico per indicare il re parabolico che rappresenta Dio in Mt 18,34; 22,7; Lc 14,21. In Mc 3,5 Gesù è detto adirarsi di fronte alla durezza di cuore dei suoi oppositori, ma il verbo ὀργίζομαι e l'aggettivo corrispondente non sono mai usati nel NT con Dio come soggetto. Un'allusione alla tematica dell'ira divina è quasi certamente riscontrabile nella coppa di Mc 14,36, che richiama la «coppa dell'ira» di Is 51,17-23; Ger 25,15-29. L'immagine serve a sottolineare l'identificazione di Gesù con i peccatori. L'unica referenza esplicita all'ira divina si ha in Gv 3,36: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui». Il senso utilizzato è chiaramente non escatologico: l'esperienza dell'ira divina è il contrario della vita eterna che è sperimentata nell'ora attuale dai credenti: si notino nel testo i verbi al tempo presente.

Per quanto riguarda Paolo, la tematica dell'ira divina ricorre 18 volte, ed ha tanto un aspetto storico che uno escatologico. L'associazione del concetto di ira con l'idea del giudizio finale è ben presente in Rm 2,5; 2,8; 5,9; 1 Ts 1,10; 5,9. Ma l'ira attesa nel futuro è fin da ora sperimentata da coloro che resistono al disegno salvifico di Dio in Cristo, proprio come la speranza della vita eterna è già ora parte dell'esperienza dei credenti. I giudei persecutori di Cristo e dei credenti sono sottoposti all'ira finale

<sup>9</sup> Cfr. S. H. TRAVIS, *Wrath of God (NT)*, in *AnchorBD* VI, 996-997.

(1 Ts 2,16), che si rivela particolarmente quando Dio consegna il popolo alle conseguenze della sua scelta (Rm 1,18.32). Anche se Paolo parla esplicitamente dell'ira di Dio solo in Rm 1,18; Ef 5,6 e Col 3,6, tuttavia non si può intendere quest'ira in modo puramente impersonale, come, analogamente, non è impersonale la grazia, anche se non sempre si specifica la sua derivazione divina.

L'ira di Dio in Paolo non è mai antropomorfizzata, così da risultare una conseguenza di un suo carattere irascibile, ma è sempre legata alla sua attività di giudizio nei confronti del peccato. Dio rifiuta il peccato ed insorge contro di esso, dunque la sua ira vi si abbatte. L'oggetto dell'ira divina inoltre non sono mai i credenti, ma i non credenti, come conseguenza della loro cattiveria (Rm 1,18). Punendo i cristiani per la loro indisciplinazione, Dio non manifesta la sua ira. In Rm si parla di un'ira divina che si esercita per mezzo delle autorità pubbliche contro i malfattori, che possono evidentemente essere anche i cristiani. L'idea soggiacente è quella che le nazioni pagane possono essere strumento della punizione verso il popolo, idea che abbiamo già visto all'opera in numerose pagine veterotestamentarie.

L'ira di Dio è intesa generalmente come la conseguenza dell'alienazione spirituale da Dio (Rm 1,24.26.28; 1 Ts 2,16). La condanna al giudizio finale si presenta come il compimento di quest'alienazione da Dio. Così l'ira di Dio contrasta con la salvezza 1 Ts 5,9, e con la stessa giustificazione (Rm 1,17-18; 5,9)

L'ira di Dio va inoltre ricollegata con il suo amore: non è un attributo permanente di Dio: l'amore e la santità sono una caratteristica permanente, mentre l'ira è relativa al peccato umano. Se non vi è peccato, non vi è nemmeno ira. Inoltre l'opposizione di Dio al peccato espone l'uomo alla sua ira, ma la risposta di Dio consiste nell'offrire in Cristo il mezzo di liberazione dall'ira stessa. Cristo è il mezzo di propiazione (Rm 3,25) ma bisogna notare che tale mezzo di propiazione è dato da Dio stesso. In Cristo, Dio stesso assorbe le conseguenze distruttive del peccato. Si crea dunque una divisione tra coloro che sono liberati dall'ira per mezzo della fiducia nel suo amore misericordioso (1 Ts 1,10; 5,9; Rm 5,9) e coloro che rimangono sotto il potere di quest'ira perché disprezzano questa misericordia (Rm 2,4-5.8; 9,22-23; Ef 2,3; 5,6; Col 3,6). La caratteristica più innovatrice dell'ira divina in Paolo è questa sua caratteristica insieme escatologica ed attuale, dovuta al fatto che la venuta del Messia fa sì che le caratteristiche dell'era ventura sono già sperimentabili nell'oggi.

Nell'Apocalisse si può vedere una prospettiva simile a quella paolina: l'ira è un fenomeno escatologico che proietta già la sua ombra sull'oggi: il giudizio su Babilonia (Roma) annuncia la venuta di Cristo alla fine dell'era presente. Cfr. il sesto sigillo (6,16-17), la settima tromba (11,18) e tutto il cap. 16, che descrive la sequenza degli eventi che portano alla distruzione di Babilonia come «le sette fiale dell'ira di Dio».

Tale coppa corrisponde a quella della passione e della lussuria che Babilonia ha fatto bere alle nazioni (14,8). Questa stessa coppa diviene la coppa dell'ira di Dio (14,10): Dio dunque usa della passione umana per esercitare la sua ira punitrice. Il peccato ha una caratteristica autodistruttiva, e l'ira di Dio non è irrazionale o vendicativa, ma abbandona gli adoratori della bestia a questo processo di autodistruzione. L'immagine più caratteristica è quella dell'ira dell'Agnello: L'agnello, nei capp. 5-6, è presentato come colui che è sgozzato per redimere gli uomini per Dio (5,9), la sua ira è dunque l'ira di Colui che è passato attraverso l'esperienza della lontananza da Dio per mezzo della morte; coloro che gli sono fedeli possono essere liberati da questa lontananza, perché egli l'ha assunta in sé: è con la sua morte che l'Agnello vince.

# La questione dell'immutabilità divina

**Giovanni Cavalcoli**

*Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (Bologna)*

## 1. I precedenti storici

Come è ben noto agli storici del pensiero, una delle categorie più tenute in considerazione dalla modernità è la categoria del divenire, soprattutto inteso come storicità e precisamente come evoluzione della vita dello spirito, a differenza della linea del pensiero classico, soprattutto platonico-agostiniano, legato al dogma cattolico, dove invece il valore maggiormente apprezzato e tenuto nella massima considerazione è quello dell'eternità o dell'immutabilità, riferito soprattutto alla vita divina. Ricordiamo il motto agostiniano: *O aeterna veritas, o vera caritas, o cara aeternitas!*

Ciò tuttavia non impedì ad Agostino di elaborare, sulla base della narrazione biblica, una teologia della storia, che ha servito da modello per le successive elaborazioni in clima cristiano – pensiamo a Gioachino da Fiore – fino ad Hegel ed a Schelling.

L'apprezzamento franco del divenire, per la verità già presente in modo anche esagerato nel pensiero di Eraclito e sottovalutato invece dai Padri della Chiesa, che vedevano platonicamente nel divenire la caducità e la vanità per non dire l'illusione, sorge in modo equilibrato con la teologia medioevale, soprattutto nell'aristotelismo di san Tommaso, il quale, utilizzando la dualità aristotelica di potenza ed atto e la dottrina della trasformazione sostanziale, pone solide basi metafisiche all'idea del divenire, decisamente inserito nella realtà e considerato quindi cosa buona e creata da Dio, aspetto essenziale della vita e della vita umana, sia per quanto riguarda l'antropologia che per quanto riguarda la gnoseologia e la morale.

Anche in Tommaso si trova la consapevolezza dell'evoluzione storica del pensiero filosofico, quando egli traccia il cammino che dai primi tentativi dei naturalisti greci

di spiegare le cause fisiche, va a Platone che scopre la causa formale, sino ad Aristotele che si chiede – qui forse Tommaso è troppo generoso verso lo Stagirita – qual è la causa dell'essere.

Una maggior percezione del valore del divenire si ha quando il pensiero cristiano, nella versione del protestantesimo tedesco fine '700, per esempio Lessing, indaga con maggior attenzione l'aspetto storico del mistero dell'Incarnazione secondo una duplice direttiva o problematica: la storicità delle narrazioni evangeliche, per esempio Von Harnack, e il rapporto di Dio con la storia, per esempio Hegel, Schelling e Dilthey.

L'entusiasmo per la storia conduce tuttavia all'eccesso dello storicismo e dell'evoluzionismo, che perde di vista l'immutabilità e l'universalità dei concetti dogmatici e la stessa idea dell'immutabilità dell'essere, scoperta per la prima volta nell'antica Grecia dal grande Parmenide, padre di tutti i cultori dell'Uno, dell'Eterno e dell'Immutabile. Questa idolatria della storia avrà poi conseguenze nel pensiero cattolico con la nascita del modernismo, al quale san Pio X cercò di rimediare.

Tacitato sul momento, il modernismo sopravvisse per lunghi anni nella clandestinità – viene in mente il motto di Cartesio: *larvatus prode* –, sinché riapparve alla luce prima sommessamente nei lavori del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>, senza che peraltro ne restassero intaccati i testi ufficiali, e poi apertamente a partire dal dopo Concilio sino ad oggi, senza che l'Episcopato sia stato in grado di correggere questo fenomeno, che oggi ha raggiunto grandi dimensioni, con indubbio danno alla teologia ed al costume cattolico.

La stima esagerata per la storicità e per il divenire non poteva non accompagnarsi ad un concetto "mobilista", per usare un termine di Romano Amerio, del mistero dell'Incarnazione e di Dio stesso. La grande spinta in questo senso è venuta da Hegel, benché già i teologi "kenotici" anglicani del '600 avessero preparato questa concezione mobilista di Dio intendendo la dottrina paolina della kenosi di Cristo (Fil 2) come se Dio incarnandosi si fosse privato di alcuni attributi della sua divinità.

Il divenire di Dio, per la verità, rinnovava certe eresie dei primi secoli, come quella di Eutiche, che appunto intendeva l'Incarnazione come mutamento della natura divina in natura umana, fraintendendo, esattamente come avrebbero fatto certi cristologi dell'otto e novecento, la famosa asserzione giovannea: «Il Verbo si fece carne» (*o Logos sarx eghèneto*), con la *Menschwerdung*, «divenire uomo» dei Tedeschi.

Il Concilio di Calcedonia, sotto l'influsso di papa san Leone Magno, chiarì lumino-

<sup>1</sup> Vedi il libro di Roberto DE MATTEI: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

samente la questione del rapporto tra attributi divini e attributi umani in Cristo, pur insegnando l'unità della Persona divina: la Persona divina assume la natura umana «senza mutamento» (*atreptos*) e «senza confusione» (*asynchytos*). Tuttavia è vero che nel dogma cristologico calcedonese non appare anche la dimensione evolutiva dell'individualità umana di Cristo, come invece sarebbe stata messa in luce dalle indagini cristologiche prima protestanti nell'ottocento e poi cattoliche a partire dal novecento ad oggi.

## 2. Il ritorno di Eutiche

Oggi, sotto pretesto che Cristo è una Persona divina incarnatasi nella storia, esiste una tendenza cristologica, anche in campo cattolico, che pretende di sostenere la mutabilità della natura divina, oppure, come avviene in Rahner, un'impensabile compresenza in Dio di mutevolezza e immutabilità, per la quale Dio «diviene *nell'uomo*». Infatti secondo la buona logica e il corretto modo di esprimersi, ammesso e non concesso che Dio «divenga», è A che diviene B e non A che diviene *in B*.

Questa tendenza si è diffusa in campo cattolico nel periodo postconciliare<sup>2</sup> a causa di un malinteso confronto con la cristologia protestante, soprattutto quella di Schleiermacher, di Jüngel e di Moltmann<sup>3</sup>, per i quali Dio non è Dio se non come Dio incarnato; non è Dio, cioè, se non in rapporto all'uomo, per cui la mutabilità e la stessa sofferenza entrerebbero a costituire la stessa essenza di Dio.

Il germe di questa visione c'è già in Lutero, al quale ripugnava una considerazione meramente metafisica della natura divina in se stessa, indipendentemente dal creato, così come risulta dalla teologia naturale o razionale. Egli si ritraeva spaventato da questo Dio in se stesso, irraggiungibile, infinitamente trascendente e misterioso, il

<sup>2</sup> Vedi gli Autori da me criticati nei seguenti miei libri: *Il mistero dell'Incarnazione del Verbo*, Bologna 2003, c. VI e *Il mistero della Redenzione*, Bologna 2004, c. VI. Per quanto riguarda Rahner, vedi *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona 2009, c. IV.

<sup>3</sup> Vedi, oltre al mio articolo *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas 2* (1995) 111-167, anche l'articolo del card. Leo SCHEFFCZYK, *Immutabilità e libertà in Dio. Approccio teologico sistematico*, in *Eternità e Libertà*, a cura di M. Hauke - P. Pagani, Milano 1998, 57-66. Scheffczyk mostra come la tesi sostenuta da Moltmann, secondo la quale la sofferenza in Dio garantirebbe la sua libertà, non ha alcun fondamento scientifico. Al contrario, è proprio l'immutabilità, in quanto assoluta perfezione dell'intelletto e del volere divini, che è il fondamento dell'assoluta libertà divina, dato che in Dio l'essere (immutabile), il volere e quindi la libertà coincidono. La pluralità e la contingenza delle scelte divine si fondano su di un *unico* atto del volere divino, ma si riferiscono alla pluralità ed alla contingenza degli *effetti* di questo atto.

Dio, come egli diceva, dalla *theologiae gloriae*, e preferiva invece il Dio crocifisso, vicino all'uomo, che si piega misericordiosamente sull'uomo peccatore, principio della *theologia crucis*. Così Hegel arriverà a dire che «Dio senza il mondo non è Dio».

È evidente qui una concezione inadeguata dell'assolutezza, dell'infinità, della perfezione e della libertà divine: Dio è relativo al mondo, quindi non può essere veramente l'Assoluto, anche se Hegel usa questo termine; non può essere infinito, se è limitato dalla finitezza del mondo, il quale così peraltro diventa infinito; non può essere perfetto, se ha bisogno di essere completato dal mondo; non può essere libero di creare o non creare, se la creazione del mondo è atto necessario della stessa essenza divina.

Abbiamo il panteismo. La miseria umana affligge Dio e l'indipendenza assoluta gonfia l'uomo di superbia. *Corruptio optimi pessima*: ecco a che cosa arriva, portata alle estreme conseguenze o nelle sue implicanze radicali, la deformazione luterana del dogma dell'Incarnazione e della Redenzione.

È vero tuttavia che si può dire – come suggerisce san Tommaso – che Dio “diventa” uomo non nel senso di una mutazione o cambiamento della natura divina, ma nel senso che, in forza dell'Incarnazione, a Dio si aggiunge una relazione di ragione alla natura umana di Cristo, senza che la natura divina aumenti o muti, in modo simile a quello per cui diciamo che Francesco “diventa” padre, non intendendo che si accresca o muti la natura di Francesco, ma in quanto a Francesco si aggiunge la sua relazione col figlio.

Ma il problema del “divenire” di Dio in certa cristologia contemporanea è molto più serio a causa del contrasto nel quale si pone col dogma calcedonese, per cui non riesce ad evitare l'eresia. Inoltre c'è da considerare che la negazione di un attributo divino porta con sé, almeno in linea di principio, la negazione di tutti gli altri, inquantoché essi sono tutti rigorosamente e logicamente connessi tra di loro, anche se di fatto quasi sempre il cristologo che nega qualche attributo, ne riconosce gli altri; ma ciò avviene a causa di una profonda incoerenza, perché infatti l'esigenza della logica richiede che, una volta negato un attributo, vengano compromessi tutti gli altri, sicché alla fine si ha la negazione completa di Dio e quindi l'ateismo.

Troppo lungo ed anche inutile sarebbe in questo articolo mostrare la connessione di tutti gli attributi della natura divina tra di loro, anche perché tale trattazione si trova già nella teologia di san Tommaso, specialmente nel trattato apposito della *Somma Teologica*. Mio intento è qui di limitarmi ad un saggio su qualche altro attributo strettamente legato a quello dell'immutabilità ed oggi particolarmente posto in crisi, come quello dell'impassibilità e dell'onnipotenza.

Indubbiamente bisogna distinguere, circa gli attributi divini, un linguaggio specu-

lativo, metafisico e scolastico, che li esprime con proprietà e precisione, ma secondo un livello scientifico non a tutti accessibile, da un linguaggio metaforico, immaginoso, narrativo, popolare, approssimativo ed antropomorfo, più frequente nella Sacra Scrittura, più facile ed alla portata di tutti, ma che può essere frainteso, perché improprio e che quindi all'occorrenza occorre spiegare in termini appropriati e scientifici per evitare incresciosi errori.

Il linguaggio del dogma ecclesiale è tradizionalmente una sapiente mediazione tra il linguaggio scientifico e quello popolare, così da possedere simultaneamente il pregio della precisione e della divulgabilità. Spesso tuttavia esso richiede di essere spiegato dal teologo o dal catechista.

Il difetto di certi teologi di oggi è quello di mancare di cultura metafisica e di rigore scientifico, con la conseguenza di far uso di un linguaggio spesso inadatto o inappropriato che si presta all'equivoco e ciò probabilmente o per un biblicismo letteralista o per una malintesa preoccupazione di pastoralità o per un malinteso intento di rendersi comprensibili, cosa che poi invece finisce per ottenere risultati controproducenti, generando in chi legge o ascolta gravi equivoci che sconfinano nell'eresia.

Tutti conoscono certe espressioni bibliche che presentano un Dio che passeggia nel giardino, che dal cielo guarda giù verso gli abitanti della terra, che vuole informarsi per vedere come vanno le cose, un Dio che ora è sveglio ora dorme, che si adira, manda una sciagura e che poi, ricevendo una riparazione, si placa, un Dio che minaccia e cambia atteggiamento quando vede il pentimento, che porta pazienza o attende il risultato di un'azione dell'uomo per intervenire, che compie una serie di azioni nella storia, che tratta e pattuisce con gli uomini come potrebbe fare un signore con i sudditi, che gioisce e si rattrista, che resta ferito ed offeso per i peccati degli uomini, che si nasconde e che compare, che prova il piacere che prova uno sposo per la sposa, che soffre e si commuove nel vedere le nostre miserie e via discorrendo.

Sono note inoltre, sin dal linguaggio dei Padri della Chiesa, tutte quelle espressioni basate sul principio della *communicatio idiomatum* in riferimento a Cristo, espressioni che ci parlano di un Dio che nasce, che è bambino, che si fa piccolo, che soffre, viene crocifisso e muore, un Dio che è figlio di Maria.

Purtroppo certi cristologi dimenticano questo principio che salvaguarda la distinzione delle nature, e parlano tranquillamente di una natura divina con attributi umani e per giunta miserabili, così come, in certe tendenze panteistiche, con la scusa della grazia, attribuiscono al cristiano ciò che è esclusivo di Dio, facendo delle tremende confusioni che portano alla dannazione anziché alla salvezza.

### 3. L'immutabilità

L'immutabilità divina ha un senso radicalmente ontologico, sul quale si basa la stessa condotta divina. Essa implica l'idea di stabilità, di robustezza, di perennità, di perseveranza, e quindi di saldo appoggio, di affidabilità, di fedeltà alle promesse. La costanza e la coerenza dell'agire dipendono dalla saldezza e dalla coerenza dell'essere.

Biblicamente Dio è la roccia robusta, inattaccabile ed indistruttibile, che vince le forze avverse e ad esse resiste restando se stessa nella sua identità, senza corrompersi o disgregarsi. È quella "roccia" sulla quale possiamo costruire la nostra casa, certi che essa non sarà abbattuta dalle tempeste o dai terremoti. Per questo l'immutabilità divina ispira fiducia, sicurezza, affidabilità. È forte difesa contro le forze ostili.

L'immutabilità divina è connessa con l'identità propria di Dio, il suo essere proprio ed inconfondibile, preciso, distinto e distinguibile da quello del mondo; Dio appare ai nostri occhi avvolto in una nube, ma in se stesso è chiarezza e distinzione.

Il mondo muta, Dio non muta; se Dio perdesse la propria identità e diventasse altro, non sarebbe più Lui, non sarebbe più Dio, perderebbe il proprio essere, non esisterebbe più: il che è evidentemente assurdo. L'immutabilità è quindi legata al suo *esse necessarium*: Dio non può non essere ciò che è e così com'è.

Se il contingente e il mutevole hanno già una loro identità e una loro necessità, per cui, come diceva Aristotele, nel momento in cui sono, non possono non essere, e quindi non possono non essere se stessi, pena la negazione del principio di identità, ben a maggior ragione è necessario ed identico a sé quell'ente, cioè Dio, la cui essenza è quella di essere, l'*ipsum esse* del quale parla san Tommaso, sulla base di Es 3,14.

L'immutabilità divina non ha nulla a che vedere, come alcuni credono, col conservatorismo, la rigidità, l'inerzia o la staticità della morte. *Semper idem* era il motto che il card. Ottaviani aveva nel suo stemma episcopale. Forte sostenitore delle dottrine tradizionali, quanto purtroppo fu frainteso questo suo motto dai criptomodernisti!

Alcuni fraintendono l'identità divina come se dovesse far pensare a una cosa morta o priva di vita. È vero che la vita, così come la conosciamo, comporta mutamento. Tuttavia, per concepire la dignità della vita divina, dobbiamo rinunciare all'idea del mutamento, che comporta un passaggio dalla potenza all'atto, un patire o un progredire, uno sviluppo o un regresso, un'evoluzione o un'involuzione, una

crescita e una decrescita, una generazione o una corruzione, un'alterazione ed un moto, tutte cose che non convengono alla perfezione divina.

Viceversa, come ho detto, l'immutabilità divina ha una base metafisica che fonda l'agire proprio di Dio. Essa dunque significa innanzitutto che Dio non può passare dalla potenza all'atto, perché è puro atto d'essere, senza alcuna potenzialità. In Dio tutto il possibile è attuato. Si può parlare, certo, di un "divenire" di Dio, come ho detto sopra, che non compromette la sua immutabilità, ma se per divenire si intende mutazione o cambiamento, ebbene Dio non può divenire nulla che Egli non sia già, perché nulla gli manca.

Immutabilità divina vuol dire che Dio non può aumentare; non gli si può aggiungere nulla; non può diventare più grande di quanto Egli non sia già; Egli è, per esprimerci con sant'Anselmo, *id quo nihil maius cogitari potest*. Si esprime questo attributo dicendo che Egli è infinito. Nulla prima di Lui: è causa prima, *primum ens*. Nulla al di là di Lui: è fine ultimo. Nulla prima o dopo di Lui: Egli è l'Eterno. Nulla meglio di Lui: è il sommo bene. Nulla in Lui c'è da migliorare: Egli è perfettissimo. Nulla più alto di Lui: Egli è l'Altissimo, è il *summum ens*. Nulla più reale di Lui: *ens realissimum*, come lo chiamava anche Kant.

Immutabilità divina vuol dire anche che Dio non può diminuire, non può mancare di nulla, nulla gli si può togliere; se l'offendere è un togliere qualcosa a qualcuno, Egli non può propriamente essere offeso da nessuno; di nulla Egli ha bisogno, nulla propriamente gli si deve o gli si può dare. Dio è incorruttibile ed immortale.

L'immutabilità è legata all'incorruttibilità, all'impassibilità, all'invulnerabilità, all'immortalità, all'eternità, alla perenne identità. Dio non conosce alterazione: è sempre identico a se stesso. L'impassibilità è legata altresì alla sua semplicità, connessa a sua volta col suo essere atto puro. Infatti Dio, come si è detto, non è composto di potenza ed atto. Ora il principio della passibilità è la potenzialità, la quale è un soggetto che può essere privato del suo atto, e in ciò consiste il principio di ciò che in un ente può costituire imperfezione, corruzione, sofferenza, fino alla morte stessa.

La corruzione comporta una scomposizione, una dissoluzione; ma Egli è assolutamente semplice e quindi non può andar soggetto a questi mali. Da qui l'impassibilità divina. Dunque la mancanza di potenzialità spiega tanto l'immutabilità quanto l'impassibilità.

L'immutabilità nella creatura può comportare a lungo andare qualcosa di noioso, di stancante, di monotono, di mummificato, perché per sua natura la creatura cambia ed ha bisogno di rinnovarsi. Non così per Dio: la sua immutabilità è ricchezza e novità inesauribili per i beati che ne contemplan l'essenza.

L'immutabilità nel senso metafisico comporta conseguenze nell'agire di Dio. Dio

non è un soggetto come noi che ora agisce, ora non agisce, ora agisce in un modo ora in un altro, ora di più ora di meno, in una molteplicità spaziotemporale. No, l'agire di Dio è il suo stesso essere necessario e immutabile. Il che non vuol dire che Dio non agisca liberamente, non faccia quello che vuole quando e come vuole. Ma questa verità va considerata e misurata non in relazione all'essere divino, ma in relazione agli effetti creati del suo agire.

In Dio non c'è successione di atti o di eventi, non c'è storia, come in qualunque ente finito. Questo va detto con fermezza, senza paura di scandalizzare gli storicisti. Gli "interventi" di Dio nella storia, dei quali parla la Bibbia, vanno intesi propriamente come una successione di fatti del mondo, ognuno di essi causati da Dio, il quale li causa tutti con un unico atto, un'unica Azione, che è la sua stessa essenza e il suo essere sussistente.

Come Dio non si muove nello spazio, così non è sottomesso al tempo, ma domina l'uno e l'altro, perché sono sue creature. Dio, restando identico a se stesso, entra nella storia, ha tutta la storia presente a Se stesso, ne è il creatore, muove tutta la storia, ma è al di sopra della storia e tutta la domina con la sua onnipotenza e la sua provvidenza.

Dio muove tutto, ma non è mosso da nessuno né dall'esterno né dall'interno di sé, nel senso che non c'è in Dio, essere semplicissimo, come c'è in ogni creatura, una parte interna al soggetto che ne muove un'altra pure interna al soggetto.

Anche in tal senso Dio non diviene, non muta. Egli è il Motore immobile, muove tutto senza essere mosso da nessuno. Possiamo dire che "si muove" solo metaforicamente, perché con questa immagine noi esprimiamo la proprietà del vivente così come lo conosciamo, nella sua azione "immanente". Tuttavia Dio vive, anzi è il Vivente per eccellenza, senza muoversi, ossia senza attuare qualcosa in Se stesso che non sia già attuato. Egli invece attua ogni altro ente.

L'immutabilità non ci proibisce di vedere in Dio, analogicamente a quanto avviene in noi, i moti dello spirito: la riflessione, l'esultanza, il lampo dell'intuizione, lo slancio dell'amore, l'attesa paziente e l'intervento tempestivo. Ma qui usciamo già dalla visione appropriata per indulgere alla metafora, certo lecita e necessaria, ma che occorre però dosare con parsimonia, per evitare il rischio che la mitologia prevalga sulla teologia.

L'immutabilità metafisica è il fondamento e la ragione delle più belle virtù divine: la sua affidabilità, la sua fedeltà, la sua sincerità, la sua lealtà, l'onestà, la giustizia, la coerenza, la costanza e limpidezza del suo agire, senza doppiezze e senza furbizie, ma nella luce e nell'intelligibilità di ciò che compie, espressione di un amore e di una misericordia senza limiti. Il *fair play* di Dio, come dicono gli inglesi.

Il riflesso pratico dell'immutabilità ontologica è in modo speciale la *fedeltà* di Dio alla parola data, alle promesse, all'alleanza. Dio, dice la Scrittura, "si ricorda sempre della sua alleanza". L'incostanza, la mutabilità, la doppiezza, l'infedeltà sono invece da parte degli uomini. Attribuire a Dio questa mutevolezza è grave offesa fatta a Dio. In tal senso santa Teresa di Gesù diceva: «Dios no se muda».

E come l'immutabilità divina è ammissibile da una gnoseologia realista che sappia apprezzare l'essenza delle cose, così chi non comprende il valore dell'immutabilità divina è infetto da una falsa gnoseologia.

#### 4. Le radici gnoseologiche della negazione dell'immutabilità divina

Come sappiamo, c'è un legame tra come concepiamo il conoscere e come concepiamo il suo oggetto. La concezione mobilistica del reale, che da Eraclito va fino ad Hegel, allo storicismo, a Darwin, a Nietzsche, a Croce, a Gentile, all'esistenzialismo e ad Heidegger e a larga parte della cultura moderna, ha il suo corrispettivo e in certo modo la sua causa nel modo stesso col quale si concepisce la conoscenza umana ed in particolare s'intende la natura del concetto.

La metafisica mobilistica suppone un modo di intendere il concetto che esclude la possibilità che la ragione umana percepisca nella realtà un'essenza *universale indipendente dallo spazio e dal tempo* o, in altre parole, comporta la *negazione del potere astrattivo del pensiero*: la mente umana non coglie nel reale un'essenza universale astraendo dallo spaziotempo, ovvero dall'individuo concreto, e quindi un'essenza immutabile, atteso che il tempo comporta la mutabilità di ciò che è nel tempo. In altre parole, non si riesce a vedere la superiorità della conoscenza umana su quella animale, giacché quella viene ridotta a questa, incapace per sua natura di astrarre l'universale dal particolare.

Si tratta della concezione empiristico-occamistica della conoscenza. In essa c'è l'istanza indubbiamente valida di cogliere l'esistente: si tratta di un'esigenza indubbiamente realistica; ma poi manca la consapevolezza che la mente può cogliere nel concreto un'essenza, la quale, astraendo dai dati individuali, si presenta, nella mente, come universale e quindi immutabile, perché libera dallo spaziotempo nel quale l'individuo concreto esistente è immerso.

L'essenza *singola* reale materiale certo evolve; ma l'essenza *specificata* incarnata in quell'essenza singola non evolve e quindi può esser l'oggetto di un sapere necessa-

rio, stabile ed immutabile, che è appunto, come già aveva capito Aristotele, la scienza, compresa la teologia. È il sapere storico o l'intuizione poetica e non la scienza che segue l'evolversi del singolo, si tratti della persona o dell'evento.

Nell'occamismo invece c'è la paura che l'operazione astrattiva non immerga nel reale, non consenta un *intus-legere*, ma al contrario faccia evadere dal reale in un mondo di vuote astrazioni inventate dalla mente con l'illusione che queste astrazioni riflettano ciò che c'è nella realtà, la quale è solo concretezza, solo storia.

Qual è il difetto proprio dell'occamismo? Il non capire che l'essenza dell'ente concreto non è un'astrazione della mente e tanto meno è un "nome", ma è proprio ciò che c'è di più reale nel concreto, ancor più della sua stessa concretezza, almeno per quanto la nostra mente, incapace di cogliere l'intelligibilità dell'individuo, può capire del reale.

Ockham, come ancora Duns Scoto, crede che la nostra mente possa intuire immediatamente l'intelligibilità dell'individuo (la famosa *haecceitas*), con l'aggravante che, se almeno Scoto manteneva il fondamento reale dell'*haecceitas* con la sua *distinctio formalis ex natura rei* e quindi l'universalità oggettiva dell'essenza dell'ente reale, Ockham peggiora la situazione sostenendo ad un tempo la possibilità di intuire intellegibilmente l'individuo, ma senza astrarre da esso alcuna essenza universale, per cui l'universalità si riduce ad essere, come è noto, a nient'altro che un nome col quale designiamo una collezione di individui simili percepiti dall'esperienza. Già qui Hume non è molto lontano.

Ockham è ancora realista, ma è evidente come la sua gnoseologia comprometta la possibilità da parte della mente umana di percepire l'immutabile universale oggettivo, giacché per lui la nostra intelligenza si ferma a cogliere l'individuo mutevole. Siamo già a quel "fenomenismo", fratello gemello dello storicismo, che sarà condannato da san Pio X. E ciò peraltro comporta evidentemente una metafisica mobilistica: l'ente è solo l'ente mutevole o, come dirà la cultura moderna, l'ente "storico", in divenire o in evoluzione. È impossibile una vera astrazione e sarebbe stolto il tentativo di attuarla: per essere nella verità, che è sempre concreta, occorre sempre pensare l'essenza nell'individuo, nella storia, nel divenire.

L'intelletto non riesce più ad unificare il molteplice, perché nella stessa realtà non c'è nessuna unità, ossia nessuna universalità (*unum in multis*): ecco allora nascere una visione discontinua dello sviluppo storico ed una visione meramente episodica e parcellizzata del reale, risultante da un ammasso caotico e casuale di elementi, tra i quali è impossibile operare una sintesi o che è impossibile ordinare in un sistema. Nella condotta umana esplode l'egoismo, il sensualismo, l'individualismo, la violenza e l'anarchia.

La metafisica del divenire sarà raccolta da Hegel con un'ulteriore aggravante, ben nota, e cioè che il divenire implica la negazione del principio di non contraddizione, per cui, per concepire adeguatamente il divenire in sé contraddittorio ("dialettico"), bisogna che i concetti stessi si contraddicano e si evolvano proprio mediante la contraddizione. La storia non procede per evoluzione, ma per contraddizione.

I concetti, come dice Hegel, non devono irrigidirsi, ma fluidificarsi, perché per loro natura sono «fluidi», tutti i concetti, «l'uno passa nel suo opposto», compresi quelli teologici, perché Dio stesso è Storia, è Divenire, ed allora la verità su Dio non può essere a sua volta altro che divenire e mutamento. Dio perde la sua identità e diventa una *coincidentia oppositorum*. In Lui si identificano l'essere e il non-essere, il vero e il falso, il bene e il male, la vita e la morte.

Questo metodo di fluidificare i concetti per Hegel è segno della vera attitudine "speculativa", è segno di vera intelligenza, è un'arte sottile che occorre imparare con l'esercizio della dialettica, ed è il vero modo di cogliere il vero.

La gnoseologia modernista condannata da san Pio X, non sarà altro che una ripresa della gnoseologia hegeliana, anche se la famosa *Pascendi* punta più l'attenzione su Kant che su Hegel. Ma gli storici della filosofia sanno bene che Kant è un passaggio obbligato, attraverso Hume, per collegare Ockham con Hegel.

Sulla base di questa gnoseologia sorge la concezione modernista del "progresso" teologico. Stante la convinzione che anche i concetti evolvono al modo hegeliano, il progresso non può avvenire altro che per continue "rotture" e contraddizioni. L'argomento della contraddizione, quindi, ben lungi da essere un mezzo di confutazione, è una prova della verità.

La "fede" è vera appunto perché contraddice la ragione, perché è "scandalo" per la ragione, come già pensava Lutero, il cui occamismo, se ancora non introduceva il metodo della contraddizione in gnoseologia, come farà lo stesso Lutero (con la sua teoria del *sub contraria specie*, Dio = diavolo), tuttavia lo aveva già introdotto in morale, con la sua dottrina della "libertà" divina, per la quale, se Dio volesse, potrebbe render lecito anche l'omicidio e l'adulterio. Dio poteva anche considerarlo giusto il peccatore che restava nel peccato, poteva salvare anche chi non si pente. Da qui prese lo spunto Lutero per la sua teoria della giustificazione.

La mutabilità è il presupposto della passibilità, e questa a sua volta è la porta d'ingresso della sofferenza in Dio. Ma chi soffre non può evidentemente essere onnipotente, altrimenti annullerebbe ogni insulto nemico. Come un processo a catena, ecco allora la passibilità trascinare con sé la "debolezza" di Dio, il Dio "sconfitto", sul quale ha insistito particolarmente in questi ultimi anni Sergio Quinzio.

## 5. L'impassibilità

In tal modo la cristologia modernista attuale ha assunto largamente la concezione hegeliana non solo dell'Incarnazione, comportante la mutabilità divina, ma anche, di conseguenza, quella della Redenzione<sup>4</sup>, comportante la passibilità della natura divina.

Indubbiamente nel linguaggio corrente e popolare l'“impassibilità” non pare una qualità raccomandabile. Possiamo infatti sentir raccontare cose come queste: «Al-l'annuncio della morte di suo padre, Carlo è rimasto impassibile». Ci vien fatto subito di commentare: Che cuore indurito! Ma non è certo questo che dobbiamo intendere con l'attributo divino dell'impassibilità, che potremmo esprimere anche con altri termini, meno soggetti all'equivoco, anche se non del tutto sinonimi, come “invulnerabilità”, “incorruttibilità”, “inviolabilità”, “imperturbabilità”.

Il termine teologico non ha nulla a che vedere con una non so quale insensibilità, freddezza, mancanza di compassione o di misericordia o cose del genere. Esso invece va preso nel suo senso etimologico come “non-esser-soggetto-al-patire”, non poter soffrire, nel senso di non-poter-ricover-danno. Ma ancora così non va bene ai cristologi doloristi, che vorrebbero vedere in Dio e, per alcuni, in ognuna delle Persone della SS. Trinità, una vera e propria sofferenza: sofferenza del Padre, sofferenza del Figlio, sofferenza dello Spirito Santo. Ma non si rischia di cadere nel ridicolo?

È un sintomo preoccupante del bassissimo livello speculativo del quale oggi soffrono gli stessi istituti accademici della Chiesa, il fatto di come illustri e per altri versi qualificati cristologi, si lasciano confondere dal suddetto significato popolare (nel suo genere del tutto legittimo) del termine “impassibilità”, “impassibile”, nella totale ignoranza del suo significato teologico e, quel che è più grave, senza tener in alcun conto che l'idea di un soffrire in Dio è stata molte volte condannata come eretica della Chiesa<sup>5</sup>.

Forse qualcuno si potrebbe chiedere come mai questo attributo divino così importante, oggi spesso apertamente, clamorosamente e diciamo pure scandalosamente negato da cristologi di grido, non compare nella sistemazione degli attributi divini fatta dall'Aquinate della *Somma Teologica*. Ricordo che, quando negli anni '90 del

<sup>4</sup> Vedi *Cristo in Hegel e S. Tommaso*, un mio corso scolastico inedito presso lo Studio Teologico Accademico Bolognese (S.T.A.B.) di Bologna, 1996, inserito in [www.arpat.org](http://www.arpat.org), rubrica “studi”.

<sup>5</sup> Rimando qui alla documentazione da me fornita nel mio studio *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas* (aprile 1995) 111-167.

secolo scorso, cominciai ad avvertire la gravità della questione, pensai di consultare il famoso e grandioso *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sperando di trovar della luce, e come rimasi sorpreso e deluso nel constatare che *non esiste neppure la voce "Impassibilità divina"*.

Come mai tutto ciò? La spiegazione mi pare ovvia: tale attributo era talmente chiaro ed evidente da secoli, soprattutto considerando le numerose condanne della Chiesa, che appariva inutile parlare di una cosa chiara per tutti, almeno in campo cattolico, a cominciare dai ragazzi del catechismo.

Notai poi che lo stesso Magistero della Chiesa, che sin dai primi secoli aveva condannato il teopaschismo, già dal sec. XVIII aveva smesso di tornare sull'argomento. Ciò, come si sa, risponde alla tradizione pastorale della Chiesa. Quando una verità di fede è pacifica nel popolo di Dio, la Chiesa non sente il bisogno di insegnarla con particolare solennità, tanto più se non ci sono eresie contrarie. Ma la Chiesa interviene, con vari gradi di autorevolezza ed energia, quando la verità di fede è messa in pericolo dagli eretici e l'eresia tende a prender piede nel popolo di Dio. Questo è stato il caso dell'attributo dell'impassibilità; negato per parecchi secoli, il Magistero è intervenuto sinché l'eresia non ha taciuto. Di conseguenza, anche la Chiesa stessa ha opportunamente taciuto. Ma oggi che l'eresia è ricomparsa e purtroppo persino tra teologi cattolici, sembra più che opportuno ed urgente ricordare le condanne del passato e soprattutto spiegare il senso di questo attributo.

Ci si potrebbe anche chiedere: come mai il ritorno di questa eresia? Le cause a mio parere sono due: la prima è la carenza di acribia metafisica diffusa in certi ambienti accademici cattolici. Infatti è impossibile comprendere il senso degli attributi divini e la loro logica interconnessione senza un'adeguata formazione metafisica ed un rigoroso esercizio della logica, possibilmente, come raccomanda la Chiesa da secoli ed ancora col Concilio Vaticano II, alla scuola dell'Aquinate<sup>6</sup>.

La seconda causa è un malinteso ecumenismo con i protestanti e in generale è un confronto sbagliato col pensiero moderno, quindi un fraintendimento di ciò che ha voluto il Concilio Vaticano II su questi delicati argomenti. È successo infatti che certi cristologi cattolici, invece di correggere gli errori protestanti (e la cristologia dolorista esiste tra i protestanti almeno da tre secoli), sono rimasti da essi infetti, non si riesce a capire con quali prospettive o con quali speranze.

Ora la cosa che bisogna dire a chiare lettere, riprendendo l'insegnamento dog-

<sup>6</sup> Un certa retorica pseudomistica e dolciastra del «mistero» divino ineffabile, che è «al di sopra dei nostri concetti», sa tanto a volte di un'escusa per esentarsi da quella che Hegel chiamava la «fatica del concetto».

matico perenne della Chiesa, è che propriamente *Dio non soffre; non può soffrire*. Pensare che Dio possa soffrire non vuol dire assolutamente pensare il “Dio di Cristo”; ma vuol dire semplicemente *falsificare l'idea di Dio e negare Dio*.

La sofferenza infatti comporta una imperfezione, una privazione, una perdita, una mancanza, un disordine, una decomposizione, un contrasto interiore. La sofferenza è una sventura, un malanno, una disgrazia, ripugna a qualunque esistenza sana e normale. Ora nulla di tutto ciò può capitare a Dio, perfezione assoluta, beatitudine eterna ed infinita, norma assoluta di tutto ciò che è retto e sano. Egli tuttavia sa benissimo, infinitamente meglio di noi, con la sua infinita intelligenza, che cosa è la sofferenza.

Diciamo, metaforicamente, che ne ha “pietà”, ne ha “compassione”, che “s’internerisce”, che si “commuove”, che “ha viscere materne” (*rahamim*, per esprimerci con la Bibbia), che ha *cuore per il misero* – misericordia –, ma con tutto ciò, come spiega san Tommaso, intendiamo dire soltanto, niente di più ma anche niente di meno, che Egli ha la volontà e il potere di «sollevare l'indigente dalla polvere per farlo sedere tra i principi» (Sal 113,7-8).

Qui giocano la bontà, la pietà e l'onnipotenza, le quali sono il presupposto della misericordia, come del resto anche della giustizia, con la quale Dio «rovescia i potenti dai troni ed innalza i miseri». L'uccisione degli oppressori di Israele è per Israele segno della misericordia divina, che quindi non può essere scissa dalla giustizia punitrice, contrariamente a quanto oggi pensano i buonisti.

La misericordia non richiede necessariamente che il misericordioso sia sofferente o soffra di ciò stesso di cui soffre la persona da lui assistita. È vero che san Paolo dice «soffrite con chi soffre», ma l'Apostolo si riferisce evidentemente a noi creature passibili, capaci di soffrire. Allora in questo caso la misericordia umana comporta effettivamente un partecipare emotivamente alla sofferenza del sofferente.

Tuttavia, se riflettiamo lucidamente senza lasciarci trascinare dal sentimentalismo, ci accorgeremo che la misericordia non richiede affatto necessariamente che si soffra col sofferente. Il medico che cura il malato di cancro non ha bisogno di essere anche lui malato di cancro, ma anzi dev'essere perfettamente lucido e sano proprio per curare bene il malato. Deve semmai sapere bene, ma intellettualmente, scientificamente, che cosa il malato soffre. Similmente, come abbiamo visto sopra, si deve dire della misericordia divina.

Dio, come ho accennato sopra, sa che cosa è la sofferenza infinitamente meglio di noi con un atto semplicissimo del suo intelletto infinito. E questo ci deve bastare – e ne avanza – per non sentirci, nel momento della sofferenza, un Dio “lontano” che non sa cosa vuol dire il soffrire. In questo senso dobbiamo esser certissimi che Dio è

*coinvolto* nella nostra sofferenza, è *con noi*, e questo suscita la sua misericordia e la sua volontà potente di liberarci<sup>7</sup>.

La sofferenza come tale non è un bene, ma un male; non è un pregio ma un difetto. Per questo non può essere assolutamente attribuita alla natura divina, somma perfezione e somma beatitudine. Se il cristiano ama la sofferenza, non la ama per se stessa, ma in quanto fatta propria da Cristo come uomo, il quale, in quanto Dio, ha il potere di trasformarla in mezzo di espiazione e di salvezza e quindi in ultima analisi, di vittoria sulla sofferenza.

Ma la *sofferenza da sola non produce niente e non serve a niente*. Diciamo pure che la sofferenza come tale non va amata, ma odiata e, per quanto possibile, alleviata o soppressa. Altrimenti, a che scopo l'arte medica? L'amore cristiano per la sofferenza non c'entra col masochismo o l'autolesionismo, anche se in passato una visione dualistica e pessimistica della corporeità ha consentito un certo ascetismo morboso non conforme alla vera ascetica cristiana.

La grossa stortura di un certo cristianesimo dolorista è l'idea che la guarigione dalla sofferenza venga *sic et simpliciter* dalla stessa sofferenza. Da qui l'idea del Dio sofferente. C'è tuttavia qui una parte di verità, come in ogni errore, ma il guaio è che non c'è tutta la verità: per il cristiano la sofferenza si guarisce dalla sofferenza, ma *non in quanto sofferenza*, ma in quanto è sofferenza di un uomo il quale è *Dio, il quale non soffre*. In ultima analisi la vittoria sulla sofferenza viene da un Dio che non soffre, sia pure per mezzo della croce di Cristo.

Se poi la sofferenza dovesse essere un attributo divino, allora essa dovrebbe esistere anche in paradiso. Qui è chiara e netta l'opposizione tra la tesi ortodossa e quella eretica: la prima dice che Dio salva *perché non soffre*, la seconda, che *salva perché soffre*.

Non bisogna trasformare il mistero cristiano della Redenzione in un assurdo che finisce con l'essere un'offesa a Dio creatore della ragione. In questo mistero infatti resta un principio razionale indiscutibile, ossia che non è la sofferenza ma la salute, la bellezza, la vitalità, il piacere e la forza (divine, ed anche umane) che allontanano e vincono la sofferenza. Questa è l'istanza valida di Nietzsche, il quale però non aveva capito nulla della sofferenza redentrice, forse per una cattiva presentazione, di marca dolorista, che gli era stata fatta.

Tuttavia – e questo bisogna pur dirlo – metaforicamente non è proibito parlare con cautela di un Dio che “soffre”. Così si può forse parlare di un Dio Padre che soffre

<sup>7</sup> In tal senso l'*apàtheia* stoica, espediente per non avere seccature, è cosa ben diversa dall'impassibilità misericordiosa del Dio, che si prende a cuore con tenerissimo amore delle sofferenze di ogni creatura.

per la morte del Figlio, però dobbiamo ricordare che la Chiesa ha condannato a suo tempo i “patripassiani”, così come ha condannato il “teopaschismo”. Resta sempre il fatto che la sofferenza in senso proprio è incompatibile con la perfezione e la beatitudine divine, fondate a loro volta metafisicamente sull'essenza divina come atto puro di essere e quindi essere semplicissimo, privo di potenzialità. Nulla vieta di parlare di un Dio che soffre in Cristo usando la *communicatio idiomatum*.

Ciò vuol dire che il peccato propriamente non “offende” Dio, anche se si tratta di un'espressione tradizionale. Essa è perfettamente legittima, ma in senso metaforico, sulla base di quanto avviene quando noi commettiamo un peccato, per esempio di ingiustizia, nei confronti del prossimo. Il prossimo può essere derubato, disonorato, ferito, ucciso. Tutto ciò propriamente è impensabile per quanto riguarda i nostri rapporti con Dio. Quando pecciamo contro di Lui, non facciamo che offendere noi stessi. E se diciamo che Dio “ci castiga”, siamo noi stessi che ci tiriamo addosso le conseguenze penali e penose del peccato commesso.

Così similmente Dio propriamente non ha bisogno di essere “compensato” per il peccato commesso contro di Lui. Non ha perso nulla che Gli si debba restituire. Non riceve un danno che debba essere riparato. Non deve riottenere quanto aveva perduto. Non deve riscuotere un debito contratto nei suoi confronti. Non deve essere consolato di un dolore che gli è stato arrecato. Non deve essere placato per un affronto che gli è stato fatto.

Abbiamo qui una serie di espressioni metaforiche relative all'opera della Redenzione, indubbiamente fondate sullo stesso linguaggio biblico. E lo stesso concetto di Redenzione indubbiamente è metaforico<sup>8</sup>. Tuttavia gran parte di queste espressioni entrano nello stesso dogma della Redenzione e non potrebbero essere negate senza compromettere il significato stesso del dogma. Esse vanno invece messe in relazione col significato proprio del dogma.

Che cosa è stata allora propriamente la Redenzione? Che cosa propriamente ha fatto Cristo per salvarci e per riconciliarci col Padre? Egli ha compiuto, come sommo sacerdote della Nuova Alleanza, il *sacrificio culturale di se stesso in espiazione dei nostri peccati*. Questa è stata *propriamente* l'azione compiuta da Cristo per la nostra salvezza: un *atto sacerdotale di culto religioso sofferente ed espiativo per la remissione dei peccati*. Ecco perché chi nega questo aspetto è formalmente eretico.

In tal modo Cristo, come dice il Concilio di Trento, «con la sua santissima passione» *satisfecit pro nobis*, ha soddisfatto per noi, a nostro vantaggio e al nostro

---

<sup>8</sup> Sottende una transazione in denaro, un “riscatto”, oppure un “ri-comprare”.

posto alla giustizia del Padre (soddisfazione vicaria), ottenendoci la sua misericordia e mettendoci in grado a nostra volta di soddisfare per noi e per il prossimo in vista della remissione dei peccati. Cristo ha compiuto presso il Padre un'opera di giustizia con la quale ci ha ottenuto misericordia.

E noi, per salvarci, dobbiamo partecipare a questa stessa opera – ecco la liturgia –, pentiti dei nostri peccati ed invocando la grazia del perdono. Siamo salvati gratuitamente, per grazia e non in forza di opere da noi compiute; ma ciò non toglie che la stessa grazia del perdono ci consente di operare la nostra salvezza.

Lutero ha capito in qualche modo la funzione della grazia; non ha capito quella delle opere, mettendo la seconda falsamente in opposizione con la prima. È ovvio, come dice Paolo, che non possiamo meritare o acquistare con le opere ciò che riceviamo gratis, altrimenti non è più gratis. Ma noi riceviamo gratis proprio quella grazia che ci permette di operare ed acquistare meriti per la nostra salvezza.

## 6. Il crollo dell'onnipotenza

Il Dio che soffre evidentemente non può essere onnipotente. Dopo la propaganda del Dio mutevole e sofferente degli anni '70-'80-'90, ecco a questo punto aprirsi il terzo millennio – e c'era da aspettarselo – con la teologia del Dio “debole” e disgraziato, conseguenza del pensiero debole e della tendenza nichilistica del postmoderno. Questa visione è presentata ampiamente nel libro di Josè Castillo *Dio e la nostra felicità*<sup>9</sup>.

Qui l'onnipotenza – considerata come «deviazione dal Dio di Gesù» (p. 224) – è addirittura confusa con la prepotenza (p. 245) e l'«aggressività» (p. 242) e si pretende di far risalire l'autoritarismo e la severità dell'autorità ecclesiastica, soprattutto papale, del passato – faziosamente mostrata a tinte troppo forti ed addirittura odiose – ad una concezione di Dio visto come una specie di un duro padre-padrone protettore e propulsore di tutti coloro che sono assetati di potere e sono desiderosi di comandare sugli altri, «un Dio – come si esprime Castillo (p. 248) – nel cui nome e con la cui autorità si sono commesse e sicuramente continuano a commettersi tante aggressioni contro la vita umana» (*ibid.*)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cittadella Editrice, Assisi 2008.

<sup>10</sup> Anche i crimini di Stalin? Anche i milioni di aborti?

L'«Onnipotente – dice Castillo (p. 279) – è la proiezione, in linea ascendente, dei nostri desideri umani d'onnipotenza, per cui considerare Dio come “onnipotente” sarebbe addirittura effetto della tentazione diabolica genesiaca “sarete come dèi”» (*ibid.*). Ed aggiunge con una conclusione perfettamente illogica: «se Dio è effettivamente così, questo Dio è l'origine di tutto il bene che v'è nel mondo. Ma parimenti è anche l'origine di tutto il male che noi mortali dobbiamo sopportare» (*ibid.*).

Secondo il logoro quanto ingannevole schema ormai in uso da decenni nel modernismo alla Hans Küng, il Concilio Vaticano II avrebbe bensì rotto con questo regime tirannico, vergognoso ed antievangélico, avrebbe superato questa teologia del Dio “onnipotente” col sostituirla col Dio debole e sofferente – il “Dio degli oppressi” –, col Dio della misericordia e del perdono che salva senza nessuna espiazione o riparazione, ma, ahimè – al dire di Castillo<sup>11</sup> – anche il papato attuale si direbbe che è come il lupo che ha perso il pelo ma non il vizio!

Castillo si trova poi impantanato nella grave questione, continuamente riemergente, di come conciliare il Dio “buono” e “misericordioso” con la sofferenza e l'ingiustizia presente nel mondo. Non vuol rinunciare alla bontà di Dio, ma siccome non capisce neanche il dogma della sofferenza espiatrice e neppure comprende che Dio è misericordioso proprio perché è onnipotente, non gli resta altra strada che concepire un Dio disgraziato tra i disgraziati, «che si fonde con l'umano» disgraziato (p. 253), un Dio “buono” ma impotente, prendendo così una strada assai pericolosa, la quale, alla fine, confondendo attributi divini con attributi umani, dovrebbe condurlo logicamente a sostenere, come hanno fatto altri che l'hanno imboccata, che Dio stesso è connivente col male del mondo. Egli non giunge a questo, ma solo per un'incoerenza dettata senza dubbio da un sussulto di coscienza cristiana.

Infatti, egli dice col solito argomento che dimostra che egli non ha compreso nulla dell'opera redentrice, che se Dio fosse onnipotente oltre che buono, non permetterebbe il male nel mondo. Ma siccome nel mondo c'è il male, Dio è buono ma impotente. Castillo dichiara *apertis verbis* «l'impossibilità di conciliare l'infinito potere con l'infinita bontà di Dio» (p. 281). Infatti, se Dio fosse onnipotente, bisognerebbe dire che non è buono, poiché permette il male. Dunque se è buono, non è onnipotente e se è onnipotente non è buono. Tra i due termini di questa falsa alternativa, Castillo sceglie la prima, ma è evidente che il concetto di Dio svanisce e non resta altro che l'uomo con i suoi mali di colpa e di pena, il quale alla fin fine, a quanto sembra, tocca di arrangiarsi.

---

<sup>11</sup> Da notare che nella presentazione del libro si dice che Castillo ha insegnato all'Università Gregoriana di Roma ed all'Università Pontificia Comillas di Madrid. Si vede che ha saputo resistere bene all'autoritarismo del Papa.

Il Dio debole di Castillo, dal canto suo, condotto alle estreme conseguenze, dovrebbe condurre all'ateismo. Ma il dramma non si conclude in modo così tragico e sconsolante: Castillo si considera cristiano e non intende rinunciare a Dio, anzi al Dio, come suggerisce il titolo del libro, che procura all'uomo la sua felicità. A questo punto si deve riconoscere che l'Autore concepisce rettamente la felicità umana, non nel senso rigorista e dualista, di estrazione platonica, come mera felicità dell'anima e liberazione dal carcere del corpo, ma come perfezione e di anima e di corpo, secondo l'autentico insegnamento biblico, messo in luce dal Concilio.

Nel contempo però Castillo, dopo aver degradato Dio al livello della miseria umana, sempre a causa della confusione delle nature divina ed umana, capovolge il discorso, per cui «l'Incondizionato e la Suprema Realtà coincidono con la felicità della vita» (p. 259), ed abbiamo l'impressione che questa volta, invece ad esser Dio che si abbassa nell'umano sofferente, è l'uomo felice che si innalza alla divinità.

Ma Castillo non intende neppure nel contempo rinunciare alla croce di Cristo, che procura la salvezza e la felicità. Ma come un Dio che nega se stesso, un Dio miserabile e impotente può procurare la salvezza? Qui interviene, senza nominare Hegel, l'*escamotage* hegeliano, il «magico potere del negativo», come dice lo stesso Hegel: ecco che per un colpo di scena impensabile e paradossale, in Cristo la *debolezza diventa forza*, la sofferenza diventa gioia, la schiavitù diventa libertà, la morte diventa vita, il peccato diventa grazia.

Ma come avviene questo prodigio? Perché Dio è onnipotente e non soffre? Tutt'altro! Proprio perché Dio è debole e sofferente! Qui è evidente la confusione eutichiana ed hegeliana fra le due nature: Cristo è debole non solo come uomo ma anche come Dio, soffre non solo come uomo ma anche come Dio.

Abbiamo qui, per esprimerci con Castillo, «la stoltezza irrazionale dell'impotente Dio crocifisso» (p. 281). Certo il colmo dell'irrazionalità, ma che, proprio per questo, è la negazione totale della verità cristiana. Mentre Castillo rifiuta come impossibile la conciliazione della bontà con l'onnipotenza, senza accorgersi invece che è possibile conciliarle, qui l'assoluta impossibilità di mettere d'accordo debolezza ed onnipotenza non lo turba più di tanto.

Siccome dunque Dio, nonostante tutto (non si sa come, data la lacerante contraddizione), non perde la sua potenza – Castillo sa parlare molto bene anche di un'«onnipotenza dell'Amore» –, ecco che l'uomo alla fine si salva per la potenza di Dio. Ma attraverso quali contorsioni! Per mezzo di quale inestricabile confusione! A prezzo di quale intimo contrasto di Dio con se stesso! Il Dio di Castillo è un Dio impossibile «per la contraddizione che no'l consente». È un Dio che ripugna alla ragione e alla fede.

## 7. Ricostruiamo la teologia

Quando in teologia manca la metafisica e il ragionare rigoroso e lineare, non c'è da aspettarsi nulla di buono, se non degli inestricabili grovigli di contraddizioni o quelle «favole da vecchierelle» delle quali parla san Pietro, mostrando peraltro poco rispetto per quelle nonne le quali insegnano ai nipotini le prime nozioni del catechismo che saranno poi derise e accantonate dalla dotta teologia modernista di certi seminari o centri teologici, con risultati che non tarderanno a farsi sentire in tutti i campi della vita morale personale comunitaria, ecclesiale e civile.

Il Sommo Pontefice ha ricordato più volte il valore dell'immutabilità divina<sup>12</sup>: opportuni e providenziali interventi, che dovrebbero essere sviluppati in una trattazione ampia, motivata e dettagliata, in connessione con gli altri attributi divini che oggi vengono disinvoltamente negati, convinti di fare ecumenismo o di dialogare col pensiero moderno o di mostrarsi aggiornati o di realizzare le direttive del Vaticano II.

Il Papa ci ha anche ricordato in più occasioni l'importanza di un sano uso della ragione nel far teologia, nonché il fondamentale apporto della più alta sapienza greca alla formazione della teologia cattolica e dello stesso dogma della Chiesa. Pertanto le stantie preoccupazioni protestanti che attributi come quello dell'immutabilità, dell'impassibilità e dell'onnipotenza rappresentino una contaminazione greca del messaggio biblico e non rappresentino il «Dio di Gesù Cristo», è del tutto inconsistente<sup>13</sup>.

Indubbiamente si tratta di accogliere il pensiero greco non in modo acritico<sup>14</sup>, ma così come è stato vagliato, alla luce della Rivelazione, dai grandi dottori della scolastica antica e moderna, soprattutto san Tommaso d'Aquino, ma ci si dovrebbe render conto una buona volta che la pretesa di accantonare il suddetto contributo con la

---

<sup>12</sup> Per esempio, nel messaggio di Natale dell'anno scorso: «In realtà, Dio non cambia: Egli è fedele a Se stesso. Colui che ha creato il mondo è lo stesso che ha chiamato Abramo e che ha rivelato il proprio Nome a Mosè: Io sono colui che sono... il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe... Dio misericordioso e pietoso, ricco di amore e di fedeltà (cfr. Es 3,14-15; 34,6). Dio non muta, Egli è Amore da sempre e per sempre. È in Se stesso Comunione»; e ancora, nell'Angelus del 1 novembre 2006: «Tutto passa, solo Dio non muta. Dice un Salmo: "Vengono meno la mia carne e il mio cuore; / ma la roccia del mio cuore è Dio, / è Dio la mia sorte per sempre" (Sal 72/73, 26)».

<sup>13</sup> Questo equivoco, non ancora del tutto dissipato, cominciò, come si sa, con Von Harnack. La cosa assurda è che oggi anche certi cristologi cattolici vi prestino orecchio. Il solito falso ecumenismo.

<sup>14</sup> Anche Eraclito, Democrito, Parmenide o Protagora appartengono al pensiero greco, ma con essi non è che si vada molto in là.

scusa dell'inculturazione e che la cultura greca non è l'unica cultura, sostituendo gli apporti dei grandi scolastici con correnti di pensiero contrarie, non conduce affatto ad una migliore comprensione della Parola di Dio, ma porta all'eresia, alla corruzione morale, alla disgregazione della Chiesa e della società.

Noi cristiani non dovremmo avere troppa fretta di annunciare al mondo Cristo: cominciamo con lo *spiegare loro chi è Dio*. Se infatti gli uomini errano nel concepire Dio, come potranno capire la divinità di Cristo? Non si può annunciare il Dio della fede se non si conosce il Dio della ragione.

Dobbiamo dire infatti che ci si è dimenticati del Secondo Comandamento, che corrisponde ad un'esigenza fondamentale della religione naturale, nota anche ai pagani: "Non nominare il nome di Dio invano", il che dovrebbe essere il primo dovere del teologo.

Non basta usare la parola "Dio", se poi dietro a questa parola c'è l'errore che sconfina nella bestemmia, dotta bestemmia perché desunta o dall'irrazionalismo luterano o dall'idealismo tedesco o dal "sacro" di heideggeriana memoria o dall'apofatismo buddista o taoista, ma pur sempre bestemmia.

Con la scusa della mistica, dell'ineffabilità divina, del "superamento del concetto", della "esperienza trascendentale", dell'"esegesi storico-critica" e della libertà di pensiero, ognuno si crede autorizzato a dire di Dio quello che gli salta in testa, come se la teologia non fosse una scienza sacra legata a una tremenda responsabilità, ma l'occasione per esibirsi nella propria inventiva ed originalità e a fare a gara per chi le spara più grosse.

Ci siamo forse dimenticati che il pregio più grande della Sacra Scrittura è quello di rivelarci il "volto" di Dio, è quello di insegnarci divinamente gli attributi divini del Dio uno e trino, che devono fare da lampada e da bussola per il nostro cammino, al di là di un'impostazione soteriologica, la quale, se disgiunta dall'anelito alla contemplazione e dalla pratica dell'adorazione – ecco il primato della liturgia –, finisce col ripiegare l'uomo su se stesso in una presuntuosa confidenza, come dice il Concilio di Trento, "di salvarsi senza merito" e di ottenere il perdono divino senza essere pentiti.

Da qui l'ossessiva predicazione della divina misericordia di una certa stanca e noiosa predicazione corrente, unico attributo superstite dal naufragio di tutti gli altri, ad essa falsamente contrapposti, a cominciare dalla giustizia punitrice ed espiatrice, dato che il nuovo dogma del buonismo è, che comunque vadano le cose, ci salviamo tutti, compresi gli atei, senza comprendere che una "misericordia" isolata dagli altri attributi finisce per esser una presa in giro che spinge a bestemmiare Dio.

Infatti di per sé la misericordia solleva dalla miseria. Ma le disgrazie di questo

mondo restano e sono terribili. Allora una persona di comune buon senso si domanda: ma dov'è questo Dio misericordioso, se lascia sussistere tutti questi orrori? Si comprenderebbe e si gusterebbe invece la divina misericordia se ci si ricordasse, come ci avverte san Tommaso, che la misericordia del Padre nei nostri confronti sta proprio nell'*averci donato per misericordia quel Figlio nel quale e grazie al quale possiamo espiare sulla croce i nostri peccati*.

Certamente d'altra parte, piace al peccatore impenitente una "misericordia" che lo perdona anche se non è pentito, per cui può continuare a peccare. Ma dà questa "misericordia" una vera pace di coscienza?

Allora vorrei con tutto rispetto dire ai nostri pastori e ai nostri teologi: prima di fare dettagliate analisi, vaste inchieste ed approfonditi discorsi sulle sette, sulle religioni primitive, sul secolarismo, sull'ateismo, sulla magia, sulle superstizioni e sulla pratica dei sacramenti, è meglio che cerchiamo di fare pulizia nelle nostre parrocchie, nelle nostre famiglie, nelle nostre associazioni e nei movimenti, nelle pubblicazioni popolari o scientifiche, nei nostri congressi teologici, nei corsi di aggiornamento, negli esercizi spirituali, nell'insegnamento che impartiamo nelle missioni, nel modo col quale facciamo l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, negli studi teologici e nelle facoltà pontificie, verificando attentamente i contenuti del nostro insegnamento cattolico, per non rischiare di correre invano.

È ben noto l'appello dell'allora card. Ratzinger il Venerdì Santo del 2005, poco prima di essere eletto Papa, a fare pulizia nella Chiesa. Da questo punto di vista la conoscenza esatta degli attributi divini secondo le norme della ragione e della fede è il faro che guida la Chiesa nella sua opera purificatrice e salvifica.

La vera riforma della Chiesa non va concepita sul modello della *distruzione*, ma della *pulizia*. La Chiesa in se stessa è una città meravigliosa perché costruita da Dio: non c'è in essa nulla da cambiare, da modificare o distruggere, ma semmai occorre periodicamente *toglierle la sporczia* dalla quale essa viene imbrattata a causa del peccato degli uomini.

Certamente occorre portare a termine gli edifici – questo è l'elemento progressivo o progressista che dir si voglia – e non solo conservare quello che già c'è. Ma questo lavoro non va fatto di proprio arbitrio, ma sulla base del progetto dell'Architetto che è Cristo rappresentato dal Sommo Pontefice coadiuvato dal Collegio dei Vescovi. Già Ratzinger, con la sua solita arguzia, prima di esser Papa, ebbe a dire che la Chiesa di oggi pare essere sì un immenso ed operoso cantiere di lavoro, ma dove si è perso il progetto dell'architetto.

La Chiesa non è neppure, come pensano certi ecumenisti dalle idee confuse, un vaso andato in pezzi, del quale occorre riunire i cocci. La Chiesa è già di per sé un

vaso perfetto, bellissimo ed unitario, al quale occorre semmai riattaccare qualche pezzo che si è staccato, fuori metafora, riportare ad essa i fratelli che da essa si sono separati.

La Chiesa non è neppure una federazione di partiti a somiglianza di un parlamento, dove occorre trovare un minimo denominatore comune convenzionale e rivedibile, per poter andar d'accordo e non mangiarsi a vicenda. No, la Chiesa è una comunità fraterna fondata sull'*unica fede* insegnata da Cristo e infallibilmente conservata (tradizione), trasmessa (predicazione) e spiegata (progresso) dal Magistero della Chiesa, dove questi fattori *devono stare assieme*, senza essere contrapposti tra di loro.

Pertanto le eresie non sono un *altro modo* di concepire la fede, ma sono una *falsificazione* della fede. Dobbiamo smetterla con i doppi giochi, le furbizie e gli opportunismi; dobbiamo reimparare a distinguere intelligentemente, onestamente e coraggiosamente *il vero dal falso*, ad *amare il primo e ad odiare il secondo*, pur nel rispetto dell'errante e proprio per amore dell'errante, così come il medico elimina la malattia ma non il malato.

Il Concilio Vaticano II per la verità ci presenta una dottrina assai scarsa sugli attributi divini. Ma il Concilio non poteva e non voleva dire tutto; essendo stato un Concilio prevalentemente pastorale, il suo corpo di dottrine, per quanto importante e innovativo, è assai limitato. Come disse Giovanni XXIII, la dottrina del Concilio *suppone tutta la dottrina tradizionale precedente* e non la annulla o cambia affatto, come credono i modernisti. E in questa dottrina precedente, millenaria, possiamo trovare insegnamenti abbondantissimi sugli attributi divini, in secoli nei quali gli uomini, a differenza dei moderni attaccati all'effimero e al caduco, sapevano apprezzare il primato dell'Eterno e dell'Immutabile, attitudine intellettuale indispensabile al discorso teologico e, di conseguenza, alla retta coscienza morale che ne consegue (san Tommaso) o che è presupposta (Kant).

Castillo rifiuta giustamente la concezione di un Dio che ripugna all'uomo. Raccolgo la sua sfida e vorrei domandargli però se in fin dei conti un Dio che ripugna all'uomo non è forse proprio il suo, e non convenga piuttosto ritornare alla grande tradizione teologica dei Padri e di san Tommaso, ripresa oggi dal Sommo Pontefice e raccomandata dal Concilio Vaticano II.

## ATTI DEI CONVEGNI DI RUSSIA CRISTIANA

- **Cercatori dell'eterno, creatori di civiltà. Il monachesimo tra Oriente e Occidente**  
NUOVA EUROPA 1/2010
- **Stato, società e persona. La Russia e l'Europa di fronte alle svolte epocali del XX e XXI secolo**  
in collaborazione con Fondazione per la Sussidiarietà  
NUOVA EUROPA 1/2009
- **«Russia Cristiana» La passione per l'unità. 1957-2007: cinquant'anni di storia**  
NUOVA EUROPA 1/2008
- **Cristianesimo, ebraismo e islam: esperienze d'incontro**  
in collaborazione con Centro OASIS  
NUOVA EUROPA 1/2007
- **Dall'utopia alla ragione. Per una ricostruzione dell'identità cristiana dell'Europa**  
NUOVA EUROPA 1/2006
- **La teologia ortodossa e l'Occidente nel XX secolo. Storia di un incontro**  
ISBN 88-87240-54-X, € 12,00
- **San Pietroburgo 1703-2003. Una città, un'idea, i suoi uomini**  
NUOVA EUROPA 6/2003
- **Testimoni di Cristo. La memoria dei martiri del XX secolo e l'annuncio cristiano oggi in un mondo secolarizzato**  
NUOVA EUROPA 3/2003
- **L'esperienza delle Chiese unite e il suo significato per il futuro del cattolicesimo e del dialogo ecumenico in Russia**  
NUOVA EUROPA 5/2001
- **Vladimir Solov'ëv (1853-1900). La passione per l'unità**  
In collaborazione con Centro Culturale E. Manfredini  
NUOVA EUROPA 3/2000
- **L'Altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo**  
ISBN 88-87240-13-2, € 23,24
- **La conoscenza integrale. Il pensiero religioso russo sfida le riduzioni dell'Occidente**  
NUOVA EUROPA 6/1998
- **La sfida della comunione nella diversità**  
ISBN 88-87240-00-0, € 19,11



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

# Die Liturgie und Gott im Dornstrauch. Christlicher Gottesdienst als Begegnungsereignis im Anschluss an Ex 3,1-15

Reinhold Malcherek

*Dr. theol. (Troisdorf/Bergheim)*

## 1. *Sacrosanctum Concilium* oder: Die Liturgie und das Paradigma der Begegnung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seinem richtungsweisenden Dokument über die Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) den Weg gewiesen, die Liturgie der Kirche theologisch unter dem Paradigma der Begegnung zu begreifen<sup>1</sup>. Gleich im ersten Artikel, der den Abschnitt über die liturgietheologische Fundamentierung (SC 5 bis 8) eröffnet<sup>2</sup>, findet sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch als eine solche der Begegnung qualifiziert. So hält SC 5 als theologisches Programm der gesamten Liturgiekonstitution in biblischer Rücksicht fest: «Gott, der „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4), „hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1)». Gott erscheint hier als der allen Menschen Zugewandte dessen Zuwendung Heil bedeutet. Im Modus des Gesprächs, des Dialogs vollzieht sich das Nahekomen Gottes. Damit eröffnet sich eine urmenschliche Situation: die Begegnung.

*Sacrosanctum Concilium* begreift das gottesdienstliche Geschehen der Kirche wesentlich als ein Ereignis der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Damit knüpft

<sup>1</sup> Vgl. zum Konziltext sowie dessen Kommentierung u.a.: *HThK Vat. II*, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg 2004, 3-56; Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in *HThK Vat. II*, Bd. 2, Freiburg 2004, 1-227; Emil Joseph LENGELING (Hg.), *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling, Münster 1965<sup>2</sup> (RLGD 5/6).

<sup>2</sup> Vgl. 1. Kapitel: «Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie», 1. Teil: «Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche», SC 5 bis 13.

die Konstitution an ein biblisches Grundmotiv an. Vielfach bezeugen die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testaments die Verhältnisbestimmung von Gott und den Menschen als eine der personalen Begegnung. Deshalb scheint es gerechtfertigt, in diesem Beitrag die liturgischen Vollzüge unter dem Paradigma der Begegnung zu betrachten. Ausgangspunkt stellt die alttestamentliche Erzählung Ex 3,1-15 dar, die von Moses berichtet, der Gott im brennend-nichtverbrennenden Dornstrauch begegnet. Zunächst gilt es, diese exemplarische Begegnungssituation zu erhellen, um sie dann für das Verständnis der Liturgie als Ereignis von Begegnung fruchtbar zu machen. Ziel der Überlegungen ist es, einen Weg zur Erschließung des Gottesdienstes der Kirche zu weisen, der sich aus dem Wesenskern seiner Feier selbst speist: der Begegnung.

## 2. Ex 3,1-15 als Paradigma der Begegnung zwischen Gott und Mensch

Die Begegnung zwischen Gott und Moses am brennend-nichtverbrennenden Dornstrauch in Ex 3,1-15 zählt zu den entscheidenden gott-menschlichen Begegnungssituationen der Bibel<sup>3</sup>. Die Erzählung bietet zunächst die Erscheinung Gottes (3,1-6), um sodann in eine Gottesrede überzugehen (3,7-15)<sup>4</sup>.

Der Text legt als Grundstruktur das polare Zueinander von Nähe und Distanz, von Fremdheit und Vertrautheit offen. Gleich am Beginn der Begegnungserzählung erfährt sich Moses in seinem vertrauten Arbeitsalltag von einer ungewöhnlichen Erscheinung herausgefordert: Ein gewöhnlicher Dornstrauch brennt, jedoch verbrennt er nicht. Diese Erscheinung «fremdartiger Vertrautheit lockt zum Näher-Kommen»<sup>5</sup>. Damit tritt er ein in das Ereignis gott-menschlicher Begegnung, denn näherkommend erscheint im lodernden Feuer der «Bote JHWHs», um als «menschengestaltige Gegenwart Gottes» für Moses wahrnehmbar Gottes-Epiphanie zu sein<sup>6</sup>. Diese kommt ganz aus der Initiative Gottes, der sich zeigt und so das Alltägliche unterbricht. Gott schafft den Raum der Begegnung und wählt dabei – wiederum in Rücksicht auf sein

<sup>3</sup> So spricht Georg FISCHER von einer «Schlüsselstelle für biblische Theologie». Georg FISCHER, *Gottes Offenbarung am Dornbusch. Und die Berufung des Mose (Ex 3-4)*, in BiKi 62 (2007) 227-231, hier: 231.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Josef SCHARBERT, *Exodus*, Würzburg 1989 (NEB AT 24), 21-23.

<sup>5</sup> Albrecht GRÖZINGER, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Theologie*, München 1987, 94.

<sup>6</sup> Erich ZENGER, *Der brennende Dornstrauch*, in CiG 55 (2003) 143.

menschliches Gegenüber – einen behutsamen Weg: Er geht «ganz bedacht, einführend und mit persönlichem Interesse» vor, «in kleinen Stufen steigernd» kommt er näher<sup>7</sup>.

Moses nähert sich seinerseits mit wacher Aufmerksamkeit dem von Gott eröffneten Begegnungsraum und nimmt aus dem Feuer-Dornstrauch eine Stimme wahr, die ihn auffordert, das Besondere dieses Raumes zu achten durch das Ablegen der Schuhe. Auch in dieser Sequenz sind Nähe wie Distanz prägende Pole. Moses erfährt sich von Gott in vertrauter Sprache angesprochen<sup>8</sup>. Gott schafft Vertrautheit in dieser Begegnung auch dadurch, dass er ihn mit seinem Namen anspricht. So kann sich aus der zunächst neugierig-staunenden Annäherung ein angeregter Dialog zwischen dem göttlichen und menschlichen Gesprächspartner entwickeln, der zunehmende Nähe wachsen lässt<sup>9</sup>. Dieser ist jedoch zugleich die Dimension der Distanz zur Seite gestellt. Gott fordert Moses auf, sich in einer der besonderen Situation angemessenen Weise zu nähern: in respektvollem Abstand und im Ausziehen seiner Schuhe. So wird er sich gewahr, dass er «durch einen lodernden Dornbusch ins Geheimnis Gottes geraten»<sup>10</sup> ist. Gott offenbart sich und bleibt doch der Verborgene. Dieser Distanzerfahrung stellt Gott jedoch erneut Vertrautes zu Seite, denn er benennt sich dem Moses als Gott seiner Herkunftsgeschichte. In den Väternamen verweist er auf seine Geschichte mit den Stammvätern Israels<sup>11</sup>. Aus den Begegnungen mit ihnen lässt sich ablesen wer Gott ist; dort zeigt sich, dass er vertraut ist mit ihrem Leben und sie ihm vertrauten. Der Auftakt der Begegnung schließt mit einer Geste respektvoller Distanz dem heiligen Gott gegenüber, der fern-nah im Feuer wohnt: Moses verhüllt sein Gesicht.

Die folgende Sequenz (vv. 7-15) erzählt die Gottesrede. Erneut kommen hier die polaren Dimensionen der gott-menschlichen Begegnung zusammen: Vertrautheit

<sup>7</sup> FISCHER, *Offenbarung* (s. Anm. 3), 227-228.

<sup>8</sup> Walter Brueggemann qualifiziert dieses Geschehen als «voice-to-voice encounter» zwischen Gott und Moses. Walter BRUEGGEMANN, *Exodus 3: Summons to Holy Transformation*, in Stephen E. FOWL (Hg.), *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*, Oxford 1997, 155-171, hier: 157.

<sup>9</sup> Es handelt sich um eine freigebende Nähe, die Moses nicht zum Objekt göttlicher Befehlsmitteilung degradiert. Vielmehr weiß er sich als Subjekt des Gesprächs ernst genommen. Vgl. Terence E. FRETHEIM, *Exodus 3: A Theological Interpretation*, in FOWL, *Interpretation* (s. Anm. 8), 143-154, hier: 146-147.

<sup>10</sup> Georg BRAULIK, *Menschen stehen vor Gott. Drei Meditationen zu alttestamentlichen Texten*, in «Újat és régít». FS Andreas Szennay OSB, Pannonhalma 2001, 223-233, hier: 231.

<sup>11</sup> «Gottes Sich-Bekanntmachen vor Mose» beginnt «mit dem Vertrauten und stellt es dann in Beziehung mit einer über drei Generationen hinweg anhaltenden treuen Bindung an die Vorfahren», FISCHER, *Offenbarung* (s. Anm. 3), 228.

und Fremdheit wie Nähe und Distanz. Gott bringt zur Sprache, dass er nicht allein in der Vergangenheit mit den Vätern des Glaubens vertraut war, sondern genauso der Gegenwart seines Volkes nahe ist. Er weiß um das Leiden Israels. Dieses Wissen Gottes stellt sich als ein sinnhaftes dar: Gott sieht das Elend seines Volkes und hört die Klage seiner Kinder. Dass es ihm mit dieser lebensbedrohenden Situation Israels sehr ernst ist, dass er sich davon tief berühren lässt, wird in seiner Bewegung wie im Ort, den er für seine Begegnung mit Moses gewählt hat, plastisch deutlich. Zunächst die Bewegung: So heißt es, dass Gott herabgestiegen ist, um Rettung zu bringen. Nicht der Ort ewiger Ruhe ist das Gemäße der aktuellen Situation, die distanzierte Betrachtung von oben herab<sup>12</sup>. Vielmehr bewegt das leidende Volk zum Herabsteigen. Gott schenkt Israel seine Nähe, und zwar so, dass er sich selbst in dessen lebensbedrohliche Situation begibt. Genau diese mitfühlende Zuwendung spiegelt sich im Ort der Gottesbegegnung wider: im Dornstrauch. Jüdische Schrifttradition weiß um dieses Zueinander von leidvoller Situation des Gottesvolkes und dem Dornstrauch als Ort der Gottesgegenwart. Gerade darin, dass Gott den Dornstrauch als niedriges mit Dornen durchsetztes Gewächs zum Ort seiner Epiphanie erwählt offenbart er sich als der, der im Leid gegenwärtig ist, der den Unterdrückten und Verzweifelten nahe kommt<sup>13</sup>. Gott ist auch in schwerer Zeit bei den Seinen und will «ihre Bedrängnis mit ihnen teilen»<sup>14</sup>. Mit dem Dornstrauch wählt er die Selbsterniedrigung um der Rettung seines Volkes willen.

Gottes rettend wirksame Gegenwart findet sich ausgefaltet in der weiteren Gottesrede. Moses erfährt sich darin einbezogen in das göttliche Rettungshandeln. Dieses lässt erkennen, dass Gott «durch ein menschlich vermitteltes Wort für sein Volk handeln»<sup>15</sup> will. Nach wie vor hält er die Initiative, indes tritt er in den Hintergrund und ermächtigt Moses zum Agenten der Befreiung seines Volkes. Die ganze Eigenart gott-menschlicher Beziehung tritt hier zu Tage, nämlich das Zugleich von Gott und Mensch: Die Befreiung Israels ist Gottes Handeln, aber geschieht nicht ohne das Handeln des Moses<sup>16</sup>. Dieses Charakteristikum erfährt weitere Ausfaltung. So erhält

---

<sup>12</sup> Hier tritt nicht der unbewegte Beweger des klassischen Theismus hervor. Vgl. FRETHEIM, *Exodus* (s. Anm. 9), 149.

<sup>13</sup> Vgl. ERICH ZENGER, *Am Fuß des Sinai: Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 96; DANIEL KROCHMALNIK, *Schriftauslegung: Das Buch Exodus im Judentum*, Stuttgart 2000 (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 33/3), 40-41.

<sup>14</sup> BRAULIK, *Menschen* (s. Anm. 10), 232. «Wo ihnen Angst war, da war auch IHM – Jahwe also – Angst», Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Weder Gott noch Moses allein bringen Israel Rettung. Gott handelt in und durch Moses. Vgl. FRETHEIM, *Exodus* (s. Anm. 9), 150.

Moses, als er seine Machtlosigkeit Angesichts des ägyptischen Pharaos geltend macht, die Zusage: «Ich bin mit dir» (v. 12). «Wer für Gott geht, darf sich dessen Unterstützung gewiss sein»<sup>17</sup>.

In einem erneuten Einwand spricht Moses davon, dass er den Israeliten den Namen des Gottes nennen müsse, der ihn sendet. Sein Begehren bleibt nicht ohne Antwort. Gott nennt seinen Namen: «Ich bin der „Ich-bin-da“» (v. 14). In diesem «Stenogramm einer Verheißung»<sup>18</sup> läuft die gesamte Gottesrede wie in einem Brennpunkt zusammen. Es findet sich die in Vers 12 gegebene Beistandsverheißung aufgegriffen und erläuternd bestätigt. Mit seinem Namen weist Gott sich dem Moses aus: «Ich werde helfend, werde rettend da sein»<sup>19</sup>. JHWH, d.h. Gottes Dasein für sein Volk. Gemeint ist ein «dynamisches „Dasein“»<sup>20</sup>, ein «politisches Programm»<sup>21</sup>. Die Wirkkräfte Gottes sind der Fluchtpunkt dieser Offenbarung. Von daher zeigt sich auch, dass der Gottesname ein Beziehungsbegriff ist und gott-menschliche Begegnung erst konstituiert<sup>22</sup>. Gottes Wirken gilt dem Heil der Menschen. So ist er durch die Zeiten Beziehung zu seinem Volk, und um der Rettung dieses Volkes willen tritt er in Beziehung zu Moses, begegnet ihm im brennenden Dornstrauch. Zur rettenden Nähe tritt im Namen Gottes jedoch wieder die Dimension der Distanz hinzu. JHWH nennt Moses seinen Namen; Gott lässt sich namhaft machen. Aber er verweigert sich menschlicher Verfügungsmacht und liefert sich keinesfalls einem Namenszauber aus: «Mein Name ist ein Name, der sich nicht fixieren lässt»<sup>23</sup>. Ohne Rücknahme seiner Beistandszusage bleibt JHWH der Souveräne, der sich jedem bemächtigendem Zugriff

<sup>17</sup> FISCHER, *Offenbarung* (s. Anm. 3), 229. Gott verspricht, mit Moses «durch dick und dünn zu gehen». Vgl. FRETHEIM, *Exodus* (s. Anm. 9), 149.

<sup>18</sup> BRAULIK, *Menschen* (s. Anm. 10), 232. Vgl. zum Gottesnamen u.a.: Renate BRANDSCHEIDT, Art. *Jahwe, JHWH*, in LThK 53, Freiburg 1996, 712-713; Ernst AXEL KNAUF, Art. *JHWH*, in RGG 44, Tübingen 2001, 504-505; Manfred GÖRG, Art. *Jahwe*, in NBL 2, Zürich 1995, 260-266.

<sup>19</sup> BRAULIK, *Menschen* (s. Anm. 10), 232.

<sup>20</sup> SCHARBERT, *Exodus* (s. Anm. 4), 23. Otmar Meuffels bemerkt dazu, dass mit dem Gottesnamen ein «dynamisch-prädikatives Geschehen eröffnet» ist. Otmar MEUFFELS, *Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, 98.

<sup>21</sup> «Der Name JHWH steht nicht für ein metaphysisches, sondern, wie die Bibel selbst bestätigt, für ein politisches Programm!». Denn der «Gott des Exodus» ist hier gemeint, der der «sich anschickt, als Gegenwelt gegen die tyrannische Gewalt des Pharaos aufzutreten», KROCHMALNIK, *Exodus* (s. Anm. 13), 45.

<sup>22</sup> Die Nennung des Namens bedeutet Beziehungsstiftung. Beziehung ohne Namen heißt Distanz; erst die Namensnennung ermöglicht Nähe und macht wahre Begegnung und Kommunikation möglich. Vgl. FRETHEIM, *Exodus* (s. Anm. 9), 152.

<sup>23</sup> GRÖZINGER, *Theologie* (s. Anm. 9), 96. Die Frage des Moses nach dem Gottesnamen wird «eindeutig uneindeutig beantwortet». Christoph DOHMEN, *Gottes unerkennbare Gegenwart. Der Spannungsbogen zwischen Offenbarung und Mysterium*, in BiKi 63 (2008) 6-12, hier: 9.

entzieht. Die «Zusage des Mitseins» findet sich immer «in die göttliche Freiheit und Verfügung hineingestellt», und «entschränkt auf die Feststellung hin, daß Jahwe in dieser Welt anwesend ist, wo und wie, mit welchen Zielen und Taten er es sein will»<sup>24</sup>. Gültig bleibt das Paradox, dass «Gott sich auch und gerade als Sich-Offenbarender dem Menschen entzieht»; es geht um die spannungsreiche «Offenbarung des sich verbergenden Gottes»<sup>25</sup>. Die Begegnung zwischen und Gott und Moses setzt dahingehend eine überdeutliche Grenzmarke: Gott hat «keinen brauch- oder mißbrauchbaren Namen», weshalb auch «sein Wesen unerkennbar bleibt»<sup>26</sup>. Über all die Einwände hinweg, in Kenntnis des verheißungsvollen Gottesnamens willigt Moses in die Beziehung zu JHWH ein und lässt sich für sein Rettungshandeln in Dienst nehmen. Die gott-menschliche Begegnung kommt an ihr erstes Ziel.

### 3. Liturgie: Begegnung zwischen Gott und Mensch

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt die Liturgie der Kirche als ein Begegnungsereignis vor: Gott und die Gläubigen begegnen einander in Gestalt der liturgischen Versammlung. Die grundlegend durch Wort und Symbol gestaltete Feier lässt die für die jüdisch-christliche Offenbarung so elementare Situation der gott-menschlichen Begegnung aktuell werden. Wie kann nun konkreter dieses Ereignis im Beziehungsfeld zwischen Gott und den Menschen, dass sich im Modus des Gottesdienstes vollzieht, qualifiziert werden? Welche Dimensionen theologischer wie anthropologischer Provenienz laufen im Paradigma der Begegnung zusammen? Diesen Fragen gehen die folgenden Überlegungen nach, wobei die Dornstrauch-Erzählung das Verstehen orientiert.

#### 3.1. Begegnung hat personale Qualität

Das Fundament der in Ex 3,1-15 erzählten Begegnung zwischen Moses und Gott stellt deren personale Qualität dar. Es kommt nicht eine kosmische Universalenergie oder ein allmächtiger Weltgeist zur Erscheinung. Vielmehr offenbart Gott sich Moses als sein personales Gegenüber. Es ist der Erzählung um den «persönlichen Gott der Bibel» zu tun, dem «wir danken, den wir bitten, vor dem wir auch klagen und mit

<sup>24</sup> Josef SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995 (NEB Ergänzungsband 1), 38.

<sup>25</sup> DOHMEN, *Gegenwart* (s. Anm. 23), 11-12.

<sup>26</sup> KROCHMALNIK, *Exodus* (s. Anm. 13), 42.

dem wir rechten können»<sup>27</sup>. Mit gleichem Atemzug muss – ebenso biblisch – angemerkt werden, dass Gott alles Personsein transzendiert. Wenn von Person mit Blick auf Gott die Rede ist, dann kann das immer nur in gebrochener Weise geschehen<sup>28</sup>. Die Bibel beschreibt das personale Miteinander von Gott und Mensch als ein asymmetrisches<sup>29</sup>. So haben wir es mit einer «personanalogen Rede von Gott»<sup>30</sup> zu tun, die ihn als je größeres Gegenüber, als den Heiligen wahr.

In dieser biblisch begründeten Spannung ist die Liturgie personale Begegnung mit dem dreieinigen Gott, der seine beziehungsstiftende Nähe in ihrer sinnlich erfahrbaren Gestalt schenkt. Von der so umschriebenen Basis her kann *Sacrosanctum Concilium* in Artikel 5 mit 1 Tim 2,4 und Hebr 1,1 von Gottes Beziehungsinitiative den Menschen gegenüber reden. Vor allem SC 7 bringt die wirkende, personale Gegenwart Jesu Christi in den liturgischen Handlungen der Kirche zur Sprache. Wobei all das nach SC 6 in der Kraft des Gottesgeistes geschieht. Es kann festgehalten werden, dass die Liturgie in ihren vielfältigen Ausprägungen «Ausdruck einer in Christus kraft des Geistes konkret ins Leben umgesetzten Beziehung» ist, nämlich «unsere Beziehung zu Gott und zu den Mitchristen»<sup>31</sup>. Erneut muss hier im wahrsten Sinne des Wortes die Grenzwertigkeit in den Fokus der Betrachtung gerückt werden: Gemeint ist ein Vollzug an der «Grenze des Sagbaren», denn die personale Gottesbegegnung der liturgischen Art steht «unter dem in ihrer Zeitlichkeit und Zeitgebundenheit begründeten Vorbehalt einer im letzten ausstehenden Bewahrheitung durch Gott selbst»<sup>32</sup>. Es deutet sich der eschatologische Vorbehalt an, auf den unten noch zurück zu kommen ist.

### 3.2. Begegnung in dialogischer Verfasstheit

Die personale Qualität entfaltet sich als eine dialogisch verfasste. Im Gespräch gewinnt die gott-menschliche Beziehung ihre Gestalt. So führt Moses ein Zweiege-

<sup>27</sup> Michael THEOBALD, *Theologie für die Gegenwart*, in CiG 60 (2008) 304.

<sup>28</sup> Vgl. zur Problematik personaler Gottesrede u.a.: Reinhold BERNHARDT, *Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung*, in Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 85-102; Wilfried HÄRLE – Reiner PREUL (Hg.), *Personalität Gottes*, Leipzig 2007 (MJTh 19; MThSt 101), 47-76.

<sup>29</sup> Vgl. Friedhelm HARTENSTEIN, *Personalität Gottes im Alten Testament*, in HÄRLE, *Personalität* (s. Anm. 28), 19-46, hier: 21-23.

<sup>30</sup> BERNHARDT, *Gott* (s. Anm. 28), 96.

<sup>31</sup> Robert F. TAFT, *Was leistet die Liturgie? Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier*, in IKaZ 22 (1993) 201-216, hier: 204. «Die Liturgie ist nicht eine Sache, sondern eine Begegnung von Personen», Ebd.

<sup>32</sup> HARTENSTEIN, *Personalität* (s. Anm. 29), 40.45.

sprach mit Gott. Dabei fällt auf, dass es keiner vermittelnden Medien bedarf. Es gibt keine die Rede verhüllende Sakralsprache. Gott spricht auf menschlich wahrnehmbare Weise. Moses darf auf seine ihm vertraute Art reden. Genau das drückt später Ex 33,11 aus: «Der Herr und Mose redeten miteinander Auge in Auge, wie Menschen miteinander reden». Gott lässt diesen nach menschlichem Maß gefassten Dialog zu; auch das Wenn und Aber, das Moses Gott gegenüber in Anschlag bringt.

In dieser biblisch fundamentierten Art und Weise umschreibt *Sacrosanctum Concilium* in den liturgietheologisch grundlegenden Artikeln 5 bis 8 die Feier der Liturgie als eine dialogisch bestimmte. Wieder muss dabei das Schriftzitat Hebr 1,1 aus SC 5 als bedeutsam angeführt werden: Die Geschichte Gottes mit den Menschen – die Heilsgeschichte – meint den Dialog Gottes mit den Menschen. Genau der so benannte Heilsdialog ist als der Wesenskern liturgischer Vollzüge auszumachen. D.h., Liturgie ist letztlich der dreieine Gott selbst in seiner unbedingten Zuwendung zum Menschen. Anders mit SC 7 gesagt meint das, dass die Liturgiefeier «Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi» ist<sup>33</sup>.

### 3.3. Begegnung gelingt in gegenseitigem Respekt

Theologisch betrachtet muss das Personale wie das Dialogische im Beziehungsfeld von Gott und Mensch in einem Spannungsverhältnis gesehen werden. Denn es geht bei der solchermaßen qualifizierten Begegnung nicht um eine solche unter menschlichen Partnern. Natürlich ist festzuhalten, dass Moses und Gott sich in einer wirklichen Begegnungssituation befinden. Indes muss dabei in einem Höchstmaß das in Rechnung gestellt werden, was jede Begegnung unter Menschen wesentlich bestimmt: den Selbststand der begegnenden Partner zu wahren. Gelingende Begegnung braucht notwendig die Anerkennung des Andersseins des Gegenübers. Was bedeutet das wieder von Ex 3,1-15 her gesehen und für die Liturgie fruchtbar gemacht?

Gott muss in der Begegnung Gott bleiben. Von jeher steht die Religion in der Gefahr, sich Gottes zu bemächtigen. Gerade und besonders der religiöse Kult erlag häufig der Versuchung, das Göttliche zu beeinflussen, Gott im Sinne eigener Zwecke zu manipulieren. Auch christlicher Gottesdienst kann sich wohl nicht völlig von solcher Gefahr freisprechen. Die Gottesbegegnung, die Moses im Dornstrauch erfährt, akzentuiert in klarer Diktion die Souveränität und primäre Initiative Gottes. Allein Gott kommt in dieser Begegnung das Initialhandeln zu. Das wird z.B. deutlich in dem

---

<sup>33</sup> Vgl. detailliert Reinhold MALCHEREK, «Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi» (SC 7). *Liturgie in personaler Dimension*, in HLD 57 (2003) 205-218.

Fremdartigen des brennend-nichtverbrennenden Dornstrauchs sowie in der Distanz, die durch den respektvollen Abstand und das Ablegen der Schuhe zum Ausdruck kommt. Es zeigt sich der unverfügbare Gott der trotz aller Zuwendung und Vertrautheit der Begegnungssituation der heilige und unbegreifliche Gott bleibt. Gott wird nicht auf das Niveau eines Kumpels des Menschen herabgewürdigt. Es findet sich die Unterscheidung zwischen ewigem Schöpfer und kontingentem Geschöpf gewahrt. Das kommt wie in einem Brennpunkt im Gottesnamen pointiert zu Wort. Gott bleibt unverfügbares Mysterium.

Davon leitet sich die fundamentale Einsicht für die Liturgie ab, dass in ihrer sinnfällig-menschenfreundlichen Feier Gott der heilige Gott bleibt. Nur so ist die Zweckfreiheit der liturgischen Begegnung zwischen Gott und Mensch gewahrt. Das muss gegen alle oft subtil sich einschleichenden Funktionalisierungen liturgischen Handelns herausgestellt werden<sup>34</sup>. Liturgie ist Sinn in sich selbst, was meint in Gott selbst, insofern sie der Raum bzw. der Ort seiner durch nichts bedingten personalen Zuwendung zu jedem Menschen ist. Deshalb muss jegliche Instrumentalisierung liturgischer Vollzüge zu ethischen Zwecken oder gar kultisch-magischer Beeinflussung Gottes Ablehnung erfahren. Christlicher Gottesdienst fordert konstitutiv: »Die Transzendenz Gottes wahren«<sup>35</sup>! Der doxologische Charakter der Liturgie unterstreicht das, denn Gott wird dabei um seiner selbst willen also absichtslos gepriesen<sup>36</sup>. In dem so angeführten transzendenten Charakter des immanenten Gottesdienstes muss schließlich noch auf die Polarität von Nähe und Distanz, von Enthüllung und Verhüllung, von Offenbarung und Verborgenheit aufmerksam gemacht werden. Von daher gilt in polarer Spannung: In «unerschütterliche[r] Gewissheit» gilt ohne Abstriche, dass die liturgische Feier der Kirche «von der Gegenwart Gottes ganz durchdrungen» ist, was gleichfalls die «Karsamstagerfahrung» der Ferne und Fremdheit Gottes, der seine Gegenwart verbirgt, sich entzieht einschließt<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Hans-Joachim Höhn bietet erhellende Reflexionen zur «Logik des Zweckfreien und Unverzweckbaren» im Gegensatz zur «Logik der Brauchbarkeit und Notwendigkeit». Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 64-85.183-190.

<sup>35</sup> Ralph Sauer, «*Nah ist und schwer zu fassen der Gott*» (Hölderlin). *Verantwortliches Reden von Gott im Anschluss an Ex 3,1-14*, in Gerhard HOTZE – Egon SPIEGEL (Hg.), *Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen. FS Franz Georg Untergaßmaier* (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13), Berlin 2006, 553-564, hier: 560.

<sup>36</sup> Vgl. Reinhold MALCHEREK, «*Wir loben dich, wir preisen dich ...*». *Vom doxologischen Charakter des christlichen Gottesdienstes*, in Gd 42 (2008) 49-51.

<sup>37</sup> Albert GERHARDS, *Gottesfinsternis*, in CiG 60 (2008) 119. Vgl. dazu auch Hans-Ulrich WIESE, *Karsams-*

Gott bleibt Gott – das ist unbedingt festzuhalten. Dazu gehört aber genauso: Der Mensch bleibt Mensch. Er erfährt sich im gott-menschlichen Begegnungsgeschehen als Subjekt ernst genommen. Das zeigt sich z.B. daran, dass Moses nicht überfallartig von Gott vereinnahmt wird. Er erfährt sich von Seiten Gottes in seinem Menschsein respektiert, was gerade in dem Gespräch deutlich zu Tage tritt. Moses ist kein Befehlsempfänger; er darf seine ureigensten Einwände geltend machen. Er erhält Raum, als Subjekt vor Gottes Angesicht zu agieren. Moses findet sich in der gott-menschlichen Begegnung als Partner gewürdigt. Gott, der den Menschen als Person in Freiheit geschaffen hat, degradiert ihn nicht zum Objekt seines Handelns.

Also erfährt sich der Mensch im Geschehen der heilvollen gott-menschlichen Geschichte als Subjekt respektiert. Genau das muss sich gleichfalls in der Liturgie widerspiegeln: Geschieht die «Heilsökonomie um der Menschen willen», dann folgt daraus konsequent, dass die Feier dieses Heils in der Liturgie «auf die Menschen ausgerichtet» ist und deshalb ein «Mittun der zur Heilsgeschichte Berufenen» notwendig macht<sup>38</sup>. Von dieser Prämisse aus gesehen kann der Mensch im liturgischen Feierguschehen nie in den Status des Objekts kommen, an dem gehandelt wird. Ganz anders kommt ihm der Subjektstatus zu, nämlich als von Gott geschaffene Person Mitwirkender zu sein, d.h. dass dessen Lebenswirklichkeit konstitutiv zur Liturgie dazu gehört<sup>39</sup>. Genau in diesem Fokus stellt *Sacrosanctum Concilium* je und je die Verhältnisse menschlichen Lebens in Bezug zur Liturgie der Kirche heraus. SC 19 z.B. hält in klarer Diktion fest, dass die Seelsorger um die «tätige Teilnahme der Gläubigen» bemüht sein sollen, und zwar «je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung». In dieser Intention sagt SC 34, dass die Riten der «Fassungskraft der Gläubigen angepasst» sein sollen. Kulminationspunkt in diesem Kontext ist die in der Liturgiekonstitution zum Ausdruck gebrachte Hochschätzung der *participatio actuosa*. Diese aktive Teilnahme an der Liturgie findet sich in SC 14 in doppelter Weise begründet: Sie ergibt sich aus dem Wesen der Liturgie selbst als dem gott-menschlichen Dialog; sodann folgt sie aus der Taufwürde der Gläubigen. Gottes heiliges Volk ist in Verbindung mit dem primären

---

*tagsexistenz. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst*, Regensburg 2002 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 1).

<sup>38</sup> Angelus HÄUSSLING, Art. *Liturgie. II. Liturgie nach dem Vat. II*, in *HPTh 5. Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg 1972, 313-316, hier: 313-314.

<sup>39</sup> So stellt Albert Gerhards in wünschenswerter Deutlichkeit in soteriologischer Perspektive heraus, dass es nicht angeht, wenn in der Liturgiefeier die «Lebenswirklichkeit der *hic et nunc* versammelten Menschen als Ort der Geschichte Gottes nicht vorkommt». Albert GERHARDS, *Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst*, in *HerKorr* 54 (2000) 263-268, hier: 267.

Liturgen Jesus Christus Subjekt der Liturgie der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht so in *Sacrosanctum Concilium* die Wertschätzung des Menschen aus. Es kann festgehalten werden, dass die tätige Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Vollzügen im Kontext der umfassenderen Frage nach dem menschlichen Subjekt zu sehen ist. Deshalb formuliert Angelus A. Häußling ganz zu Recht: «Das konziliare Axiom der *participatio* stellt sich so als das Pendant zur konziliaren Anerkennung der in der Neuzeit in einer neuen Weise entdeckten Würde des Menschen und der damit verbundenen urchristlichen Rechte des Menschen auf Beachtung seiner Fähigkeiten dar»<sup>40</sup>.

### 3.4. Begegnung braucht notwendig Vermittlung

Gott-menschliche Begegnung heißt: Gott bleibt Gott, und der Mensch bleibt Mensch. Wird letzteres ernst genommen folgt daraus die Notwendigkeit der adäquaten Vermittlung der Begegnung mit dem heiligen Gott. Menschen sind als leibliche Wesen auf die Wahrnehmung durch die Sinne angewiesen. Diese anthropologische Grundbedingung bedarf der Berücksichtigung im Feld der Gottesbegegnung. Zur menschlich gelingenden Begegnung gehört die Vermittlung hinein in die Sinnhaftigkeit. Die hier in Augenschein genommene Gottesbegegnung des Moses hat eine menschlich kommunikable Gestalt als audio-visuelles Phänomen: in der göttlichen Stimme und im brennenden Dornstrauch.

Nimmt man diese notwendige mediale Gestalt im Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in den Blick, so zeigt sich, dass zum anthropologischen Aspekt ein offenbarungstheologischer hinzu tritt: Kein Mensch kann Gott unverhüllt sehen. In Ex 33 bittet Moses Gott, nachdem er mit ihm im Offenbarungszelt Auge in Auge geredet hat, Gottes Herrlichkeit sehen zu dürfen (v. 18). Doch diese Bitte wird nicht erfüllt. Gott verweigert Moses diese Schau, «denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben» (v. 20). Indes bedeutet das nicht das Ende gott-menschlicher Begegnung. Ganz im Gegenteil. Gott gewährt ein Sehen, das ein vermitteltes ist und so der unfassbaren Heiligkeit Gottes wie der menschlichen Konstitution im Begegnungsgeschehen gerecht wird. So stellt Gott Moses in eine Felsspalte und hält beim Vorübergang seiner Herrlichkeit seine Hand schützend über ihn bis er vorbeigezogen ist, zieht seine Hand sodann wieder zurück, so dass Moses den Rücken Gottes sehen kann (vv. 21-23). Das so von Gott selbst veranlasste Sehen «im Nachhinein»

<sup>40</sup> Angelus A. HÄUSSLING, *Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamiger Publikation*, in ALW 43/44 (2001/02) 362-395, hier: 385.

stellt einen «Akt göttlichen Erbarmens» dar<sup>41</sup>. Es zeigt sich Gottes «schonende Liebe»<sup>42</sup>, die in ihrer eigentümlichen Polarität von Enthüllung und Verhüllung auch in der Dornstraucherzählung Ausdruck findet, nämlich in dem Naturphänomen des brennend-nicht-verbrennenden Strauchs. Dort geschieht Offenbarung und Verbergerung Gottes zugleich.

Die christologisch-inkarnationstheologisch gegründete Liturgie als sinnhaftes Geschehen ist Medium gott-menschlicher Begegnung<sup>43</sup>. Sie vermittelt die Zuwendung Gottes zum Menschen, und ist deshalb Medium der Gnade, was heißt, dass ihr sakramentaler Charakter zukommt<sup>44</sup>. Auf diese Weise nimmt Gott den Menschen in seiner leib-geistigen Verfassung ernst. Liturgie wird dadurch zum Raum der Schonung: In ihrer durch Wort und Symbol konstituierten Feier überwältigt Gott die Gläubigen nicht durch seine unbegreifliche Heiligkeit. Um der Menschen willen schafft Gott selbst einen adäquaten «Puffer»<sup>45</sup>, der als Vermittlungsgestalt sein menschliches Gegenüber im gottesdienstlichen Dialog schont.

### 3.5. Begegnung innen wie außen oder: Sammlung und Sendung

Das Unterwegessein gehört ebenso konstitutiv zum jüdisch-christlichen Gottesglauben wie das Gesammeltsein. Schauen wir auf die Gottesbegegnung des Moses, so erkennt man an erster Stelle die Sammlung. Moses erfährt sich mitten im alltäglichen Lebenslauf als von Gott gerufen zu einem gesammelten Augenblick in seiner Gegenwart. An zweiter Stelle findet sich Moses als Gottgesandter wieder: Er soll seinem Volk die Befreiung aus der Knechtschaft ankündigen.

Feiert die Kirche Liturgie, dann geht es zuerst um die nach innen gerichtete Sammlung. Das geschieht ganz von Gott her, der als der große Menschenhirt seine Sammlungsbewegung durch die Zeiten fortführt, weil er – wie SC 5 ausdrücklich betont – die Rettung aller Menschen will (1 Tim 2,4). In dieser Intention führt er

<sup>41</sup> Michael BONGARDT, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 19.

<sup>42</sup> Michael KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 201. Vgl. mit Bezug auf Ex 33,20-23 ebd. 197-200.

<sup>43</sup> Leo der Große verweist auf diesen Wesenszug der Liturgie: «Was also an unserem Erlöser sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente». LEO DER GROSSE, *Sermo* 74, 2, BKV II, 2, München 1927, 207-212, hier: 209. Vgl. dazu auch Valerio BORTOLIN, *Vedere l'invisibile, toccare l'intangibile. Un percorso tra teologia e filosofia*, in Celestino CORSATO (Hg.), *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura*, Padova 2007 (Sophia/Episteme/Studi e ricerche 2), 31-53, hier: 39-40.

<sup>44</sup> Vgl. BORTOLIN, *Invisibile* (s. Anm. 43), 41-43.

<sup>45</sup> KUNZLER, *Liturge* (s. Anm. 42), 201.

alle, die sein Lebenswort hören und im Herzen annehmen, durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zu seinem Eigentumsvolk zusammen. Diese göttliche Sammlungsbewegung, die je und je neu Kirche werden lässt, kommt in jeder liturgischen Versammlung zur zwar immer vorläufigen jedoch real erfahrbaren Anschauung. So fokussiert zeigt sich Liturgie in primärer Dimension als Sammlung auf dem Weg. Sie ist lebensnotwendiges Innehalten im Unterwegssein des Christen.

Die Sammlung nach innen wird notwendig geweitet durch die Sendung nach außen. So weiß sich die liturgische Feier als Gestalt des Zusammenkommens auf dem Glaubensweg. Jedoch darf das nicht als hermetischer Abschluss verstanden werden. Christlicher Glaube existiert nicht ausschließlich als eine in sich zurückgezogene Glaubensfeier. Vielmehr muss letztere sich weiten nach außen hin auf alle Lebensbereiche. Das ist der Grund dafür, dass der abschließende Teil liturgischer Feiern, nicht rein funktional als notwendiges Signal zum Abschluss der Versammlung zu deuten ist. Vielmehr geht es liturgietheologisch darum, ein liturgisches Element bereit zu stellen, das «die Teilnehmer, den Herrn lobpreisend, zu ihren guten Werken zurückkehren lässt»<sup>46</sup>. Hier nimmt die Liturgie die Perspektive der Sendung ein und verdeutlicht damit, dass die liturgische Versammlung «keine vom gesamten christlichen Leben des einzelnen und der Gemeinde isolierter Vorgang» ist, sondern es muss darum zu tun sein, die «Brücke von der gottesdienstlichen Zusammenkunft zum „Nachher“, d.h. zum Tun des einzelnen und der Gemeinde außerhalb der Liturgie zu schlagen»<sup>47</sup>.

### 3.6. Begegnung zu unserem Heil: Die soterische Dimension

Gott zeigt sich immer als der unbegreiflich Heilige, was die Distanz zu Welt und Mensch einschließt. Mit dieser Distanz muss indes – wie mehrfach angeführt – zusammen gedacht werden, dass Gott «sich auf die Welt und speziell auf den Menschen eingelassen hat»<sup>48</sup> und je neu einlässt. Lässt Gott sich so auf seine Schöpfung ein, dann meint das Heil für den Menschen. So entdeckt man in der gott-menschlichen Begegnung im Dornstrauch eine soterische Sinnspitze: Israel soll aus der tödlichen Knechtschaft Ägyptens befreit werden. Gott will das Heil für seine Volk schaffen.

<sup>46</sup> *Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*, Freiburg 1988, 41\*.

<sup>47</sup> Heinrich RENNINGS, *Der Schlußteil der Messfeier*, in Theodor MAAS-EWERD – Klemens RICHTER (Hg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier. FS Emil Joseph Lengeling*, Freiburg 1976 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift «Gottesdienst»), 342-350, hier: 344.

<sup>48</sup> SAUER, *Reden* (s. Anm. 35), 563.

Deshalb ist er sensibel für die Klage der Israeliten und lässt sich bewegen, herabzusteigen, um zu retten.

Gott-menschliche Begegnung geschieht – wie das Große Glaubensbekenntnis sagt – «für uns Menschen und zu unserem Heil». Das ist das soterische Fundament, das alle Formen kirchlicher Liturgie konstituiert. So erscheint es kaum verwunderlich, dass die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums eine soteriologische Grundposition einnimmt. Die liturgietheologischen Basisartikel SC 5 bis 8 geben beredtes Zeugnis davon. Die Überlegungen zum Wesen christlicher Liturgie eröffnend richtet SC 5 sein Augenmerk nicht zuerst auf das menschliche Tun (Kult) oder auf die Kirche als liturgische Normierungsinstanz. SC 5 bringt eingangs klar Gott zur Sprache. Dabei wird er in seiner Beziehung zum Menschen gesehen. Mit 1 Tim 2,4 verweist der Artikel auf den universalen Heilswillen Gottes, der durch Hebr 1,1 als dialogische Selbstmitteilung qualifiziert ist. Diese soterische Grundierung der Liturgie findet sich bestätigt durch deren in SC 7 formulierte definitorische Umschreibung. Dort ist das liturgische Handeln als «Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi» und damit als Vollzug zum Heil der Menschen gefasst. Liturgie wurde so durch das Konzil «in die Geschichte des Heiles»<sup>49</sup> gestellt. Gottesdienst und göttliches Heil gehören wesentlich zusammen so dass Sacrosanctum Concilium schon in Artikel 2 festhält: «In der Liturgie [...] vollzieht sich das Werk unserer Erlösung».

Liturgie als Begegnung in soterischer Dimension vollzieht sich im Modus des Gedenkens, der Anamnese<sup>50</sup>. Es geht um das Heute Gottes. Er als der Heilschaffende steht im Zentrum liturgischer Anamnese. In dieser «ruft die Gemeinde die Geschichte Gottes mit den Menschen in Erinnerung», hoffend, dass Gott «auch in der Gegenwart zum Heil der Menschen handeln möge»<sup>51</sup>. Angezielt ist die Teilhabe am Heilshandeln Gottes in der aktuellen FeiERGemeinde. D.h. Teilhabe an Gott selbst, der allein das Heil der Menschen ist. So ist die Liturgiefeyer im anamnetischen Horizont ganz auf Gott verwiesen: «Das Erinnernte wie die Erinnerung nehmen ihren Ausgang bei Gott»<sup>52</sup>. Deshalb muss dieses Geschehen personal verfasst sein<sup>53</sup>. Weder wirkmäch-

<sup>49</sup> LENGELING, *Konstitution* (s. Anm. 1), 13.

<sup>50</sup> Vgl. Stephan WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck 2006 (ITS 73).

<sup>51</sup> Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 143.

<sup>52</sup> GERHARDS – KRANEMANN, *Einführung* (s. Anm. 51), 142.

<sup>53</sup> In diesem personalen Sinne betont Robert F. Taft mit Blick auf den anamnetischen Charakter liturgischer Handlungen: «Unsere Liturgie feiert also nicht ein vergangenes Ereignis, sondern eine gegenwärtige Person, die all das, was Jesus ist und war, und alles, was er für uns tat, für immer enthält», TAFT, *Liturgie* (s.

tige Worte noch selbstwirksames Zeichenhandeln erweisen sich als zielführend, sondern ausschließlich der menschlicher Verfügungsmacht entzogene Gott handelt in der Kraft seines Geistes im liturgischen Gedenken der Gläubigen. Damit geht jedoch keineswegs die Passivität der Feierenden einher. Vielmehr zeigen sich diese im anamnetischen Vollzug als aktiv in Gemeinschaft wie als Einzelne.

### 3.7. Begegnung in der Offenheit eschatologischer Zukunftsorientierung

Die Dornstrauch-Begegnung zwischen Gott und Moses offenbart ein spezifisches Ineinander der Zeiten. Standort ist die Gegenwart des Moses mit der aussichtslosen Lage Israels. Von dieser Basis aus führt die Erzählung zunächst in die Vergangenheit. Gott gibt sich als der Gott der Stammväter Israels zu erkennen. Damit erinnert er an sein geschichtliches Heilshandeln zugunsten seines Volkes. Sodann verläuft die Linie von der erinnerten Vergangenheit und der zeitgenössischen Situation in die von Gott eröffnete Zukunft: Israels Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens. Moses soll nach Gottes Willen der Protagonist dieses Weges in die heilvolle Zukunft sein. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft wachsen so zu einer dynamischen Einheit zusammen.

Auch die Liturgie spannt sich «im Heute [...] nicht nur in die Vergangenheit» aus, sondern «zugleich in die Zukunft»<sup>54</sup>. Erinnerung und Erwartung bilden im liturgischen Vollzug eine Einheit. Erst so kann sie ihre eschatologische Dynamik entfalten. Die Liturgie «partizipiert am endzeitlichen Heil», das in Christus personalisiert ist, und «antizipiert dessen endgültige Vollendung»<sup>55</sup>. Christlicher Gottesdienst findet immer im Spannungsfeld von Schon-und-noch-nicht statt: Die von Gott und der liturgischen Versammlung getragene Anamnese lässt in der pneumatischen Präsenz Christi Gottes Heil für die Menschen zum Heute werden. Gleichzeitig kommt darin zum Bewusstsein, dass hier und jetzt noch nicht alles abgegolten ist. Eine offene Stelle erscheint: Das noch Vermisste der verheißenen Zukunft Gottes. So gehören Erinnerung und Erwartung bzw. Hoffnung, erinnerte Vergangenheit und erhoffte Zukunft wesentlich zusammen<sup>56</sup>. Im Beten der Kirche findet das Wiederhall, wenn

---

Anm. 31), 205.

<sup>54</sup> GERHARDS – KRANEMANN, *Einführung* (s. Anm. 51), 143.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, «Darum sind wir eingedenk». *Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit*, in Angelus A. HÄUSSLING (Hg.), *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*, Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140), 16-44.

Gott angerufen wird, dass er sich wie damals so auch heute als der menschenfreundliche und gütige Gott erweise und seine Verheißung erfüllen möge. Anamnese und Epiklese kommen deshalb in der Liturgie zur Einheit zusammen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander in Beziehung bringt. So wird in der Epiklese «um die Vollendung des in der Anamnese kommemorierten und gegenwärtig geglaubten Heilswerks Christi in ihrer vorausweisenden Gestalt auf die vollkommene Gottesherrschaft gebetet»<sup>57</sup>. Ein Schlussgebet der Messe macht das namhaft: Dort wird rückblickend zunächst auf die gefeierte Mahlgemeinschaft mit Jesus Christus rekurriert («wir waren Gäste am Tisch deines Sohnes, und er war der Herr unseres Mahles»), um dann als Bitte zu formulieren: «Laß uns dereinst zu ihm gelangen, der uns auf dem Weg durch den Tod in die Herrlichkeit vorausgegangen ist»<sup>58</sup>. So finden sich betend «Präsentisches und Eschatologisches»<sup>59</sup> miteinander verbunden. Das alles weist erneut ins Personale. Denn die Verschränkung von erinnerter Vergangenheit und erwarteter Zukunft wird «nicht in einem abstrakten Akt des Denkens oder in der reinen Innerlichkeit eines Vorstellens vollzogen», vielmehr liegt hier die «Sprachhandlung der Namensanrufung» vor, was ein Geschehen bezeichnet, in dem der Mensch «in die Korrelation mit Gott eintritt», und in diesem «Akt der Begegnung» mit dem lebendigen Gott die «längst gewirkten Heilstaten Gottes als gegenwärtig» erfahren werden, und «damit auch Gottes künftig erhoffte Heilstaten zeichenhaft, aber wirksam vorweggenommen erscheinen»<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> WAHLE, *Gottes-Gedenken* (s. Anm. 50), 447.

<sup>58</sup> *Meßbuch* (s. Anm. 46), 525.

<sup>59</sup> GERHARDS – KRANEMANN, *Einführung* (s. Anm. 51), 144.

<sup>60</sup> SCHAEFFLER, *Verknüpfung* (s. Anm. 56), 34.

# Tra etica e metafisica: Emmanuel Lévinas sulla mortalità umana come indicazione all'Altro

Elena Bugaite

Ph. dr. Pontificia Università Gregoriana

## Introduzione

Emmanuel Lévinas (1906-1995), nato a Kaunas (Lituania), è una delle figure centrali del pensiero contemporaneo<sup>1</sup>. Lévinas ha cercato di tradurre il messaggio del Giudaismo e della Sacra Scrittura in linguaggio filosofico. Il suo ascolto della Legge ed il suo pensiero si svolgono in uno stile sinuoso e continuamente interrotto, così rilevando che ciò che dobbiamo pensare è al di là del pensiero. Il principio centrale della filosofia di Lévinas afferma che l'alterità dell'altra persona è al di là di tutte le forme dell'apparenza e della conoscenza<sup>2</sup>. Lévinas sostiene che la relazione *etica* è irriducibile, in quanto mette in luce l'Altro come più grande di me, e nello stesso tempo costituisce la mia identità come responsabile e non-sostituibile.

Mettendo a confronto due opere di Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, una serie di quattro conferenze proposte nel 1946-1947 durante il primo anno del Collège Philosophique fondato da Jean Wahl, e *Dio, la Morte e il Tempo*, un corso della Sorbona tenuto nell'anno accademico 1974-1975, cercheremo di notare come sviluppando il pensiero originale sul tempo e la morte, nel dialogo con la tradizione filosofica, Lévinas metta in evidenza l'evento dell'incontro con l'Altro come punto centrale.

---

<sup>1</sup> M.-A. Lescourret offre una biografia di Emmanuel Lévinas ampia e profonda. Si veda M.-A. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1994.

<sup>2</sup> Infatti, l'intenzionalità non esaurisce le possibilità della significazione. La «“trans-discendenza” all'origine delle modalità del sapere contesta radicalmente lo statuto della coscienza e apre uno spazio non rappresentativo per la trascendenza, un luogo non-luogo in cui l'idea d'Infinito apparsa nel volto altrui risveglia l'io. Qui è l'origine della tesi per cui l'etica viene prima del sapere. Scartando ogni teoria “idealistica” della soggettività, Lévinas si oppone a una visione concettuale della rappresentazione, ipotizzando una sorta di “intenzionalità incarnata”» (V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Torino 2002, 282).

In questo articolo cercheremo di argomentare come nel pensiero di Lévinas (nella distanza di 28 anni tra le due sue opere *Il Tempo e l'Altro* e *Dio, la Morte e il Tempo*) non solo rimane, ma sempre più esplicitamente viene analizzato il problema della morte. Infatti Lévinas cerca di mostrare il sorgere della coscienza come distanziamento dall'esistenza anonima, dall'*il y a* dell'essere generico e spersonificante. Ma soltanto alcune esperienze fanno intravedere la vera liberazione da questa omologazione all'interno dell'essere. Esse sono la *morte* e la venuta dell'*altro*.

La *morte* non è intesa da Lévinas come l'evento ultimo che indica l'autenticità della vita e rinvia alla cura di sé, ma è l'apertura su ciò che è novità assoluta, perché è liberazione definitiva dal Medesimo; è però anche il venir meno del soggetto. La mortalità e l'alterità rompono la totalità inglobante e rivolgono verso l'*etica*, che può essere intesa come *filosofia prima*, cioè come prima relazione con ciò che è *altro* dal soggetto e lo fonda, dove la comprensione non è l'unico e fondamentale modo di relazionarsi con la realtà<sup>3</sup>.

## 1. Il problema della morte non può essere analizzato all'interno dell'opposizione essere-nulla

La questione della morte viene indagata da Lévinas in un modo diverso ed originale, non all'interno dell'opposizione essere-nulla. Nel primo paragrafo, mostreremo come il pensiero di Lévinas si sviluppi in dialogo ed opposizione con quello di Heidegger (che metteva l'accento sull'opposizione essere-nulla parlando del problema della morte); nel secondo paragrafo, noteremo gli accenti che Lévinas mette sulla relazione con la morte come impensabile, più antica di ogni esperienza, come l'evento che fa appello alla responsabilità; il terzo aspetto da chiarire sarà l'evento della morte come puro rapimento, indicando così la gratuità della responsabilità per l'altro e mostrando l'uscita dalla proposta di Heidegger di analizzare la morte attraverso l'opposizione essere-nulla.

### 1.1. Heidegger e Hegel, le distanze da Heidegger; ambiguità del nulla e dell'ignoto

Nel corso della Sorbona *Dio, la Morte e il Tempo*, Lévinas svolge la riflessione attorno al tema della morte, sostenendo che l'opposizione essere-nulla non permette

---

<sup>3</sup> Cfr. L. MARGARIA, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Roma 2005, 15-16.

di descrivere adeguatamente l'enigma della morte. Per Lévinas, «la morte non rinvia al nulla che si oppone all'essere; il nulla non è in grado di spiegare il senso/non-senso e l'emozione che appartengono alla morte»<sup>4</sup>.

Meditando su questo tema, Lévinas si oppone a una certa tradizione filosofica. J. Rolland segnala che «la morte e il tempo sono ritornati ad essere questioni fondamentali con Hegel e soprattutto con Heidegger, costringendo al compito di pensare alcuni che, a differenza di Lévinas, gli heideggeriani non riconoscono come filosofi: Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Bergson e certi altri»<sup>5</sup>. Il corso si svolge, infatti, come un dialogo con la tradizione filosofica, accogliendo ciascun filosofo nel suo nome proprio, ma indicandolo a seconda della situazione<sup>6</sup>.

Lévinas riconosce l'importanza del *Sein und Zeit* di Heidegger, specialmente per aver introdotto la questione, che tale filosofo ha rinnovato, dell'ontologia fondamentale che verte sul significato verbale dell'essere. Così facendo egli ha risvegliato la sonorità verbale dell'essere nella sua differenza dall'ente. Tuttavia, analizzando il *Dasein* come l'essere per la morte, Heidegger sembra non essere abbastanza radicale. Per Lévinas, «il *Dasein* morendo non ha esaurito tutte le sue possibilità (...). Quando muore, le sue possibilità gli sono tolte. Finire non è compiersi. La fine della morte non attende necessariamente il numero degli anni»<sup>7</sup>.

Infatti, per Heidegger, aver-da-essere è dover morire. Invece, per Lévinas, «la morte non è un momento, ma un modo d'essere di cui il *Dasein* si fa carico fin dal primo momento in cui è (...). Il *Dasein* è la sua fine o alla sua fine: transitività del verbo essere»<sup>8</sup>.

Già ne *Il Tempo e l'Altro* (nel 1948, cioè 28 anni prima del corso della Sorbona), Lévinas affermava: «Non è dal nulla della morte, di cui precisamente non sappiamo niente, che l'analisi deve partire, ma da una situazione in cui qualcosa di assolutamente inconoscibile appare»<sup>9</sup>. Le tesi di Heidegger sono affrettate: da dove si trae

<sup>4</sup> S. PETROSINO, *Narcisismo e idolatria. Sul contributo lévinassiano alla pensabilità della trascendenza*, in E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, Milano 1996, 9-37, qui 17.

<sup>5</sup> J. ROLLAND, *Avvertenza*, in E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, Milano 1996, 41-44, qui 43.

<sup>6</sup> È da notare che «non risulta casuale il fatto che la lettura lévinassiana del pensiero di Husserl e di Heidegger appaia, fin dall'inizio, dominata dalla preoccupazione di cogliere, in un unico colpo d'occhio interpretativo, il senso di una duplice problematica: quella della segreta unità della riflessione husserliana, messa a fuoco in un complesso sforzo ermeneutico, e, insieme, quella suscitata dalla svolta che l'analisi esistenziale heideggeriana aveva impresso all'interno movimento fenomenologico» (F. CIGLIA, *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, in *Filosofia* 34 [1983] 212-213).

<sup>7</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 83.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>9</sup> E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, Genova 1993, 42.

con tanta certezza la consapevolezza che la morte non sia nient'altro che nulla? Perché rifiutarsi di prendere in considerazione ciò che vi è di ignoto in questo niente, e che non è un nulla della morte?

Nel corso del 1975-1976 Lévinas afferma con decisione che la morte esigerebbe, per essere propriamente pensata, un nulla che sarebbe più nulla del «puro nulla»: un nulla che sarebbe «ambiguità del nulla e dell'ignoto». Così anche il puro punto interrogativo, iscritto dalla morte, sarebbe mantenuto all'interno dell'annientamento. È quanto ha ben riassunto J. Rolland nella Postfazione: «È questa determinazione della morte come nulla e ignoto o questione pura, è questa determinazione della morte come suprema indeterminazione a permettere a Lévinas di opporre Kant a Heidegger (...). L'immortalità non può essere affermata – e nemmeno negata –, ma solo *sperata*. Una simile speranza, che è come terzo-escluso tra affermazione e negazione, iscrive un *forse* all'interno dell'innegabile nulla della morte; questo “forse” non viene a colmare il vuoto del nulla né ad attenuare la forza dilacerante della morte. Al contrario: esso aggiunge alla morte nel suo nulla una questione (...) per appesantirla e restituirla così al suo enigma – al suo mistero, si afferma in *Le Temps et l'Autre* –, alla sua ambiguità d'annientamento *ed ignoto*»<sup>10</sup>.

La posizione di Lévinas si precisa con il tempo, anche nella sua formulazione: nelle lezioni della Sorbona tiene più fermamente conto del nulla della morte. È chiaro che la sua analisi, nell'opporsi ad Heidegger, diventa più profonda, ponendo nuovi interrogativi e nuovi accenti del senso, cioè intendendo il «nulla» in maniera sempre più ricca. Questo arricchimento del senso del nulla sarà da approfondire nel percorso dell'articolo.

## 1.2. La relazione con la morte, più antica di ogni esperienza, non è dell'essere o del nulla

«La morte: questione inquietante più nel suo senza-riposo che nella sua posizione di problema. L'inquietudine: il non riposato. L'inquietudine non è una modalità dell'intenzionalità; al contrario, è l'intenzionalità ad essere una modalità di questo non-riposare-in-sé dell'inquietudine. L'emozione generata da tale questione – contrariamente a quel pensiero che vede nell'essere dell'uomo il *conatus*, nella morte la sua minaccia e nell'angoscia l'origine di ogni affettività – non è da interpretarsi immediatamente in rapporto al binomio essere-nulla. (...) Risveglio attraverso la dismisura o l'infinito dell'altro. (...) Risveglio attraverso l'infinito, ma che si produce

<sup>10</sup> J. ROLLAND, *Postfazione*, in E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, Milano 1996, 309-310.

concretamente come appello irresistibile alla responsabilità. Da cui la passività: in nessun momento posso essere tranquillamente per-me»<sup>11</sup>.

Già all'inizio del corso, parlando della morte, Lévinas nota «l'affezione del presente attraverso il non presente, più intimo di qualsiasi intimità, fino alla fissione, a posteriori più antico di ogni a priori, diacronia immemorabile che non si può ricondurre all'esperienza. La relazione con la morte, più antica di ogni esperienza, non è visione dell'essere o del nulla»<sup>12</sup>. Esiste, però, uno stretto legame tra la morte e il tempo, come segnalano anche i termini del tempo che il filosofo usa per esprimere la relazione dell'io con la morte.

Infatti, nel testo di Lévinas si nota la connessione tra l'essere, la morte e il tempo; per cui non sarebbe giusto esaurire il discorso di Lévinas nella forma della pura espressione (sarebbe uno sguardo superficiale al pensiero del filosofo), anche se è vero che il linguaggio del filosofo è profondamente inventivo ed originale. Sottolineeremo in seguito gli aspetti più importanti del linguaggio di Lévinas.

È importante seguire il filo del pensiero e vedere quale aspetto il filosofo intenda evidenziare analizzando la relazione con la morte. Petrosino commenta: «Nell'ignoto o come ignoto alterità e mortalità si coappartengono e di conseguenza, nel suo stesso essere associato all'altro, l'io è già, da sempre associato alla mortalità dell'altro o all'altro come mortale, ne è associato ancor prima ch'egli, l'io, faccia, se così si può dire, l'esperienza di tale morte»<sup>13</sup>.

La fonte dell'ignoto è la sua gratuità, gratuità dell'altro, e l'irriducibilità al ragionevole. «Eletto senza necessità, legato alla gratuità, io sono sottoposto ad una esteriorità che non è oggettiva, che non è spaziale o temporale, ma è esteriorità irrecuperabile del Bene. L'esteriorità della gratuità»<sup>14</sup>, sigillata dall'esperienza della morte.

In *La verità nomade* Petrosino traccia le linee principali del pensiero lévinassiano. Egli le commenta ragionando profondamente, senza perdere mai di vista l'insieme dei punti principali nel cammino intellettuale-etico di Lévinas. A partire dal suo *Altrimenti che essere*, Lévinas introduce categorie nuove, molto ricche, ma provocanti, p.e. persecuzione che «non è riconducibile al rapporto causa/effetto, essa ci parla d'altro. Non si perseguita chiunque. Lévinas usa un altro termine per indicare la scelta dell'elezione sfuggente il recupero della tematizzazione, scelta più antica

<sup>11</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 63.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>13</sup> S. PETROSINO, *Narcisismo e idolatria*, cit., 22.

<sup>14</sup> S. PETROSINO, *La verità nomade*, Milano 1980, 73.

dell'a priori: si tratta dell'ossessione; (...) la gratuità dell'elezione è ciò che sfugge al recupero, essa non può essere circoscritta, essa è an-archia. È di questa passività. Precedente ogni passività e attività, che ci parla l'idea di creazione»<sup>15</sup>. Propriamente parlando, l'esposizione è ossessione per il prossimo, ossessione del malgrado-sé, vale a dire dolore. È l'inquietudine apportata dall'estraneo.

Tornando più direttamente alla analisi della relazione con la morte, Lévinas dice: «La morte è immobilizzazione della mobilità del volto che d'anticipo rinnega la morte; essa è lotta tra il discorso e la sua negazione (si veda nel *Fedone* la descrizione della morte di Socrate), lotta in cui la morte conferma la sua potenza negativa (si vedano le ultime parole di Socrate). La morte è contemporaneamente guarigione e impotenza; ambiguità che forse indica una dimensione di senso diversa da quella in cui la morte è pensata all'interno dell'alternativa essere/non-essere. Ambiguità: enigma»<sup>16</sup>.

La morte è impensabile. Su questo aspetto Lévinas fa riferimento a Fink: «Conosciamo la morte ma non possiamo pensarla; la conosciamo senza poterla pensare. In questo senso essa è una vera rottura e come tale deve essere accolta in silenzio»<sup>17</sup>. Il filosofo sottolinea la tendenza a considerare la morte come un fatto che concerne un ente (Aristotele, Hegel), mentre la specificità appena pensabile della morte riguarda la comprensione stessa dell'essere. La morte è fine di ciò che rende pensabile il pensabile – per questo essa è impensabile. «Non si può nemmeno più dire che la morte sia un nulla, poiché il nulla e l'essere riguardano la comprensione»<sup>18</sup>. L'autore di *Dio, la Morte e il Tempo* afferma che l'intenzionalità non è il segreto dell'umano; l'esse umano non è *conatus*, ma disinteressamento e addio.

La morte – che da Heidegger è pensata come fine, chiusura, l'ultima possibilità – per Lévinas indica apertura verso l'altro. «L'interrogativo *cosa posso conoscere?* porta alla finitezza, ma *cosa debbo fare?* e *cosa ho il diritto di sperare?* si spingono oltre e in ogni caso non verso la finitezza (...). La filosofia pratica di Kant dimostra che la riduzione heideggeriana non è obbligatoria; che, nella storia della filosofia, ci può essere un significato diverso dalla finitezza»<sup>19</sup>. Si può dire che Heidegger pensi la morte solo nella dimensione orizzontale. Sembra che Lévinas ci inviti verso una

<sup>15</sup> *Ibid.*, 73-74.

<sup>16</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 55.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 103-105.

trascendenza, una certa verticalità, profondità, sottolineando una apertura anche attraverso ciò che è enigmatico e negativo, *i.e.* mortalità.

### 1.3. Non è più il nulla che diventa possibilità, ma puro rapimento

Ne *Il Tempo e l'Altro* Lévinas comincia con l'analisi della sofferenza: «C'è nella sofferenza l'assenza di ogni rifugio. Essa è il fatto di esser presi nella stretta della vita e dell'essere. In questo senso, la sofferenza è l'impossibilità del nulla»<sup>20</sup>. Egli nota altresì che il modo caratteristico della morte di annunciarsi nella sofferenza, è un'esperienza della passività del soggetto che fino ad allora era stato attivo<sup>21</sup>.

L'autore porta Amleto come esempio per testimoniare che l'eterna imminenza della morte fa parte della sua essenza. È impossibile assumere la morte. Il nulla è impossibile. Esso avrebbe lasciato all'uomo la possibilità di assumere la morte, di strappare alla schiavitù dell'esistenza una sovranità suprema. Per questo il filosofo afferma che il suicidio è un concetto contraddittorio. È impossibile annientarsi. J. Wahl definisce la morte non come l'impossibilità della possibilità, ma come possibilità dell'impossibilità. Ma ciò non vale per Lévinas, che intende dire che la morte non è possibilità dell'impossibilità, ma puro rapimento – l'assurdità rende possibile la gratuità della responsabilità per l'altro: «La mia solitudine, così, non è confermata dalla morte, ma è spezzata dalla morte (...). Relazione con l'altro che non si identificherà mai con il fatto di cogliere una possibilità»<sup>22</sup>.

In questo paragrafo dunque abbiamo visto come, dialogando con la tradizione filosofica, Lévinas riponga il problema della morte e cerchi di pensarlo non all'interno dell'opposizione essere-nulla, ma notando l'inconoscibile, l'ignoto che appare nella morte, lascia lo spazio, l'apertura verso l'altro.

## 2. Un rapporto essenziale tra la morte e l'altro

Proseguendo nell'analisi sulla morte ne *Il Tempo e l'Altro* e *Dio, la Morte e il Tempo*, in questa parte cercheremo evidenziare se e in quale modo esista il rapporto tra

<sup>20</sup> E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, cit., 41.

<sup>21</sup> Bisogna ricordare che, secondo Lévinas, nell'ambito del sapere ogni passività è, per la mediazione della luce, attività (cfr. E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, cit., 42).

<sup>22</sup> E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, cit., 45-46.

la morte e l'altro. Nel primo passo, seguiremo il pensiero di Lévinas, nel quale si nota l'incrocio di temi importanti come quelli dell'ignoto, dell'altro, della morte; poi sarà da notare come avviene nel pensiero levinassiano l'inversione del rapporto tra la morte e il tempo; nel terzo passo, analizzeremo l'osservazione di Lévinas sull'unicità stessa dell'io, come costituita dalla deferenza alla morte.

### 2.1. L'essere associato all'ignoto come altro; altro come mortale

«Il rapporto con la morte nella sua eccezione (...), eccezione che conferisce alla morte la sua profondità, non è vedere e neppure mirare (non è vedere l'essere come in Platone, né mirare il nulla come in Heidegger), rapporto puramente emozionale, commovente di una commozione che non è fatta della ripercussione, sulla nostra sensibilità e sul nostro intelletto, di un precedente sapere. È un'emozione, un movimento, un'inquietudine nell'*ignoto*»<sup>23</sup>. Commentando questo passaggio, Derrida osserva: «L'ignoto è sottolineato. Ignoto non dice il limite negativo di una coscienza. Questo non-sapere è l'elemento dell'amicizia e dell'ospitalità per la trascendenza dell'estraneo, la distanza infinita dell'altro»<sup>24</sup>.

Lévinas stesso precisa che nella morte dell'altro si accusa la prossimità del prossimo. «Inquietudine che non è tematizzazione, non è intenzionalità, foss'anche segnica. Inquietudine che in tal modo è refrattaria ad ogni apparire, ad ogni aspetto fenomenico, come se l'emozione procedesse attraverso la questione senza incontrare alcuna quiddità, procedesse verso quella acuità della morte e istituisse l'ignoto non puramente negativo, ma nella prossimità senza sapere»<sup>25</sup>. S. Petrosino commenta sull'ignoto che esso non è il nulla, ma un tratto del carattere che rinvia al modo stesso d'essere dell'altro; la riflessione levinassiana sulla morte ruota attorno a questo essere «associato all'ignoto» che non è se non una forma, se così si può dire, dell'altro-nello-stesso<sup>26</sup>.

La presenza del volto dell'Altro manifesta eccesso/abbondanza fenomenale, insuperabile eccedenza del senso, rispetto alla quale qualsiasi modo oggettivante della intenzionalità sarebbe inadeguato<sup>27</sup>. R. A. Cohen, situando il pensiero di Lévinas ac-

<sup>23</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 57.

<sup>24</sup> J. DERRIDA, *Adieu*, in *Philosophy Today* 40 (1996) 337.

<sup>25</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 58.

<sup>26</sup> S. PETROSINO, *Narcisismo e idolatria*, cit., 21.

<sup>27</sup> J. DRABINSKI, *The Hither Side of the Living-Present in Levinas and Husserl*, in *Philosophy Today* 40 (1996) 143.

canto al pensiero di Husserl e Heidegger, vi mette in rilievo il dialogo, l'opposizione, l'andar oltre.

Nel 1930 Lévinas oppone la rappresentazione husserliana con l'ontologia heideggeriana. Nel 1961 oppone la fenomenologia husserliana, ossia la fenomenologia fondata sulla rappresentazione, e la fenomenologia heideggeriana, ossia la fenomenologia fondata sull'ontologia. Lévinas si oppone non solo alla rappresentazione husserliana, ma anche al disvelamento heideggeriano, anche se riconosce a Heidegger di essere essenzialmente corretto contro Husserl (nell'affermare che il disvelamento ontologico è il fondamento della rappresentazione). L'ontologia di Heidegger permette a Lévinas di vedere più profondamente ciò di cui si tratta nel carattere rappresentativo della fenomenologia di Husserl. Ma l'etica e giustizia della *Stella* di Rosenzweig gli permette pure di andare oltre il carattere ontologico della rifondazione heideggeriana della fenomenologia. Lévinas intende andare oltre l'ontologia di Heidegger.

Cohen afferma che «nella sua lettura della fenomenologia – contro Husserl e Heidegger – Lévinas trova non solo il riconoscimento del movimento della mente, il quale rompe qualsiasi relazione come tale: formale o esistenziale, ma anche il riconoscimento che questo rompere proviene dalla relazione irrecuperabilmente inadeguata – relazione etica – il significato della quale ha priorità sui significati costituiti attraverso la correlazione intenzionale»<sup>28</sup>. Lévinas rompe così con la stretta delimitazione della concezione fenomenologica della esperienza-vissuta; secondo lui, c'è una nozione fenomenologica del vivere-presenza, che offre una concreta o fenomenica base per uscire dalle regole e dai confini del metodo di Husserl. Così appare quell'accento sull'ignoto e sull'assenza. La modificazione poi dall'eccessiva presenza all'inaccessibile assenza non è solo una modificazione enfatica. È piuttosto una modificazione necessaria, così che la stessa radice del senso lévinassiano dell'etica stia nell'irrevocabilità dell'alterità. Per questo motivo diventa impossibile qualsiasi rifiuto o chiusura della relazione faccia-a-faccia.

All'inizio di *Dio, la Morte e il Tempo* Lévinas scrive che «l'intenzionalità, che in Husserl tesse il richiamo del tempo, non è l'ultimo segreto dello psichismo»<sup>29</sup>. L'essere associato all'ignoto dell'altro, all'ignoto come altro, essere associato che si rivela nell'emozione per la sua morte, è il tratto di un nesso che precede la morte dell'altro. In questo senso l'io è concretamente associato alla morte dell'altro ancor prima che

<sup>28</sup> R. A. COHEN, *Levinas, Rosenzweig, and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger*, in *Philosophy Today* 32 (1988) 175.

<sup>29</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 62.

l'altro concretamente muoia. A questo livello si rivela quello che può essere definito il carattere psichico della questione della morte. «Qui, la morte assume un senso diverso dall'esperienza della morte. Senso che viene dalla morte d'altri, da ciò che in quella morte ci riguarda»<sup>30</sup>.

Affermando l'affettività nella relazione con la morte dell'altro e ponendo tale relazione in seno alla relazione con il Differente (che nessuna reminiscenza o anticipazione potrebbe riunire in sincronia), Lévinas indica che, all'interno di questa relazione, il nesso con la morte si configura come interrogazione davanti ad altri, davanti alla sua dismisura: ecco dove cerchiamo il rapporto tra la morte e il tempo.

## 2.2. Un'inversione del rapporto tra la morte e il tempo

«*La Morte e il Tempo* si confronta essenzialmente con Heidegger e il suo celebre tema dell'“essere-davanti-alla morte”. Heidegger cercava, dice Lévinas, di pensare il tempo a partire dalla morte e la morte partendo dall'angoscia del nulla, la fine dell'essente finito. Lévinas propone proprio l'opposto: pensare la morte a partire dal tempo. Il prezzo da pagare per fare ciò è grande. Questo significa rinunciare all'idea dell'Essere ed anche a quella del nulla. Per assumere quel compito che sembra impossibile è necessario prima rinunciare al punto di partenza di Heidegger, cioè, all'angoscia di fronte alla *mia* morte, e cominciare decisamente dall'incontro con la morte dell'altra persona. La sfida è immensa: *altrimenti che nulla*, richiamando il titolo del libro più famoso di Lévinas: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974)»<sup>31</sup>. Per Heidegger, l'umano doveva essere, doveva portare il suo peso d'essere, doveva perseverare nel suo essere. Per Lévinas, al contrario, l'umano è nella messa in questione del suo essere e davanti ad Altri il turbamento della buona coscienza, del «diritto ingenuo dei miei poteri, della mia gloriosa spontaneità di vivente».

In questo essere associato all'altro e alla sua mortalità, all'altro come mortale, si produce un'inversione del rapporto tra la morte e il tempo. La morte dell'altro: è questa la prima morte. All'interno dell'essere associato all'altro e del rivolgersi all'altro si pone la questione stessa della morte: «La morte come fine, ma al tempo stesso come questione: tale è la direzione della nostra ricerca. (...) Questione in cui ci avviene il rivolgersi all'altro (ogni questione è domanda e preghiera)»<sup>32</sup>.

Petrosino indica che la risposta non annulla la domanda, ma la conferma; è perché vi è una domanda, un movimento interrogante, che è possibile la risposta; la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *In Memoriam Emmanuel Levinas*, in *Philosophy Today* 40 (1996) 331.

<sup>32</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 85.

domanda attende la risposta, ma la risposta non soddisfa la domanda. «Ciò che distingue la domanda è che è una *mancanza sempre rivolta*, una mancanza che si fa invocazione»<sup>33</sup>. In *Etica e infinito* Lévinas dice che «*Le Temps et l'Autre* è una ricerca sulla relazione con altri in quanto questa ha per elemento il tempo; come se il tempo fosse la trascendenza, l'apertura per eccellenza su altri e sull'Altro»<sup>34</sup>. Posto l'accento sull'altro come mortale e sulla mia responsabilità, diventa possibile ed anche indispensabile l'inversione del rapporto tra la morte e il tempo.

L'alterità è la forza positiva, che si sperimenta interloquendo, domandando e argomentando. Incontrare l'altro faccia a faccia è essenzialmente responsabilità, che accetta l'alterità. L'alterità non è negatività nella mia esperienza (negatività, nel senso di indifferenza per l'altro nella mia esperienza), ma apertura che si rivolge a me; non è lontana superficialità, mai raggiungibile da me, ma l'altezza della perfezione, che mi contesta. Il volto dell'altro si rivolge a me nella sua apertura, nella sua eccellenza. Il volto dell'altro si rivolge a noi e contesta il nostro mondo, la nostra totalità con il suo infinito.

Cominciando l'analisi della morte non dall'angoscia davanti alla mia morte, ma dalla responsabilità per l'altro come mortale, Lévinas mostra un rapporto esistenziale ed essenziale tra la morte e l'altro. La fenomenologia, se così si può dire, della relazione autentica ed originale del faccia-a-faccia ha portato a ripensare ed invertire il rapporto heideggeriano tra la morte e il tempo. L'alterità è la forza positiva, che sostiene questo rovesciamento.

### 2.3. «Deferenza al non-senso della morte: ecco ciò che è necessario all'unicità stessa dell'io»

In *Dio, la Morte e il Tempo* Lévinas si domanda: «Come pensare l'io nella sua identità, nella sua unicità – o come pensare questa unicità dell'io? Può forse essere pensato come cosa identificata (identità della cosa: serie di mire confermate le une dalle altre, accordo di intenzioni)? L'io deve forse essere pensato come identificazione nella riflessione su di sé che assimila l'altro a sé – a costo di non poter più distinguersi dalla totalità così formata?»<sup>35</sup>. Il filosofo afferma che entrambe queste soluzioni sono inadeguate. Solo rispondendo d'altri in una responsabilità dalla quale non potrà tirarsi indietro, l'io preme nella sua unicità. Infatti: «L'io è identità di se stesso che si formerebbe attraverso l'impossibilità di farsi sostituire – dovere al di

<sup>33</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, Roma 1984, 74.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 60.

là di ogni debito – e così pazienza di cui nessuna assunzione potrebbe smentirne la passività»<sup>36</sup>.

Anche in *Etica e infinito* il filosofo afferma: «La mia responsabilità è inalienabile, nessuno potrebbe sostituirmi. Di fatto, si tratta di esprimere l'identità stessa dell'io a partire dalla responsabilità, cioè a partire da questa posizione o da questa deposizione dell'io sovrano nella coscienza di sé; deposizione che è appunto la sua responsabilità per altri. La responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, umanamente, io non posso rifiutare. Questo peso è una suprema dignità dell'unico»<sup>37</sup>. Citando Dostoevskij: «Noi siamo tutti responsabili/colpevoli, di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri», Lévinas esplica l'idea che io posso sostituire tutti, ma nessuno può sostituirmi; questa è mia inalienabile identità di soggetto.

Non-sapere, non-senso della morte: ecco ciò che è necessario all'unicità stessa dell'io, all'intrigo della sua unicità. «Non-sapere che si traduce nell'esperienza attraverso la mia non conoscenza del giorno della mia morte – non conoscenza in virtù della quale l'io fa degli assegni a vuoto come se disponesse dell'eternità. (...) La morte ci riguarda attraverso il suo non-senso; (...) è puro punto interrogativo: apertura su ciò che non ha alcuna possibilità di risposta. Interrogazione che è già una modalità della relazione con l'al di là dell'essere»<sup>38</sup>. La morte, così intesa, viene a svolgere una funzione essenziale: costituire l'unicità dell'io.

Lévinas sviluppa il suo ragionamento affermando che nell'egoità dell'io bisogna che ci sia il rischio di un non-senso, di una follia. Se tale rischio non vi fosse, allora la pazienza avrebbe uno statuto e perderebbe la sua passività. La possibilità del non-senso capace di spazzare via ogni impresa che entra nella passività della pazienza è questa deferenza alla morte che non è senso, non è situabile, non è localizzabile, non è oggettivabile versante di una dimensione impensabile, né insospettabile.

Petrosino nota che «senza il suo irriducibile non senso, il per-l'altro che è nello stesso rischierebbe di porsi “per finta” o solo come “modo di dire”, e l'unicità sfumerebbe nel concetto di io. L'irriducibile non senso della morte si configura così come ciò che, nell'io, impedisce la chiusura narcisistica del soggetto attraverso la continua sollecitazione verso l'altro»<sup>39</sup>. Molto importante, però, è anche notare che l'oggettività è fondamento dell'intersoggettività, non il contrario. Secondo Lévinas, sembra che facendo un passo indietro, faccio spazio all'altro che è più grande di me. Lasciando

<sup>36</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>37</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., 115.

<sup>38</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 61.

<sup>39</sup> S. PETROSINO, *Narcisismo e idolatria*, cit., 23.

essere l'alterità, rispetto l'altro accettandolo in virtù della mia responsabilità per lui, responsabilità che si estende all'infinito.

«Come l'idea di Cartesio dell'infinito è posta in me, così io stesso non posso assumere l'alterità, la cui realtà è un'infinitezza che eccede qualsiasi capacità. In questo rapporto io sono totalmente consumato, svuotato. Questo è la *kenosis* dell'Io»<sup>40</sup>. Comunque, Lévinas ribadisce che questa responsabilità precede entrambi; è in senso più ampio libertà, origine di tutti e due, e concerne la condizione o struttura del soggetto stesso.

Abbiamo notato che Lévinas in dialogo con altri filosofi mostra un rapporto essenziale tra la morte e l'altro, e sviluppa gli aspetti importanti di questo rapporto: sostiene il legame della morte con l'ignoto come altro; fa un'inversione del rapporto tra la morte e il tempo (l'accento posto sull'altro come mortale e sulla mia responsabilità offre la possibilità di fare ciò); afferma anche che la morte costituisce (attraverso il suo non-senso) l'unicità stessa dell'io.

### 3. Il rapporto tra me e la morte dell'altro (rapporto non analogico)

In questa parte cercheremo di capire perché il rapporto tra me e la morte dell'altro non sia analogico. Come la morte che proviene dall'altro mi può appartenere? (Qui sarà da sottolineare la domanda che sorge nell'inquietudine della morte e da cercare la risposta adeguata). Qual è la mia relazione con la morte d'altri? Nel terzo paragrafo, cercheremo di pensare il senso della morte, al di là di ogni trasferimento analogico, come clamore dell'omicidio.

#### 3.1. La morte, pur provenendo dall'altro, mi appartiene

«L'inquietudine dell'emozione non sarebbe forse la questione che, in prossimità della morte, si troverebbe precisamente alla sua nascita? (...) Ignoto che non è a sua volta oggettivato e tematizzato, mirato o visto, (...) inquietudine in cui si interroga un'interrogazione che non si può convertire in risposta – inquietudine in cui la risposta si riduce alla responsabilità dell'interrogante o dell'interrogatore»<sup>41</sup>. Abbiamo analizzato il rapporto tra la morte e l'altro in Lévinas. L'io è in rapporto con l'altro.

<sup>40</sup> A. VALEVICIUS, *From the Other to the Totally Other*, New York 1988, 62.

<sup>41</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 58.

Qui è il punto di riferimento dell'etica: rapporto con l'altro in quanto mortale, in quanto vulnerabile, in quanto volto aperto all'accoglienza. E proprio nella morte il volto dell'altro diventa senza espressione. La morte dell'altro mi tocca. L'altro come mortale è l'ignoto.

Entrando nelle domande che la morte suscita, diventa chiaro che «la morte di qualcuno non è, malgrado tutto ciò che ne sembrava a prima vista, una fatticità empirica (morte come fatto empirico di cui solo l'induzione potrebbe suggerire l'universalità); essa non si esaurisce in questo apparire»<sup>42</sup>. Dobbiamo chiedere precisamente in quale modo la morte dell'altro mi tocchi. Se proviene dall'altro, dall'ignoto come altro senza espressione, si può dire che mi appartenga? Su quale aspetto cade l'accento, rispondendo a tale domanda, nell'eventualità che esista una risposta adeguata?

In *Essere e tempo* Heidegger sostiene che «nessuno può assumersi il morire di un altro. Ognuno può, sì, “morire per un altro”. Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro in una determinata cosa. Ma questo morire-per... non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte»<sup>43</sup>. Lévinas pensa che simpatia e compassione, soffrire per l'altro o «morire mille morti» per l'altro, queste realtà abbiano come condizione di possibilità una sostituzione ad altri più radicale. Una responsabilità verso l'altro nel sopportare la sua fine come se ne fossimo colpevoli. Infatti, la morte dell'altro non è soltanto un momento della meità della mia funzione ontologica.

Lévinas si sofferma sull'analisi dell'emozione, che è affettività senza intenzionalità. «L'inquietudine dell'emozione non sarebbe forse la questione che, in prossimità della morte, si troverebbe precisamente alla sua nascita? Emozione come deferenza alla morte, cioè emozione come *questione* che non implica, nella sua posizione di questione, gli elementi della propria risposta»<sup>44</sup>. L'emozione come modo di reagire contiene una deferenza che diviene una questione in cui non è facile trovare una via di uscita (nella forma di risposta), ma una «questione che si innesta in quel più profondo rapporto all'infinito che è il tempo (tempo come rapporto all'infinito). Rapporto emozionale con la morte dell'altro. Timore o coraggio, ma anche, al di là della compassione e della solidarietà con l'altro, responsabilità per lui nell'ignoto»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 294.

<sup>44</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 58.

L'autore indica che proprio tale questione può esprimere più profondamente il rapporto con l'infinito (o con il tempo); può esprimere il rapporto vero con la morte dell'altro, che tocca me, o di più: mi appartiene. In queste poche righe troviamo un incrocio non accidentale dei temi: l'emozione come questione di fronte alla morte dell'altro rivela il tempo come infinito, rivela un rapporto con la morte dell'altro. In questo contesto dell'inquietudine troviamo il punto centrale e fondamentale del rapporto. L'essenza del rapporto è responsabilità per l'altro, che accade nell'ignoto, responsabilità che non si esaurisce nella compassione e nella solidarietà, che non può essere pienamente descritta con i termini di timore o coraggio. Di fronte alla morte dell'altro «avviene l'al di là» che provoca la responsabilità dell'io.

Lévinas afferma che è nell'inquietudine sorta dall'ignoto non oggettivato né tematizzato che ci si interroga. L'interrogazione nell'inquietudine va verso una risposta che si identifica nella responsabilità di chi, come unico ed uno, sta attualmente interrogando o più precisamente nella responsabilità della persona umana in quanto interrogante o posta a interrogare davanti alla morte dell'altro. L'unica «risposta» adeguata è la responsabilità per l'altro, responsabilità mai sufficiente. Essa cresce in tale modo che va verso un orizzonte, che continuamente si apre. La responsabilità porta all'in-finire.

Analizzando la questione del senso dell'emozionale, l'autore ricorda che Heidegger ha ridotto questa questione al confronto con il nulla nell'angoscia. Tuttavia «bisogna chiedersi se ogni affettività riconduca all'angoscia intesa come imminenza del nulla – se l'affettività si risvegli solo in un ente che persevera nel suo essere (il *conatus*), se il *conatus* sia l'umanità dell'uomo, se l'umanità dell'uomo sia il suo aver-da-essere»<sup>46</sup>. C'è invece un'affermazione, importante per entrare nel modo di pensare dell'autore, per cui «l'esse umano non è originamente *conatus*, ma ostaggio, ostaggio di altri»<sup>47</sup>.

Prima del corso della Sorbona, nel libro del 1974 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, il filosofo descrive ciò che sarebbe la sensibilità per lui: «Vulnerabilità, esposizione all'oltraggio, all'offesa – passività più passiva di ogni pazienza, passività dell'accusativo, trauma dell'accusa, nell'ostaggio, dell'identità che si sostituisce agli altri: Sé – defezione o disfatta dell'identità dell'io. Ecco, spinta all'estremo, la sensibilità»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>48</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1995, 20. È importante l'osservazione di F. Marcolungo sulla sensibilità: «Nell'intenzionalità rivolta verso l'oggetto è racchiusa (...) un'intenzionalità

Petrosino dice che «la responsabilità si mostra come ossessione, persecuzione, e il soggetto diviene ostaggio»<sup>49</sup>. Infatti, la soggettività, prendendo la responsabilità dell'altro, arriva fino a sostituirsi ad esso ed assume la condizione – o l'incondizione – di ostaggio. «La soggettività come tale è inizialmente ostaggio; essa risponde fino ad spiare per gli altri»<sup>50</sup>.

Ne *Il Tempo e l'Altro* Lévinas diceva che «l'ignoto della morte significa che la relazione con la morte non può accadere nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. Potremmo dire che è in relazione con il mistero»<sup>51</sup>. Solo davanti alla Morte, davanti al mistero, l'ignoto dell'altro diventa l'exasperazione nella morte. Essa, pur provenendo dall'altro, mi appartiene. Nell'inquietudine della questione trovo l'impossibilità della risposta intelligibile. La morte dell'altro mi appartiene nella responsabilità.

### 3.2. La mia relazione con la morte d'altri non è un sapere di seconda mano

«Qualcuno muore: volto che diventa maschera. L'espressione svanisce. L'esperienza della morte non mia è "esperienza" della morte di *qualcuno*, qualcuno che d'improvviso è al di là dei processi biologici, che si associa a me sotto forma di qualcuno. (...) Tutti i gesti d'altri erano segni rivolti a me. Per riprendere la gradualità più tracciata: mostrarsi, esprimersi, associarsi, *essermi affidato*. La morte d'altri che muore mi intacca (*affecte*) nella mia stessa identità di io responsabile. (...) Il morire, come morire dell'altro, intacca la mia identità di Io, è sensato nella sua rottura dello Stesso nel mio Io. In ciò la mia relazione con la morte d'altri non è affatto un sapere di seconda mano, né un'esperienza privilegiata della morte»<sup>52</sup>.

È importante notare le parole, le frasi chiave per entrare nel senso del testo. Sono: il volto; la maschera; qualcuno; mostrarsi, esprimersi, associarsi, *essermi affidato*; intacca (*affecte*); rottura dello Stesso nel mio Io; sapere; esperienza.

---

più profonda che va al di là di ogni possibile osservazione, perché rimanda al soggetto ed al suo costituirsi. In tutto questo svolge un ruolo fondamentale la sensibilità, che permette appunto di superare l'obiettivismo teoretico, caratteristico del rapporto conoscitivo (...). Anziché proiettarsi esclusivamente verso l'esterno, la sensazione apre la possibilità di un rimando verso l'ambito del pre-predicativo e del pre-logico che rende possibile la percezione stessa (...). Essa è "intenzionale" – in quanto situa ogni contenuto e si situa, non in rapporto a degli oggetti, ma in rapporto a sé. È il punto zero della situazione, l'origine del fatto stesso di situarsi» (F. MARCOLUNGO, *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Milano 1995, 20).

<sup>49</sup> S. PETROSINO, *Fondamento ed exasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Genova 1992, 76.

<sup>50</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, 114.

<sup>51</sup> E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, 41.

<sup>52</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, 53–55.

Il concreto manifestarsi dell'assoluta alterità di altri è chiamato dal filosofo francese «volto»; il volto è la concretezza dell'alterità assoluta. Petrosino osserva che «se vi è una autentica definizione lévinassiana di volto essa mi sembra essere unicamente questa: *il volto non è segno*. Il volto è ciò che si rifiuta ad ogni possibile rinvio (ad altro da sé). Nel volto si presenta ciò che non rinvia più ad altro da sé»<sup>53</sup>.

Nel testo di Lévinas sopra citato, si legge che nella morte il volto diventa maschera. Il significato della maschera è contrario a quello del volto, perché senza espressione, senza segni rivolti a me, senza mostrarsi, esprimersi, *essermi affidato*, quindi senza appello a me. È importante analizzare anche il significato della parola «maschera», quale è spiegato implicitamente dalla seguente frase, specialmente attraverso il pronome indefinito «qualcuno», che l'autore ripete non per caso, esprimendo così l'anonimità.

La parola latina *persona*, tradotta dalla parola greca *prosopon*, significherebbe (anche) «maschera». Il ruolo, che la *persona* ha nel teatro e che come tale la caratterizza, è di *per-sonare*, ossia di accrescere il suono. Sono-per (essere-per) – come persona, essendo identica a sé, differente dall'altro. Più chiaramente detto: «L'universale è comunione; il necessario è stabilito tra ciò che è realmente differente. La tensione tra l'uno e il molteplice o tra l'identico e il differente è assunta da ciò che è al tempo stesso universale e necessario, uno e diverso, vale a dire dallo spirito capace di cogliersi in atto nell'azione espressa. La sostanza che sussiste in conformità a questa struttura dello spirito è la "persona". La persona si riconosce identica a sé essendo dinanzi all'altro, vale a dire differente, in seno ad un scambio gratuito, di cui "persona" ne è la sola origine»<sup>54</sup>.

Come capire l'uso della parola «maschera» nel testo di Lévinas? Dobbiamo ricordare che il punto di partenza dell'autore è il pensiero sull'altra persona; questo pensiero è molto coerentemente stabilito e sviluppato. Lévinas comincia dall'altro, che si mostra, si esprime, si associa e alla fine si affida a me. Il volto dell'altro fa appello a me. In quanto si rivela, in quanto è-per o rivolge i gesti come segni a me, è vivo. Il morto non può né parlare, né rispondere.

«Maschera» nella frase di Lévinas indica che l'altro morto (come persona) non si esprime più nel volto, nella nudità del volto. La maschera non può esaurire il senso della realtà personale (nemmeno se fosse stata concepita dai filosofi come aspetto della persona: rivolgersi ad altri, ri-suonare, indicando così l'aspetto della relazione

<sup>53</sup> S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione*, 39.

<sup>54</sup> P. P. GILBERT, *La semplicità del principio*, Casale Monferrato 1992, 356.

con le altre persone). Se la persona non è maschera, è perché non è solo relazione, ma si fonda sull'ignoto come Altro.

Il rapporto della responsabilità per l'altro in quanto mortale è centrale soprattutto considerando il fenomeno della morte. Per il filosofo, la «maschera» è la metafora più adeguata per descrivere ciò che accade nella morte. Ma in genere si può dire che il problema di Lévinas non è quello di trovare le parole per esprimere l'alterità, per costruire un discorso sull'altro o sull'assolutamente altro, ma di cercare di rendere l'immediatezza e la concretezza del volto.

Volto a volto, quando nella prossimità è letta la distanza, che è eccellenza, trascendenza. L'altra persona è più grande di me. La morte di altri mi intacca (*affecte*). La relazione esterna ha portato un'interiorità. Quale sarebbe la relazione con la mia morte? Lévinas si confronta con la filosofia di Heidegger, che descrive l'angoscia davanti alla morte e che rinvia alla comprensione del nulla mantenendo la struttura della comprensione e la correlazione noetico-noematica.

«Ma essere colpiti (*affection*) dalla morte è affettività, passività, affezione della dismisura»<sup>55</sup>. Lévinas nota che questo stato emozionale differisce dall'inerzia dello stato sensibile di cui parla l'empirismo sensualista. Non-intenzionalità – e tuttavia non stato-statico<sup>56</sup>.

Nel testo di Lévinas l'enfasi giunge fino all'estremo, all'esasperazione, per mostrare ed esporre il contenuto del pensiero. Secondo Petrosino, «senza dubbio Lévinas accetta di interpretare e definire l'enfasi come una figura del linguaggio, ma solo dopo aver in un certo senso interpretato il *linguaggio come una figura dell'enfasi*, solo dopo aver riconosciuto in esso la dinamica stessa dell'esposizione, di una soggettività che parla, si esprime, in quanto esposizione radicale all'altro, in quanto esasperazione *per l'altro*»<sup>57</sup>.

Nel testo di Lévinas citato, c'è anche una frattura della continuità della frase mediante le virgole, come se si volesse sospendere indipendentemente dalla coerenza grammaticale un'espressione, sottolineando così con forza, con enfasi, il senso della

<sup>55</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 56.

<sup>56</sup> R. Blum nota che «per Husserl, la temporalità e l'intenzionalità sono entrambe caratteristiche della coscienza. Lévinas semplicemente considera la prima – temporalità – come elemento più intrinsecamente costitutivo della coscienza o del sé, e lo usa per trovare l'Altro già necessariamente nella coscienza» (R. BLUM, *Deconstruction and creation*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 46 [1985] 298). Tuttavia, è importante ricordare che nel pensiero di Lévinas alla base dell'intenzionalità come coscienza di [...] v'è un particolare «psichismo» che rende possibile le diverse forme di intenzionalità (G. FERRETTI, *Soggettività, alterità e trascendenza*, Macerata 1994, 81).

<sup>57</sup> S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione*, cit., 83.

frase stessa. Lo stile di Lévinas raddoppia il suo pensiero. «Il morire, come morire dell'altro, intacca la mia identità di Io, è sensato nella sua rottura del mio Io, nella sua rottura dello Stesso nel mio Io»<sup>58</sup>. Attraverso la ripetizione il filosofo pone l'accento sulle parole più importanti.

In genere, nel testo lévinassiano, la metafora, ma specialmente l'iperbole e l'enfasi, giocano un ruolo importante: «Alcuni studiosi del pensiero di Lévinas hanno sottolineato il ruolo giocato nel testo lévinassiano dalla *metafora*, ma più che sulla semplice metafora credo che si debba forse insistere sull'*iperbole* e sull'*enfasi*, quest'ultima definita da Lausberg come coincidente con "la metafora più audace"»<sup>59</sup>. Lo stesso autore nota: «*L'immagine della metafora nel detto appartiene all'enfasi del dire per l'altro*»<sup>60</sup>.

### 3.3. Al di là di ogni silenzio e di ogni trasferimento analogico.

#### Il clamore dell'omicidio

Ne *Il Tempo e l'Altro*, la morte occupa un posto determinante, all'interno del quale essa è già essenzialmente concepita secondo il senso che riceverà nel corso del 1975-1976. «L'ignoto della morte significa che la relazione con la morte non può accadere nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. Potremmo dire che è in relazione col mistero»<sup>61</sup>. La morte manifesta la passività del soggetto. La relazione con il mistero o l'ignoto della morte è, di conseguenza, relazione con l'altro.

Nel corso della Sorbona, Lévinas approfondisce il pensiero, mostrando più chiaramente il rapporto dell'io con l'altro nella sua morte: «La difficoltà di dire la morte è presentata da Fink<sup>62</sup> come la sua stessa *intelligibilità*. Conosciamo la morte, ma non possiamo pensarla; la conosciamo senza poterla pensare. In questo senso essa è una vera rottura e come tale deve essere accolta in silenzio»<sup>63</sup>. Lévinas afferma che ogni morte è uno scandalo, una prima morte; non c'è genere della morte, come indica Fink, non è possibile accostarsi a tale nozione in generale. J. Derrida, commentando *Dio, la Morte e il Tempo*, osserva: «Emmanuel Lévinas spesso definisce la morte che

<sup>58</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 54-55.

<sup>59</sup> S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione*, cit., 80.

<sup>60</sup> S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione*, 84.

<sup>61</sup> E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, 41.

<sup>62</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, 138. Qui Lévinas indica: E. FINK, *Metaphysik und Tod*, cit., 179-208.

<sup>63</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, 138.

“noi incontriamo” “nel volto dell'Altro”, come *non-risposta*»<sup>64</sup>. Questa non-risposta, o il volto che diventa maschera senza espressione, indica l'origine dello scandalo per la morte dell'altro.

È impossibile qualsiasi trasferimento analogico. All'interno dell'essere «associato all'ignoto» emerge l'emozione (propria) per la morte (dell'altro). «Le esperienze individuate da Lévinas per indicare tale emozione – *segno di un'eccezione irriducibile alla problematica dell'essere e del nulla* – non fanno che ribadire, rigorizzare o esasperare quella dimensione di “prima mano” più sopra segnalata: esse sono – al di là di ogni silenzio e di ogni trasferimento analogico – il clamore e l'emozione dell'*omicidio*, e quindi l'animazione che urge nella *sopravvivenza come colpevoli*»<sup>65</sup>.

Lévinas esprime la morte come il clamore dell'omicidio. Petrosino indica che questo è uno dei temi più singolari dell'intero primo corso; esso sembra del tutto incomprendibile al di fuori di quel tentativo di superamento del rapporto analogico con la morte dell'altro. «La morte è forse separabile dalla relazione con altri? Il carattere *negativo* della morte (annullamento) è iscritto nell'odio o nel desiderio dell'omicidio. È nella relazione con altri che pensiamo la morte nella sua negatività»<sup>66</sup>. Ed è appunto questo aspetto negativo, peraltro sempre relazionale, che sottolinea ancora meglio l'aspetto *etico* della relazione umana, con il volto *altrui*, come invito alla *responsabilità*. Questa fragilità, ed anche finitudine, è come situazione-limite che indica la responsabilità fedele ed infinita verso un altro come fine in sé. Altro non è il mezzo per un egoismo totalizzante del Medesimo chiuso in sé, se pure nella razionalità, che lo fonda o soddisfa.

Lévinas sottolinea che è necessario pensare fino in fondo il problema della morte, anche con la dimensione di omicidio presente in essa: ogni morte è in un certo senso come un omicidio, è prematura, e c'è una responsabilità da sopravvissuto. Responsabilità per l'altro fino ad essere feriti: come colpa del sopravvissuto. Prima di tutto, la morte apre al volto d'Altri, il quale è espressione del comandamento «Non uccidere». Quindi Lévinas prende in considerazione l'aspetto radicalmente negativo della morte e sottolinea che il concetto dell'omicidio suggerisce il senso più esauriente (in quanto radicalmente provoca la responsabilità per l'altro) della morte. Ciò significherebbe anche pensare la morte a partire dal tempo. Nel centro della riflessione lévinassiana troviamo aspetti etici.

<sup>64</sup> J. DERRIDA, *Adieu*, 336.

<sup>65</sup> S. PETROSINO, *Narcisismo e idolatria*, cit., 21.

<sup>66</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 49.

Come si può pensare il senso o non-senso della morte? Quali sarebbero, se così si può dire, le condizioni di possibilità di tale pensiero? Ad un primo sguardo sembra che l'immortalità dell'anima e la vita eterna diano risposta alla domanda sulla morte, ma sarebbe una risposta troppo veloce, senza aver prima preso in considerazione la condizione dei limiti, in cui avviene la responsabilità.

In questo contesto si può notare che «l'*altro*, come ci insegna a scoprire la filosofia di Lévinas, non può essere situazione, ma solamente fine. L'amore come responsabilità nei suoi confronti, non può essere inficiato da nessuno scopo funzionale. L'*altro* vale, perché è l'altro per se stesso e la mia responsabilità nei suoi confronti ha come unica finalità l'altro in quanto tale, non perché portatore o rivelatore di qualche cosa»<sup>67</sup>.

Per essere precisi dobbiamo procedere e non dimenticare che la realtà umana «qui» e «ora» richiama l'impegno della persona. Lévinas dice: «Pensare il senso della morte – non renderla inoffensiva, né giustificarla, né promettere la vita eterna, ma cercare di mostrare il senso ch'essa conferisce all'avventura umana, cioè all'essenza dell'essere o al di là dell'essenza»<sup>68</sup>. Indagando sulla morte e sul suo legame con l'altro e il tempo, il filosofo rivela l'autentica e sottile capacità del suo pensiero di indicare «l'al di là» anche dello stesso pensiero. «Pensare il tempo riconoscendo alla morte una differenza rispetto al nulla sorto dalla semplice negazione dell'essere. La morte non è del mondo. Essa è sempre uno scandalo e in tal senso è sempre trascendente il mondo»<sup>69</sup>.

Abbiamo notato che il senso o non-senso della morte per Lévinas non si esaurisce soltanto nella fatticità empirica. Il volto dell'altro oltrepassa tutti i confini della conoscenza. Nella sua riflessione Lévinas si oppone alla *totalizzazione*, ma anche al *chaos*, ed accetta l'infinito che si rivela nell'Altro. Di fronte alla morte dell'altro «avviene l'al di là» che provoca la responsabilità dell'*io*.

## Conclusion

Per capire i tratti più chiari dell'evoluzione di Lévinas da *Il Tempo e l'Altro* (1947) a *Dio, la Morte e il Tempo* (1974) è necessario considerare la Prefazione a *Il Tempo*

<sup>67</sup> L. MARGARIA, *Passivo e/o attivo*, cit., 17.

<sup>68</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., 163.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 163.

e *l'Altro*, scritta trent'anni dopo la stampa di questo suo libro. Lévinas commenta che ci sono diversi temi attraverso i quali procede la sua tesi principale de *Il Tempo e l'Altro*, cioè la ricerca sulla relazione con altri in quanto essa ha come elemento il tempo; come se il tempo fosse trascendenza, l'apertura per eccellenza su altri e sull'altro<sup>70</sup>.

Lévinas dice che esse «non sono state riprese tutte più tardi nella loro forma primitiva, che hanno potuto rivelarsi da allora in poi inseparabili da problemi più complessi e più originari e bisognose di un'espressione meno improvvisata e soprattutto di un pensiero differente»<sup>71</sup>.

La riflessione che Lévinas svolge in *Dio, la Morte e il Tempo* attorno al tema della morte si sviluppa, invece, all'interno di uno spazio concettuale delimitato da tre tesi fondamentali: il problema della morte non può essere analizzato all'interno dell'opposizione essere-nulla; la morte può essere affrontata solo in riferimento alla morte dell'altro, alla morte d'altri; il rinvio alla morte dell'altro non può essere analizzato in termini analogici, come se dalla morte dell'altro si potesse ricavare qualcosa di universale trasferibile alla mia morte.

Il Desiderio etico-metafisico rappresenta la possibilità estrema dell'umano, che Lévinas considera come il *proprium* dell'etica ed anche la caratteristica di fondo della stessa religione, capace di portarci al di là dell'essere, oltre l'ontologia<sup>72</sup>. La responsabilità porta ad un orizzonte che si apre costantemente all'infinito. Il volto dell'Altro rivela l'*Infinito nel finito*.

---

<sup>70</sup> Lévinas elenca diversi temi sviluppati ne *Il Tempo e l'Altro*: la soggettività, la sovranità dell'io sull'*il y a* anonimo dell'essere, materialità materialistica e solitudine dell'immanenza, irremissibile peso dell'essere nel lavoro, nella pena e nella sofferenza; ciò che è detto, poi, del mondo: trascendenza degli alimenti e delle conoscenze, esperienza in seno al godimento, sapere e ritorno a sé, solitudine nella luce del sapere che dissolve in sé tutto ciò che è *altro*, solitudine della ragione essenzialmente *una*; la morte, che non è puro nulla, ma mistero che non può essere assunto – eventualità del *tutt'altro*; il rapporto con altri: né estasi, dove lo Stesso si dissolve nell'Altro, né sapere, dove l'Altro appartiene allo Stesso – relazione senza relazione (E. LÉVINAS, *Prefazione* in *Il Tempo e l'Altro*, cit., 13).

<sup>71</sup> E. LÉVINAS, *Prefazione*, cit., 14.

<sup>72</sup> Cfr. G. FERRETTI, *L'intenzionalità metafisica del desiderio in Emmanuel Lévinas*, in C. CIANCIO (ed.), *Metafisica e desiderio*, Milano 2003, 317.

## La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione

**Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di)**  
*Prefazione di Camillo Ruini, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 223.*

Con questo volume, la Conferenza Episcopale Italiana inaugura il decennio di lavori dedicato all'educazione. Nella prefazione (pp. IX-XI), il Cardinale Ruini delinea le ragioni per questa scelta: l'educazione costituirebbe la risposta adeguata e necessaria alla situazione sociale di oggi, che da un lato offre più opportunità e facilitazioni per la vita personale, ma che dall'altro lato rende sempre più difficile la cultura della consapevolezza di sé e del mondo. In questa prospettiva, la crisi del nostro tempo si rivela come una crisi dell'educazione (p. 3). Pare del tutto giustificato, quindi, parlare dell'«emergenza educativa». Il concetto di educazione presentato in questo volume si distanzia dalla sua attuale comprensione ridotta a «tecniche educative», e consiste invece nella considerazione delle «strutture portanti – potremmo dire i fondamentali – dell'esistenza» (p. X, cfr. 3). Solo così l'educazione verrebbe intesa come «l'incontro di due libertà» (Benedetto XVI), raggiungendo ciò che è il fine dell'educazione: ossia di produrre non tanto buoni cittadini o buoni cattolici, ma «semplicemente [...] uomini» (p. XI).

La proposta che risulta da questo quadro si differenzia negli aspetti famiglia, scuola, comunità cristiana, lavoro, impresa, consumo, mass media, spettacolo e sport. I singoli capitoli sviluppano il concetto dell'educazione rispetto a questi temi centrali; ciascuno di essi è accompagnato da dati statistici e fornisce ulteriori riferimenti bibliografici. Tramite questa articolazione è ripensato l'uomo nelle sue varie dimensioni sociali, che a loro volta vengono riacquistati per una visione integrale di umanità che implica allo stesso momento il valore della vita e della trasmissione della stessa. Il complesso tematico è preceduto dall'esposizione introduttiva del concetto di "educazione" (pp. 3-24), e viene concluso di un elenco di dati empirici concreti (pp. 196-223).

La parte introduttiva fotografa la situazione giovanile oggi, caratterizzata da un disagio culturale-esistenziale in quanto i giovani si trovano senza prospettiva di futu-

ro. In questo clima «il vivere non è privo di senso per qualche grave causa di sofferenza, bensì è sofferente perché privo di senso» (p. 5). La mancanza di senso consegna la gioventù al “regno” dei mezzi che non tematizza scopi, ossia la tecnologia e i mass media. Come conseguenza, secondo quanto osservano i Vescovi italiani, intelligenza ed affettività si scindono e ne risulta una razionalità come «freddo potere analitico e organizzatore», da un lato, ed un’affettività di «relazione calda con gli altri e con il mondo, ma al di fuori dell’orizzonte della ragione», dall’altra (p. 7). In questa polarizzazione viene perso il centro unificatore che è la persona. Ma si delinea anche il concetto di educazione proposto in questo libro, ossia il lavoro di ricucire le due dimensioni dilacerate per ristabilire e rinforzare, così, la persona.

I due modelli principali di educazione, che sono ritenuti quelli dominanti al giorno d’oggi, vengono analizzati secondo il criterio se mirano ad una tale idea sintetica ed equilibrata di persona. Da un lato, si trova un’idea di razionalità tecnica che identifica l’educazione con l’acquisizione di conoscenze e competenze mirate al mondo delle aziende. Il secondo modello si basa unilateralmente sull’elemento di spontaneità configurandosi in chiave antiautoritaria e quindi come soggettivismo emotivo. La scissione della persona nella nostra cultura si rispecchia quindi nei modelli di educazione sostenuti oggi. Contrariamente a questo spirito del tempo, la CEI propone un’idea di educazione che mira alla persona, tornando «alla radice» (p. 10), cioè al fatto che l’uomo non è un individuo autosufficiente ma che si comprende soltanto nelle relazioni vitali concrete che lo caratterizzano. E solo così egli può far maturare anche la propria identità. Diventa chiaro, allora, che nessuno è in grado di procurare da sé la sua identità, ma essa si esplicita soltanto attraverso un processo di crescita tramite «relazione e riconoscimento, trasmissione e tradizione, responsabilità e fedeltà, interessamento e cura», cioè tramite «genesì e legame» (p. 12): ossia “dono della vita” e “relazione”, quei due parametri della formazione dell’identità che non a caso sono anche concetti centrali dell’enciclica *Caritas in veritate*. Così caratterizzato, il concetto di educazione proposto nel volume della CEI si comprende come alternativa radicale alla mentalità post-moderna. Mirando ad un soggetto forte, sintetico e capace di un «grande racconto», esso rende l’uomo di nuovo in grado di un’apertura di mente e cuore come base della sua libertà: «La libertà nasce impegnata con il cammino di ricerca dell’intelligenza e del desiderio, per cui essa è insieme scelta e responsabilità, e l’educazione è in tutto e sempre una vicenda di libertà impegnata rischiosamente a suscitare altra libertà e nuova responsabilità» (p. 17; cfr. 20 s.). In tal modo, viene richiamata l’attenzione al fatto che il «soggetto primo dell’educazione» è l’«educando» e che perciò è lui che svolge, in ultima analisi, l’educazione (p. 19).

Come ultimo aspetto dell'introduzione, viene tematizzata l'istanza dell'autorità all'interno dell'educazione che non deve essere fraintesa come potere o forza, ma che è invece la realizzazione del fatto che educazione vuol dire relazionalità, la quale però è sempre asimmetrica (p. 22). L'autorità si distingue dal potere e dalla forza proprio nel fatto che agisce tramite la libertà. Un'ulteriore dimensione importante dell'"autorità" riguarda, inoltre, l'educatore che in questo modo viene richiamato alla sua responsabilità. Insieme ad Hannah Arendt si ricorda che l'eliminazione dell'autorità era in realtà una fuga dalla responsabilità. Accanto al concetto di autorità viene recuperato anche quello della tradizione. Entrambe – autorità e tradizione – svolgono il compito di garantire la coerenza del processo educativo, ma devono essere intese come concetti dinamici e vitali, e appunto non statici. Come l'autorità non significa potere o forza, così la tradizione non deve essere scambiata con «un culto tradizionalistico del passato» (p. 23).

Esemplarmente per i singoli capitoli che di seguito concretizzano di questo concetto di educazione, sarà gettato uno sguardo sintetico sul settimo capitolo, «Consumo» (pp. 128-143), perché esso dimostra in un modo particolarmente chiaro l'accento e la preoccupazione del «rapporto-poposta» della CEI. Innanzitutto vengono criticate quelle posizioni che rifiutano il consumo, e che lo mettono sin da principio in una luce cattiva. Anzi, proprio un tale atteggiamento avrebbe il risultato controproducente che il consumo non viene considerato un tema dalla preoccupazione educativa: infatti, nella famiglia e nella scuola esso praticamente non verrebbe affrontato. Per questo motivo la generazione degli educatori avrebbe perso qualsiasi competenza in merito per cui i giovani – ormai gli unici "esperti" – non riconoscerebbero più la loro autorità educativa. Al contrario bisognerebbe considerare il consumo anche nella sua funzione «di arricchire di significato l'esistenza di ogni cittadino» (p. 130), in quanto è espressione delle nostre scelte e della nostra gerarchia dei valori, degli affetti e dei convincimenti più personali.

Inoltre, viene fatto tesoro del ragionamento che i singoli fenomeni sociali non sono mai semplicemente attribuibili solo alla nuova generazione, ma che coinvolgono anche quella dei genitori: infatti, «i giovani d'oggi sono piuttosto stati assecondati nelle loro esplorazioni dai genitori, i quali addirittura tendono a imitarli» (p. 134). La messa in dubbio delle autorità, la precedenza assoluta del piacere individuale ecc. sarebbero tutti fenomeni che non sono stati generati dalla nuova generazione, che si troverebbe piuttosto ereditaria di quella precedente. Ma proprio in questa situazione, il «rapporto-proposta» della CEI pone una grande speranza nel riorientamento dei giovani, che ultimamente si può statisticamente notare: sarebbe proprio nella loro apertura al mondo – agevolata dalla tecnica e dai mass media – e nei con-

seguenti rapporti di relazionalità all'altro – ancora tendenzialmente respinti dalla generazione precedente – che essi troverebbero parametri e criteri etici di orientamento. La CEI propone in merito: «invece che cercare di ripescare negli assoluti della tradizione [!], si può forse cercare di comporre in modo inusitato elementi di diverse tradizioni culturali» (p. 135) e di sviluppare, quindi, una nuova responsabilità. Proprio in questa chiave, viene delineata la prospettiva di un «consumo critico e responsabile» (p. 137). I dati statistici parlano proprio di un aumento significativo del «consumo responsabile». Ma sono questi inizi nuovi che attualmente, nei tempi della crisi, si trovano esposti ad una prova dura, perché richiederanno sacrifici. In questa situazione, essi dovranno provare il loro spessore etico. Proprio in questo momento diventa centrale la figura dell'insegnante, nella sua “autorità” dell'esempio che dà: «I nuovi genitori e i giovani insegnanti, competenti e forse sazi consumatori, avranno sempre più presente la rilevanza dei costumi e la necessità di dare il buon esempio ai loro figli e allievi fin dai primi anni di vita» (p. 142).

Dal capitolo sul «Consumo» si evince in modo emblematico il metodo dell'esposizione dei temi specifici nello studio presente: lo stile non è accusatorio, anche se la base è un'analisi imparziale della situazione attuale. Ma “imparziale” non significa soltanto evitare l'abbellimento, ma anche prendere in seria considerazione i momenti positivi e di ripartenza per un nuovo discorso etico-educativo nella società. In questo senso, il presente «rapporto-proposta» sa anche prendere in debito conto quei dati statistici positivi, che spesso nel dibattito pubblico e nei media non trovano considerazione. Davanti a quest'orizzonte, il «rapporto-proposta» presenta un concetto di educazione indipendente dalle varie correnti attuali, ponendo piuttosto in crisi tanti presupposti gratuiti della post-modernità. Così il concetto di educazione qui proposto si presenta come un vero impegno di una ri-conquista della “persona”: «La sostanza dell'educare, dunque, non è una tecnica per produrre qualcosa in qualcuno, ma un agire per attivare la capacità di azione di altri: in questo senso un agire generatore, che suscita l'identità attiva attraverso una relazione coinvolgente e comunicativa» (p. 18).

**Markus Krienke**

## Testimoni nel mondo. Per una spiritualità della politica

**Giorgio Campanini**

*(La spiritualità cristiana contemporanea, 12) Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 172.*

La «santità laicale» come «radicamento» nel mondo è la chiave per il politico cristiano secondo l'ultimo studio di Giorgio Campanini, perché l'impegno del Cristiano nel mondo sarebbe sempre anche un impegno per il mondo – e avrebbe un'importanza analoga alla spiritualità di «sradicamento» della vita religiosa, fondata sul distacco dal mondo (p. 8). Una confusione tra queste due forme di spiritualità, distinte nell'introduzione del libro sotto esame, mette a rischio la specifica «“via laicale” alla santità» (p. 9) che a sua volta è la base di un'autentica “etica della politica” per il cristiano. È quindi attraverso i laici – antropologicamente mediato (pp. 14s.), e non istituzionalmente immediato – che si deve intendere giustamente l'impegno “politico” della Chiesa. Questa via laicale è del resto la prima conseguenza della distinzione tra «regno di Dio» e «regno di Cesare» che non deve essere fraintesa come una contrapposizione dell'«azione» alla «contemplazione»: piuttosto abbiamo a che fare, nelle due forme di spiritualità individuate da Campanini, con due modi di una giusta determinazione del loro rapporto (p. 90).

Infatti, con Maritain l'A. sottolinea nel settimo capitolo che anche per il laico l'azione politica si basa, qualora vuol essere fondata nella «spiritualità» cristiana, sul distacco. In questa prospettiva prevale quindi una dimensione di equilibrio tra «radicamento» e «sradicamento», che integra il quadro di una loro contrapposizione, disegnata in maniera netta nell'introduzione. D'altro canto, non occorre soltanto un ricollegamento del «distacco» al «radicamento», ma anche viceversa: ossia per impedire l'esito di una «teologia politica» che l'A. respinge già nella stessa introduzione, preferendo come concetto caratterizzante della sua indagine «teologia della politica» (p. 13). Ciò significa che il Cristianesimo contribuisce alla presa di coscienza e responsabilità della politica, ma non alla “sacralizzazione” del potere o ad un'auto-sufficienza della politica. Questi sono piuttosto i due estremi (fideismo–razionalismo)

cristianamente da evitare. Per la politica ne deriva concretamente la conseguenza decisiva di non cedere alla «tentazione di concentrarsi sui “fini ultimi”» ma di passare alla «più modesta, ma produttiva e realistica, opera di realizzare i “fini penultimi”» (p. 16).

A questo intento di un’«etica cristiana della politica» o di una «teologia della politica», come preferisce chiamarla Campanini, l’A. ha dedicato – come è ben noto – la sua opera intellettuale della vita. Nel suo recente studio, egli presenta uno sguardo sintetico su essa, suddiviso in tredici capitoli, partendo dalla considerazione delle «radici bibliche» e delle «vie della storia», degli scenari di una «spiritualità della politica» nel XX secolo con la «“svolta” conciliare» e della collocazione del discorso tra «politica e morale». Quindi l’A. passa alle «virtù del politico cristiano», alla considerazione dello «spirito di servizio» che dovrebbe caratterizzarlo, ma anche alla «difficile accettazione della conflittualità». Un altro passaggio è marcato dalle «possibili mediazioni» tra interessi e valori. «Spiritualità della cittadinanza» ed «etica della testimonianza» sono un ulteriore complesso di argomenti che sfociano, alla fine, nella puntualizzazione della «sfida della laicità» alla «politica da cristiani in una società pluralista». Sempre attento agli sviluppi più attuali, l’A. integra questo suo lavoro sintetico con uno sguardo alla panoramica evolutasi dopo la *Caritas in veritate*.

Significativo, per questo studio in quanto sintesi del pensiero dell’A., è l’interpretazione di Luigi Sturzo, che è considerato innanzitutto nel suo rifiuto dello “Stato cattolico” in quanto quest’ultimo rappresenterebbe «un profondo sviamento dello spirito originario del cristianesimo» (p. 34). Importante rappresentante del cattolicesimo sociale del XX secolo (46), Sturzo ha formulato il rapporto tra politica e morale come contrapposizione decisiva a qualsiasi forma di deriva totalitaria dello Stato e del potere politico (pp. 63s.). Solo una collocazione della politica nell’ordine morale può in ultima analisi impedire l’assolutizzazione della stessa in un “perfettismo” statalistico, come l’avrebbe definito Rosmini: «L’uomo politico è conseguentemente tenuto, nella sua azione, a porre al centro la persona e la subordinazione ad essa di ogni altro interesse e soprattutto della “volontà di potenza” dello Stato» (p. 64). La democrazia, in questa chiave, deve essere intesa come «strumento di pacificazione» della conflittualità: con Sturzo – e con Maritain – Campanini ricorda all’etica politica cristiana che *in politicis* non si tratta di soffocare totalitariamente la conflittualità, ma di sfruttare il suo potenziale produttivo e creativo, limitandolo ed impedendo che esso possa diventare distruttivo (p. 94). Questo conduce Campanini a sviluppare una «spiritualità del conflitto» che riconosce, da un lato, la «legittima autonomia» nella politica e quindi anche della sua conflittualità, indirizzandola, dall’altro lato, al «bene comune» che significa il superamento di qualsiasi logica limitante che caratte-

rizza gli interessi egoistici dei partiti (pp. 99s.). Per lo sviluppo di questa dimensione sociale – che in ultima analisi è la solidarietà – la «spiritualità» politica del laico cristiano fornisce un contributo essenziale alla politica.

La personalità centrale di questo studio è però, senz'altro, Jacques Maritain (insieme a Mounier) – e questa preferenza è un'altra testimonianza del carattere del pensiero etico-politico di Campanini. Formulando la anti-tesi al machiavellismo, Maritain sottolinea l'importanza di ricollegare la politica al valore della giustizia ossia al giusto rapporto tra fini e mezzi (pp. 64s.). È stato lui a tematizzare, con l'opera *Humanisme intégral*, la presenza del credente in quanto uomo tra uomini, che fa vedere agli uomini quelle «grandi ragioni» (valori) che stanno alla base delle «piccole ragioni» (regole) della politica istituzionalizzata (p. 157). Si tratta oggi, in altre parole, di un "lavoro archeologico", il quale il Cristiano è chiamato a svolgere e con cui deve aiutare il suo concittadino secolare a capire i valori base della democrazia e della costituzione, per impedire l'illusione di un "perfettismo" politico che può sfociare in dimensioni totalitarie. Oggi, questa dimensione perfettista non si realizza necessariamente attraverso la figura del "Führer", ma si presenta in forme cangianti sempre nuove e inaspettate. Per impedire uno snaturamento della politica – nel senso analizzato da Sturzo e Maritain – il contributo del credente oggi è proprio quello di aiutare a realizzare nella società una cultura di quei valori che sono in ultima analisi i valori della persona. Questa "rilevanza pubblica del Cristianesimo" è stata riconosciuta non da ultimo anche da Jürgen Habermas nel suo discorso con Joseph Ratzinger a Monaco di Baviera nel 2004 (dal titolo *Etica, religione e Stato liberale*). Questo compito viene esplicitato da Campanini – sulla falsariga dell'assioma di Böckenförde – come il «Ritrovare le radici» (pp. 160s.) che chiarisce infine il senso pieno del termine centrale di questa indagine, cioè la «spiritualità calata nella storia»: il compito del Cristiano non è «costruire la "città di Dio" in Terra, ma più semplicemente una giusta e ordinata "città dell'uomo", nella consapevolezza che a questa edificazione possono concorrere, in sostanziale unità di intenti, credenti e non credenti» (p. 162). Questa conclusione traduce pienamente il fatto cristianissimo che il «luogo ultimo dell'etica – il punto segreto in cui i valori emergono o vengono soffocati – è il sacrario della coscienza» (p. 162). Con questo richiamo indiretto a Sturzo (*Coscienza e politica*) chiude l'etica cristiana della politica di Campanini che può essere caratterizzata una traduzione autentica dello spirito del Concilio Vaticano II. Di quest'ultimo, oggi, nella politica – dal punto di vista dei credenti e non – c'è un grande bisogno.

Markus Krienke

# Il mistero di Israele

Editoriale, di Aldino Cazzago

Il Cantico dei cantici III, di Marc Chagall (part.), (riproduzione)

*Chagall e il grande libro della Bibbia*, di Maria Antonietta Crippa

*Antigiudaismo e antisemitismo: i nomi e le cose*, di Anna Foa

*Ebraismo "e" cristianesimo*, da *Nell'ora delle nazioni* di Emmanuel Lévinas

*Il "mistero di Israele" nell'esperienza e riflessione di Paolo*, di Rinaldo Fabris

*Educazione e catechesi: l'incontro con l'ebraismo*, di Walther Ruspi

*Il mistero di Israele. Tracce della riflessione di Jacques Maritain*, di Giovanni Grandi

*Renzo Fabris, un'esistenza in dialogo*, di Brunetto Salvarani

*La Comunità ebraica di Roma e la visita di Benedetto XVI in sinagoga*, di Marco Impagliazzo

*Parole del Santo Padre Benedetto XVI in visita alla Comunità ebraica di Roma*

*Saluto del Rabbino capo della Comunità ebraica di Roma, Riccardo Di Segni*

*Ebreo e cardinale*, di Jean-Luc Marion

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

*Numero 224, aprile-maggio-giugno 2010*

### Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

[www.communio.it](http://www.communio.it) - [communio@jacabook.it](mailto:communio@jacabook.it) - [serviziolettori@jacabook.it](mailto:serviziolettori@jacabook.it)

## Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg

Andrea Colli

*Marietti 1820, Milano-Genova 2010, pp. 196.*

Negli ultimi anni si è assistito a una notevole fioritura di studi critici su Teodorico di Freiberg, maestro domenicano vissuto tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, tra i quali possiamo annoverare non soltanto la monumentale monografia di Kurt Flasch (*Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Klostermann 2007), ma anche numerosi articoli scientifici a firma di prestigiosi studiosi, quali Ruedi Imbach, Karl Hermann Kandler, Pasquale Porro, Loris Sturlese. Nonostante questa copiosa produzione storiografica la monografia di Andrea Colli risulta ugualmente un contributo opportuno e necessario per potersi avvicinare, ancor più precisamente, al pensiero di Teodorico di Freiberg, poiché prende in considerazione una prospettiva di ricerca non ancora approfondita in modo adeguato.

Sebbene, infatti, l'influenza degli scritti agostiniani nel XIII secolo sia fuori discussione, in modo particolare per quanto riguarda la trattazione di temi noetici e gnoseologici, è tuttavia difficile trovare uno studio sistematico che descriva compiutamente il valore *filosofico* di questa fonte. Come scrive Maarten Hoenen nella prefazione che impreziosisce la ricerca di Colli, «nel Medioevo Agostino è considerato una delle *auctoritates* più importanti, tuttavia, a partire dal XIII secolo, la sua funzione in ambito filosofico viene sempre più circoscritta a vantaggio di Aristotele. Così Alberto Magno, nel suo commento alle *Sentenze*, sostiene che l'autorità di Agostino è vincolante solo in materia di fede, mentre per le questioni di filosofia naturale va riconosciuta la superiorità di Aristotele» (p. 7). A differenza di alcuni suoi predecessori all'interno della Scuola domenicana, Teodorico non considera le opere di Agostino unicamente con lo scopo di dirimere problemi di natura teologica, tantomeno ne valorizza occasionalmente il contenuto per nascondere strategicamente qualche avventata teoria filosofica, bensì le rende autorevoli interlocutrici filosofiche del pensiero peripatetico. Come scrive Colli nell'*Introduzione*, «citare Agostino insieme ad Aristotele o Averroè non costituisce, dunque, una stravaganza [di Teodorico], dettata

magari da una scarsa conoscenza dell'una o dell'altra tradizione, bensì documenta uno stile originale di indagine in cui, senza trascurare le distinzioni tra le singole tradizioni di pensiero, è auspicabile fare appello a tutte le conoscenze in proprio possesso per poter dirimere un problema teorico» (p. 15). O ancora: «Non è dunque fortuito che Teodorico decida di scrivere un trattato noetico come il *De visione beatifica* avvalendosi tanto della tradizione araba quanto del *De trinitate* di Agostino e, qualche anno più tardi, di elaborare un'opera scientifica sulla rifrazione della luce, chiamando in causa tra le varie *auctoritates* una sorta di teoria della percezione contenuta nel dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram*» (*ibid.*). Analizzare le tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg non significa, dunque, secondo l'Autore proporre un generico catalogo di citazioni, ma scoprire le originali intersezioni tra il pensiero agostiniano e la tradizione peripatetica, che il maestro tedesco propone in aperto contrasto con alcuni suoi predecessori, valutando la possibile influenza che questo approccio potrebbe avere nel quadro filosofico successivo.

La monografia è divisa in due sezioni: uno studio delle fonti (pp. 23-92) e un'analisi dei problemi teorici (pp. 93-178). Alla prima parte, in cui l'Autore si propone di ripercorrere tutte le citazioni agostiniane contenute negli scritti teodoriciani, è anteposta una premessa biografica (pp. 23-33). Si tratta di una scelta molto opportuna che permette di avvicinare alla figura di Teodorico di Freiberg anche un lettore impreparato. Va sottolineato, infatti, che, fatta eccezione per un breve profilo tracciato da Sturlese (*Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il XIII secolo*, Firenze 1996), si tratta della prima vera e propria nota biografica in italiano sul filosofo sassone. Nelle pagine successive è proposta un'analisi del contributo che le singole opere agostiniane hanno sulle scelte teoriche di Teodorico. È possibile annoverare circa trecento citazioni agostiniane, ricavate principalmente dal *De trinitate* e dal *De Genesi ad litteram* (p. 39). Colli ne analizza il significato, provando a ricostruire il percorso genetico che le ha portate ad essere un punto di riferimento filosofico. In questo modo sono messe in evidenza alcune caratteristiche della formazione domenicana di Teodorico, ma anche i legami professionali che s'instaurano tra il filosofo tedesco e alcuni suoi colleghi parigini come Goffredo di Fontaines, Egidio Romano, Enrico di Gand. Inoltre, si rende evidente anche la fruttuosa relazione con la Scuola francescana post-bonaventuriana, che comprende, tra gli altri, Giovanni Pecham, Roger Marston e Matteo d'Acquasparta. Nella prospettiva di ricerca offerta da Colli, il catalogo delle citazioni non costituisce tuttavia che un punto d'arrivo provvisorio, ovvero la materia prima da «sgrezzare» per portare alla luce i problemi teorici che sono sottintesi alla scelta di interpretare, e talvolta criticare, le tesi filosofiche peripatetiche attraverso i riferimenti agli scritti di Agostino (p. 90).

La seconda sezione della monografia è intitolata «Temi e problemi». Si tratta di un interessante approfondimento volto a ipotizzare le istanze teoriche che hanno portato Teodorico a scegliere Agostino come supporto filosofico di alcune tesi e a indagare l'eventuale fortuna che un certo tipo di ricezione del pensiero agostiniano ha avuto nei secoli successivi al XIII. Le tematiche su cui si concentra l'attenzione sono la natura dell'intelletto e l'attività conoscitiva (pp. 93-137) e il problema del tempo (pp. 137-178).

Gli scritti noetici teodoriciani, *De intellectu et intelligibili* e *De visione beatifica*, sono certamente i più influenzati dalle tesi agostiniane, non soltanto per il numero delle citazioni, ma anche per alcune scelte teoriche implicite. L'origine di questo approccio di Teodorico ai problemi di natura noetico-gnoseologica è radicata nell'ultima parte del suo primo scritto: «Il *De origine rerum praedicamentaliu* costituisce un punto di partenza atipico per descrivere la relazione teorica tra Agostino e Teodorico di Freiberg [...]. Ciononostante le caratteristiche attribuite all'intelletto nell'ultimo capitolo dell'opera rappresentano un interessante tentativo di rilettura della *lectio* peripatetica in cui, oltre a elementi provenienti dalla filosofia di Averroè, si affacciano istanze teoriche agostiniane che mostrano tutta la loro specificità negli scritti noetici successivi» (p. 93). Quali sono le «caratteristiche attribuite all'intelletto» che, per Colli, sarebbero così innovative da costituire il fondamento della noetica di Teodorico e il suo *agostinismo*? Nel quinto capitolo del *De origine* si parla di una funzione costitutiva dell'intelletto nei confronti della realtà extramentale: «[l'intelletto] non si limiterebbe dunque a svolgere un'attività logico-riflessiva su un dato conosciuto (*res secundae intentionis*), ma si caratterizzerebbe piuttosto come principio causale nei confronti delle determinazioni essenziali di un ente, fino a stabilirne la *quidditas*» (p. 95). Nel *De intellectu* e nel *De visione* il tema ritorna e riveste sempre più una «veste agostiniana»: l'*intellectus agens* viene considerato sinonimo di *abditum mentis*, mentre l'idea della *cogeneratio*, che Agostino descrive nel nono libro del *De trinitate*, sembra trovare spazio tra le fonti dell'originale formulazione del concetto di *ens conceptionale*. Nel primo caso, ci troviamo di fronte a una svolta molto particolare all'interno della Scuola domenicana e più in generale del pensiero del XIII secolo: «[...] dall'equiparazione di intelletto agente e *abditum mentis* scaturisce la tesi centrale della noetica teodoriciana, ovvero *intellectus agens est substantia*: in aperto contrasto con la linea tomista, Teodorico rivendica infatti la possibilità di sostenerne l'individualità, senza per questo essere costretto a negarne la natura separata» (p. 108). Nel secondo caso, invece, il nesso tra Teodorico e Agostino è molto meno esplicito, ciononostante la relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, delineata dall'idea di relazione agostiniana (*trin.* IX, 12, 18,

CCL 50, 309), sembra echeggiare anche nella scelta teodoricianiana di parlare di un *ens conceptionale* che rappresenta la realtà in quanto conosciuta: «Teodorico introduce la nozione di *ens conceptionale*, non come tentativo di stabilire una mediazione tra le cose in se stesse e il soggetto che le conosce, ma come localizzazione effettiva dell'oggetto dell'attività gnoseologica» (p. 119).

Un'altra tematica approfondita nella seconda sezione della monografia è legata al problema del tempo. Si tratta di un altro interessante punto di contatto tra le fonti agostiniane e il pensiero di Teodorico di Freiberg: a differenza della maggior parte dei suoi colleghi parigini, il filosofo sassone, non soltanto reputa filosoficamente valide le tesi contenute nell'undicesimo libro delle *Confessiones*, ma le considera complementari a quanto affermato da Aristotele nel quarto libro della *Physica*: «Nel *De origine rerum praedicamentalium*, nel *De mensuris* e nel *De natura et proprietate continuorum* non vi è dunque solamente una "rivincita silenziosa" di Agostino sul *numerus motus* aristotelico [...], ma una decisa riproposizione della definizione di tempo agostiniana, considerata complementare alle argomentazioni peripatetiche» (p. 149). Così come avveniva per i temi di natura gnoseologica, l'Autore pone l'accento tanto sull'originale commistione di fonti filosofiche, che rappresenta evidentemente un tratto distintivo e unico di Teodorico – in modo particolare per un tema così delicato come quello del tempo –, tanto sulle ripercussioni teoriche che una presenza così influente del pensiero agostiniano ha su un autore di fine XIII secolo.

Decisamente appropriata è dunque la scelta di non cedere alla tentazione di concludere il lavoro senza proporre alcune suggestioni ermeneutiche, che rendono così il testo di Colli non solo un prezioso contributo per la storia della filosofia medievale, ma anche un tassello importante nella storia della ricezione agostiniana nel pensiero occidentale. Dalla sua monografia l'Autore ricava alcune possibili linee di prosecuzione della ricerca, tra le quali è opportuno prenderne in considerazione almeno due: 1) gli scritti teodoriciani costituiscono un'interessante alternativa all'aristotelismo tomista e coniugano in modo originale istanze agostiniane e tratti essenziali del pensiero arabo-neoplatonico, offrendo così la prova non soltanto dell'originale modo di procedere di un maestro parigino di fine XIII secolo, ma di un complessivo ripensamento filosofico dei concetti agostiniani che avrà ampio spazio nella modernità (pp. 180-181); 2) la funzione costitutiva attribuita all'intelletto, come anche la contrapposizione tra *ens naturae* ed *ens conceptionale*, non possono non indurre il lettore a pensare ad alcune istanze proprie della filosofia di stampo trascendentale che si svilupperà nei secoli successivi (pp. 181-182).

La complessità del volume e la specificità del tema trattato non devono, dunque, scoraggiare il lettore che in questa ricerca può invece trovare non soltanto un inte-

ressante affresco della ricezione agostiniana alla fine del XIII secolo, di cui Teodorico è un esempio privilegiato, ma anche le possibili radici di alcune istanze teoriche che troveranno ampio spazio nella modernità.

**Pietro Silanos**

# Ascensione e Pentecoste

*Miniatura della chiesa dei SS. Apostoli in Costantinopoli (sec.VI-VII) con Ascensione e Pentecoste (riproduzione)*

*Esperienza di spazio, esperienza di immagini*, di Maria Antonietta Crippa

*Ascensione e Pentecoste. Tappe significative della storia della salvezza*, di Augusto Barbi

*Dio convoca il suo popolo. Il racconto della Pentecoste in Luca*, di Robert Vorholt

*La Chiesa nasce dalla predicazione del Regno*, di Rémi Chéno

*Amore in cui riposano le anime. Ascensione e Pentecoste nell'iconografia ortodossa*, di Ivica Raguz

*Ascensione e Pentecoste nelle icone delle chiese d'Oriente tra VI e XI/XII secolo*, di Maria Antonietta Crippa

*Tra Ascensione e Pentecoste*, di Antonio Maria Sicari

*I sette doni dello Spirito Santo e l'umanità ritrovata nel canto XXIX del Purgatorio*, di Giuseppe Reguzzoni

*La gioia della Pentecoste e dell'Ascensione nelle parole di Turolde*, di Pierluigi Fiorini

*"Duc in altum". A dieci anni dalla pubblicazione della "Novo millennio ineunte"*, di Aldino Cazzago

Indice 2010

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 227, gennaio-febbraio-marzo 2011

### Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

[www.communio.it](http://www.communio.it) - [communio@jacabook.it](mailto:communio@jacabook.it) - [serviziolettori@jacabook.it](mailto:serviziolettori@jacabook.it)

## Per una teologia autocosciente. Lezioni su religione e modernità

**Klaus Müller**

a cura di Simone Furlani (*Biblioteca Teologica*, 7), *Eupress FTL*, Lugano 2010, pp. 217.

La presa di coscienza della sfida alla teologia oggi, come pure l'impresa pretenziosa che Klaus Müller si propone per la sua indagine, si può trovare riassunta nella frase lapidaria della *Prefazione*: «Fede e ragione devono essere condotti a un nuovo equilibrio» (p. 7). L'indagine sul perché fede e ragione si trovano oggi in uno squilibrio viene condotta nel primo capitolo «La domanda su Dio nelle *breaking news*» (pp. 9-46), ed è specialmente un'analisi dei protagonisti del *new atheism* (pp. 15-30) e dell'interpretazione della religione monoteista come violenza (pp. 30-46). Ma non sono solo queste due posizioni estranee al Cristianesimo riguardo alla domanda di Dio che attirano l'attenzione telegiornalistica oggi, ma anche gli ultimi interventi di Benedetto XVI in merito al rapporto tra "fede e ragione", tra cui soprattutto il suo discorso a Ratisbona nel quale l'A. analizza la determinazione del rapporto tra fede e ragione (pp. 9-15). Non soffermandosi però, a riguardo, sulla tesi dell'ellenizzazione del cristianesimo, Müller si interessa innanzitutto per l'errata citazione del programma kantiano il quale non intende affatto giungere alla fede *superando* il sapere, ma solo *attraverso* il sapere, precisamente *attraverso una sua limitazione*: «Ho sempre avuto l'impressione che l'elemento filosofico moderno sia stato e sia rimasto estraneo a Joseph Ratzinger e che per questo – nonostante il suo rispetto soprattutto per il pensiero morale di Kant – egli non abbia potuto trovare la via d'accesso alla sua ricchezza teologica» (p. 13).

Per affrontare, dopo aver delineato criticamente il campo del dibattito, questa determinazione di rapporto in maniera costruttiva, l'A. sceglie come punto di partenza il concetto centrale sia per il discorso filosofico sia per quello religioso ossia il *lógos* (secondo capitolo, pp. 47-79): in questa prospettiva, egli paragona il programma kantiano ed idealista con la risposta che i primi pensatori cristiani hanno dato alla sfida della filosofia antica. Ne risulta che «[n]ella filosofia occidentale trovia-

mo qualcosa come un nucleo cristologico determinante [!], e proprio per questo il pensiero filosofico sul cristianesimo svolge una funzione simile a un sottotesto della modernità [!]]» (p. 55). Il primo riscontro emblematico per la modernità viene trovato – non senza effetto di sorpresa – in Spinoza, e da quest’ultimo l’A. passa a Kant e agli idealisti tedeschi. È quindi da intendere in senso cristologico, se l’idealismo afferma che il rapporto a Dio viene stabilito, nel modo più intimo, attraverso l’essere-io. A partire da questa analisi, l’A. presenta il proprio metodo, ossia quello idealistico, per scoprire «risorse sorprendentemente vive, risorse di una comprensione razionale relativa a quelle tipiche domande sui limiti del sapere che sono da annoverare tra le questioni fondamentali della filosofia della religione e della teologia fondamentale» (p. 70). Questo percorso idealistico di “fondazione ultima” sarebbe, del resto, lo stesso metodo adoperato anche da Benedetto XVI: l’intero essere, in quanto logico, perché fondato sul primato del *lógos*, è pensiero (p. 75). L’A. non fa fatica annoverare una serie di citazioni e riferimenti che comprovano questa sua interpretazione dei testi ratzingeriani. Müller riesce persino a confutare il principale ostacolo che risulterebbe ad una tale lettura dai testi di Ratzinger: che l’idealismo non sarebbe in grado di concepire la creazione. La lacuna teoretica che ne deriverebbe, sarebbe piuttosto riempita dalla «logica dell’immagine» al centro della riflessione idealistica. E Müller conclude «che una teologia che opta inequivocabilmente per il primato del *lógos* deve necessariamente imboccare, per sua logica interna, una strada idealistica» (p. 77).

Questo programma dell’A. viene svolto, di seguito, attraverso i capitoli 3-5. Nel terzo capitolo, «*Sattelzeit*, ovvero l’epoca della svolta: all’interno di una giungla di temi e ragioni» (pp. 81-127), l’A. sviluppa la parte analitico-fondativa del suo approccio attraverso la perlustrazione degli autori di riferimento che vissero in quei 50 anni che fanno del periodo tra la *Critica della ragion pura* e della morte di Goethe ed Hegel un periodo di una densità teoretica alla quale può essere paragonata soltanto l’antichità attica (p. 87). Dopo questa presentazione dei suoi punti di riferimento, l’A. giunge, nel quarto capitolo, all’esposizione sistematica de «La teologia come “dottrina del fondamento”» (pp. 129-169). Questa esposizione trova l’autocoscienza radicata in un fondamento indisponibile che a sua volta non può dipendere da un altro fondamento, perché l’introduzione di un soggetto creatore per spiegare l’«inizio» dell’autocoscienza non risolverebbe il problema del fondamento, ma lo sposterebbe (pp. 135s.): fondamento può essere non qualcosa «al di là del fondato», ma soltanto «qualcosa di non-concreto che appartiene al soggetto» (p. 142). Così, il fondamento viene tematizzato a partire (1) dall’autorelazione che conosce e (2) dal pensiero del fondamento: i due elementi che, come l’A. definisce con Adorno, «sono rivolti alla

prova ontologica» (p. 137). Nei confronti del *iconic turn* come lo possiamo osservare nei nostri giorni – nell’epoca della diminuzione della differenza tra realtà ed apparenza soprattutto per opera dei media – tale approccio *riesce* positivamente a tematizzare la domanda di verità: è la coscienza che sa del proprio essere reale. In questo modo, l’autocoscienza presuppone un fondamento di unità che è l’infinito come *fondamento che entra nel finito*: «la soggettività autocosciente, nell’istanza della sua coscienza di realtà, deve presupporre la realtà della nozione di fondamento che le sta alla base» (p. 144).

Su questa base teoretica, l’A. rivela il monismo come dimensione fondamentale di tutte le religioni, anche di quelle monoteiste e specificamente del cristianesimo: l’unità che non distrugge ma comprende in sé la molteplicità, conferendole un significato non-relativistico. Questo rapporto tra l’assoluto e il finito, che in questo modo viene pensato, in un quadro metafisico creazionistico – quindi non-idealista – non è affrontato e perciò lo mette in «imbarazzo». Solo un approccio monistico affermerebbe in un modo comprensibile – perché coerente al «processo della coscienza» (Voegelin) – l’ordine del mondo come (1) l’Uno-totalità e contemporaneamente (2) monoteista. Solo in questo modo, i due elementi (Uno-totalità e monoteismo) possono essere messe insieme in un modo “pensante” e quindi cattolico (nel senso dell’*et-et*), senza che la spiegazione risulta costretta a rifugiarsi in un’«eccedenza irrazionale» protestante o postmoderna (p. 148). Come approcci positivi in questa direzione, l’A. si rifà al *Panenteistic Turn* (Brierley) della filosofia del processo al quale nelle religioni monoteistiche viene corrisposto nella mistica e nelle implicazioni cosmoteistiche. Insieme ad Henrich, l’A. riconosce questa dimensione anche come il «vero senso» della trinità: «compimento del pensiero personale, ma il raggiungimento dell’“unico-soggettivo [...]” inteso come “spirito” o “amore”. La convergenza della loro struttura con le categorie monistiche come “corrente” o “processo” è ovvia» (p. 156; cfr. 178s.). Non a caso i momenti immediato-mistici nella trinità e nell’incarnazione non verrebbero più descritti con termini personalistici, ma con quelli astratto-immediati come “spirito”, “energia-spazio-figura” o “luce-acqua-fecondità”. Da questa posizione monistica l’A. sviluppa le prospettive anche per una teologia delle religioni: l’islam come la correzione di un cristianesimo tendente ad un’ontologia pluralistica. In questa prospettiva, l’islam sarebbe una correzione del cristianesimo, non una religione autentica (!), e la sua correzione sarebbe paragonabile alla scoperta spinoziano-idealista. In questa chiave, l’islam viene letto da Müller come «spina che, per la sua sotterranea tendenza al monismo, incalza il cristianesimo. Quindi, esso riporta alla mente il ricordo doloroso dell’aspetto più provocatorio della sua verità» (p. 166).

L'ultimo capitolo realizza in forma di saggio finale la «Esplicazione cristiana» (pp. 171-195) – o meglio: “cristologica” – in quanto nella cristologia viene individuato il luogo che Henrich attribuisce alla filosofia: cioè il lavoro dell'autocomprensione razionale. Müller lo svolge attraverso i momenti (1) incarnazione, (2) regno di Dio ed (3) evento pasquale, esplicitando così «un pensiero di Dio svolto con gli strumenti della teoria della soggettività» (p. 177). In questa prospettiva, l'A. individua anche l'intenzione comune di von Balthasar e di Rahner (p. 182), nella misura in cui entrambi rivelano quella «soggettività dell'esistenza credente» che è costitutiva per la fede quanto lo sono la «tradizione» e la «comunicazione» (p. 187).

Lo sviluppo del pensiero di Müller è tra i ragionamenti più avvincenti che ho potuto notare negli ultimi anni nell'ambito della “Filosofia cristiana” o della “Propedeutica teologica”. Allo stesso momento, questo studio dell'A. ha un carattere introduttivo – anche se di un livello sempre alto di esposizione dell'argomento. Così, esso non è per niente un classico “manuale”. La sua intenzione è dimostrare che la «dimensione fondante alla dottrina di Dio» (p. 188) può essere svolta, qualora vuol essere razionalmente responsabile, solo attraverso un confronto con il pensiero di Kant e dell'idealismo tedesco. Questo merito si rispecchia senz'altro anche nella bibliografia caratteristica (pp. 197-217) che chiude il libro purtroppo senza un indice degli autori. Secondo il mio giudizio, questo libro è da annoverare tra quelli che uno studente di teologia oggi, all'interno del suo percorso di studio, deve assolutamente aver letto. Per tutti i contributi attuali di “Filosofia cristiana” o di “Propedeutica teologica”, esso costituisce una pietra di paragone invalicabile.

**Markus Krienke**



Finito di stampare  
nel mese di aprile 2011  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XVI  
giugno 2011





RTLu 2/2011

**Editoriale**

Hans Christian Schmidbaur, «*Impassibilis sed non impassibilis*» . . . . . 157

**Articoli**

Manfred Hauke, *L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa* . . . . . 169

Krzysztof Charamsa, *L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino* . . . . . 185

Friedrich Hermanni, *Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott* . . . . . 203

**Contributi**

Ettore Malnati, *A cinquant'anni dalla Mater et Magistra di Giovanni XXIII* . . 229

Markus Krienke, «*La mano visibile del diritto*». *La Rerum novarum e il liberalismo. Riflessioni in occasione del 120° della prima enciclica sociale* . . . . . 265

**Dibattiti**

Pablo Blanco Sarto, *La teologia di Joseph Ratzinger. Argomenti centrali* . . . . 293

**Recensioni**

Pierpaolo Triani – Natalino Valentini (a cura), *L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente* (Paola Zanardi Landi). . . . . 315

Salvo Millesoli, *Il dovere della speranza. Don Sturzo e la dimensione politica della vita cristiana* (Markus Krienke) . . . . . 319

A conclusione delle *Opere* di Dietrich Bonhoeffer (Maurizio Abbà) . . . . . 323



## Editoriale

### «*Impassibilis sed non incompassibilis*»

**Hans Christian Schmidbaur**  
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Il titolo scelto per questo numero della *Rivista Teologica di Lugano* deriva da san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) che usava nei suoi *Sermones* questa espressione: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* («Dio è impassibile, ma ciononostante non senza compassione»)<sup>1</sup>. La stessa citazione è fatta anche da papa Benedetto XVI nel cap. 39 della sua seconda enciclica *Spe salvi*, dove riflette sia sull'interdipendenza reciproca tra l'idea di Dio e l'idea dell'uomo, sia sugli effetti spirituali, etici e sociali decisivi per la convivenza degli uomini, chiedendosi se essi possono credere e sperare in un Dio della compassione, della misericordia e della carità come origine, archetipo e compimento finale della propria natura ed esistenza umana (cfr. Gen 1,26s.; Sal 8,6; 139; Sap 7,26; 8,13; Is 63,12): *Deus caritas est – Spe salvi*. In questa speranza siamo salvati, perché ci lascia capire che l'essere assoluto non consiste solamente di mere qualità o ideali astratti e metafisici che sono fermi in se stessi ed escludono ogni rapporto diretto, ma che Dio è anche un «Tu» personale: «La fede cristiana ci ha mostrato che verità, giustizia, amore non sono semplicemente ideali, ma realtà di grandissima densità. Ci ha mostrato, infatti, che Dio – la Verità e l'Amore in persona – ha voluto soffrire per noi e con noi»<sup>2</sup>.

Il papa chiama quest'espressione «meravigliosa», perché definisce Dio come una grande *Caritas in Veritate* immutabile che non può «patire» perché è eterna, ma che può ciononostante «compatire» perché è persona. Così «Dio non può patire, ma può compatire. L'uomo ha per Dio un valore così grande da essersi Egli stesso fatto uomo per poter com-patire con l'uomo, in modo molto reale, in carne e sangue... Da lì in ogni sofferenza umana è entrato uno che condivide la sofferenza e la sopportazione;

<sup>1</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones in Cantica Cantorum*, Serm. 26,5; PL 183, 906.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, n. 39, Città del Vaticano 2007, 76.

da lì si diffonde in ogni sofferenza la *con-solatio*, la consolazione dell'amore partecipe di Dio e così sorge la stella della speranza»<sup>3</sup>.

È più che ovvio che questo «grande insieme» – che nel Divino ci lascia supporre sia le qualità speculative necessarie dell'essere assoluto filosofico come eternità, infinità, immutabilità ed impassibilità, sia anche gli attributi personali e relazionali che permettono di attribuire al Divino anche virtù, sensibilità ed emozioni come libertà, carità, misericordia, capacità di immedesimazione, perdono o longanimità – diventa postulabile solo quando integra le varie qualità anche in una teologia trinitaria sul Divino, nella quale si possa distinguere tra qualità essenziali ed attributi relazionali (altrimenti si cade inevitabilmente in un'aporia dove le qualità essenziali escludono sempre gli attributi personali e viceversa).

Anche in una teologia naturale che può postulare solamente un essere o «soggetto assoluto» definito da qualità essenziali, il divino cade nella «prigionia» della propria eternità, immutabilità e impassibilità, ed entrare in una vera relazione con il divino diventa di nuovo ingiustificabile, come Kant aveva consapevolmente proclamato nel suo *La religione entro i limiti della sola ragione*<sup>4</sup>.

Sia in *Dogma e predicazione*, sia anche ne *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*<sup>5</sup>, Ratzinger ha messo in piena luce lo stesso fatto: «Dio e l'uomo, ciascuno da solo per se stesso, sono infinitamente separati l'uno dall'altro. Sembra impossibile di saltare questa fossa che separa eternità e tempo l'una dall'altro. Fino ad oggi la speculazione teologica né ha potuto spiegare come l'Eterno – senza lasciar perdere l'eternità – può creare ed amorevolmente accompagnare una creazione temporale, né anche come l'uomo – uscendo dai limiti della sua temporalità – potrebbe toccare il cuore dell'Eterno»<sup>6</sup>.

Questo grande «insieme» che supera ogni immaginazione umana e che solo fa del Divino un vero *universale concretum* – ossia un essere che sta e rimane con le sue qualità essenziali e non-sussistenti sempre sopra ogni mutabilità e temporalità categoriale, mentre può nello stesso tempo con le sue qualità personali ed attributi relazionali entrare anche in un rapporto reale con l'uomo – è allora un mistero di grande ricchezza e con conseguenze che non si limitano alla sua «vita interiore»

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 76s.

<sup>4</sup> I. KANT, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, 260s.; 273-275 (ed. Reclam 1231<sup>4</sup>, 225; 235-237).

<sup>5</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007, 21-32.

<sup>6</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 19773, 47; tr. it. nostra.

come Trinità, ma che hanno in verità anche conseguenze antropologiche, soteriologiche, sociali ed etiche significative e vaste. Quanto più la SS. Trinità viene interpretata come una vera *communitas personarum* vivente come «archetipo, fonte e fine dell'uomo», tanto più riconquista anche il suo «messaggio salvifico» all'uomo come nuova comprensione di se stesso, nuovo orizzonte della sua vita e nuova prospettiva della sua speranza. Da un'antropologia che ha come base solamente il *Cogito ergo sum* di vari soggetti autonomi e relativi si può così ascendere a un'«antropologia filiale» che interpreta l'uomo come liberamente creato, messo nella libertà e chiamato alla libertà nel rapporto con il suo archetipo; e una mera «morale del contratto sociale» funzionalista come appianamento dei vari interessi di molti individui diversi può ampliarsi ad una «morale della figliolanza e fratellanza» universale che chiama l'uomo ad amare il suo prossimo come il Nostro Padre comune nei cieli ci ama, e a guardare già oggi ciascuno secondo il suo ultimo destino come «figlio adottivo» alla destra del Padre.

Il cristianesimo interpreta allora l'uomo, la sua identità e personalità secondo la sua somiglianza con il proprio archetipo che non è solo un essere assoluto autonomo, ma anche in sé e per noi un'unica essenza *trium personarum* di Padre, Figlio e Spirito come persone e soggetti relazionali che realizzano tutto ciò che è divino in loro e tra loro in un modo relazionale e personale. Così e solamente così si possono interpretare anche le altre qualità ed attributi speculativi dell'immutabilità e dell'impassibilità della natura divina in un modo vivo, dinamico e personalizzato; e solamente così si può anche dire che Dio è *impassibilis* e *compassibilis* nello stesso tempo, o – detto in altre parole – sia un sovrano trascendente ed incrollabile, sia anche colui che si abbassa per essere vicino agli uomini (cfr. Prv 8,31).

Senza questo ricorso agli aspetti antropologici, soteriologici ed etici, così preziosi, della teologia trinitaria come verità divina rivelata – e senza una loro riscoperta – rimane non solamente incompleta la nostra interpretazione dell'uomo e della nostra personalità, ma anche le dichiarazioni e i postulati della teologia naturale sul divino come necessità irrinunciabili di una definizione ragionevole e filosofica dell'Assoluto rimangono alla fine sempre contrari a (o parzialmente incompatibili con) il messaggio centrale di una religione storico-salvifica come la religione ebreo-cristiana che annuncia un Dio personale che agisce direttamente nel mondo e che è alla fine, come Alfa ed Omega di tutto, solamente carità e misericordia infinita: *Deus caritas est* (1 Gv 4,16).

Tra i molti altri, vi era anche il giovane professore Joseph Ratzinger che sentiva necessaria la riscoperta di questi preziosi aspetti antropologici, soteriologici ed etici

della teologia trinitaria che si erano andati sempre più perdendo nei trattati *De Deo uno et trino* dei vari manuali della neoscolastica tradizionale. Quando non si considera più seriamente che si tratta sempre dell'*una essentia trium personarum* – laddove si divide la dottrina di Dio in un primo trattato solamente metafisico sui meri attributi di Dio, e si aggiunge anche un secondo trattato sulle persone divine che rimane chiuso in sé –, il Divino diventa esteriormente e agli occhi degli uomini di nuovo un *Deus monopersonalis*, e la SS. Trinità perde la sua forza irradiante sia come segno della speranza per gli uomini, sia nei suoi effetti arricchenti all'interno dell'antropologia, della soteriologia e della morale: se Dio è un soggetto autonomo anche l'uomo s'interpreta come un soggetto autonomo.

Ratzinger lo dice esplicitamente nel suo *Dogma e predicazione*: «Era infatti una conseguenza della dottrina trinitaria di sant'Agostino che le persone di Dio fossero completamente rinchiusi all'interno di Dio, e che Dio diventasse all'esterno come un mero "Io". Così tutta la dimensione dell'"essere-noi" divino perdeva il suo posto nella teologia, e l'Io e Tu individualizzato si restringeva sempre più, fino al momento in cui – come per esempio avviene nella filosofia trascendentale di Kant – alla fine non si trova più neanche il Tu»<sup>7</sup>. E nella nota a piè di pagina aggiunge, riferendosi a M. Schmaus: «Ancora più incisiva era la svolta che produceva Tommaso nella dottrina trinitaria con la sua separazione tra una dottrina filosofica sul Dio uno ed una dottrina trinitaria teologica»<sup>8</sup>.

Come dimostrano gli articoli di M. Hauke, K. O. Charamsa e F. Hermanni nel presente numero della Rivista, anche molti altri teologi e studiosi condividevano quest'impressione di Ratzinger e pensavano a un rimedio secondo varie modalità: diversi sostenitori contemporanei della teologia liberale cattolica e protestante auspicavano ad esempio (1) una liberazione della teologia dalle direttive normative della filosofia e della metafisica che avrebbero solamente «allontanato» Dio dagli uomini; (2) una «de-ellenizzazione» dell'interpretazione della fede giudeo-cristiana per liberare il vero Dio della fede dal «corsetto stretto» di direttive metafisiche nel quale la teologia tradizionale l'avrebbe «infilato»; (3) una negazione degli attributi filosofici dell'immutabilità, dell'impassibilità e spesso anche dell'onnipotenza divina per poter «riquadagnare» il Dio autentico cristiano della compassione che sta di nuovo vicino agli uomini e «soffre» con gli uomini; o (4) una nuova «teologia del processo» dinamica che sostituisce le direttive statiche della metafisica con un nuovo

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 219; tr. it. nostra.

<sup>8</sup> *Ibid.*

pensiero idealista secondo il quale l'essere divino può essere considerato come tale anche «nel divenire».

Ratzinger non segue nessuna di queste proposte. Si volge invece anzitutto verso una riscoperta delle dimensioni antropologiche, soteriologiche ed etiche perdute della dottrina trinitaria. Il nucleo e punto di partenza speculativo del suo tentativo – come mi sembra – si può trovare nel suo capitolo programmatico «Sulla comprensione del concetto della persona nella teologia» in *Dogma e predicazione*<sup>9</sup> dove Ratzinger sottolinea che il concetto di persona è il risultato prezioso di una cooperazione costruttiva e reciproca tra filosofia e teologia, e tra ragione e fede. Una volta concepito e definito dal filosofo cristiano Boezio (480-524) come *rationalis naturae individua substantia*, il concetto di «persona» entrò in seguito nella teologia trinitaria dove fu trasformato ed arricchito con i concetti di esistenza e di relazione, per poter essere utilizzato sia per le ipostasi divine, sia per gli angeli, sia per l'uomo che è creato a immagine e somiglianza di Dio<sup>10</sup>.

Questa scoperta del concetto di persona – fatta da un filosofo per il soggetto uomo – diventò assai preziosa per il pensiero occidentale e per lo sviluppo della sua cultura perché era anche anzitutto integrato nella – ed arricchito dalla – teologia trinitaria. Dopo essere divenuto un concetto per il Divino, diventò anche una definizione per l'individuo umano, tanto da essere integrato nelle leggi e costituzioni degli stati moderni e circondare di rispetto chi è portatore di quella dignità e di quei diritti intangibili<sup>11</sup> e naturali che l'uomo stesso sente nel suo cuore<sup>12</sup>. La sua popolarità e la sua maturazione fino alla solenne dichiarazione universale dei diritti umani dell'ONU sono allora dovute alla teologia<sup>13</sup>!

Inspirati da questa cooperazione tra fede e ragione e tra teologia e filosofia, tutti gli uomini potevano altresì capire che una persona non è solamente un esemplare di una mera natura comune, ma invece un soggetto sussistente nel quale la mera natu-

<sup>9</sup> *Ibid.*, 201-219.

<sup>10</sup> Cfr. L. BÖRSIG-HOVER, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, Mainz 1987.

<sup>11</sup> Cfr. J. H. MATLÁRY, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, (ReDu 1) Lugano 2007.

<sup>12</sup> Cfr. W. WALDSTEIN, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

<sup>13</sup> Cfr. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2006; H. DREIER, *Gilt das Grundgesetz ewig? Fünf Kapitel zum modernen Verfassungsstaat*, München 2008.

ra prende forma in modo individuale, concreto ed unico. Ma questa nuova comprensione della persona include anche una rivoluzione nella comprensione dell'essere come tale, perché la relazione viene scoperta e intesa come una qualità essenziale di ogni essere concreto: tutto ciò che esiste realmente sta in un certo modo in relazione e dove non ci sono più relazioni, l'essere non esiste più. Non esistono allora mere forme o nature in quanto tali, ma esistono solamente sostanze e persone individuali concrete, e se esistono, stanno anche in una relazione reale con altri – come in Dio, così anche in terra tra gli uomini! –. Come le persone sono *spiritualis naturae incommunicabiles existentiae* e dotate di una dignità e identità speciali – spiega Ratzinger ispirandosi a Riccardo di San Vittore –, così sono anche soggetti relazionali sussistenti a realizzare la propria identità solamente con e nella relazione con gli altri, e mai senza gli altri – come nei cieli, così in modo analogico anche sulla terra –. Questa idea della persona come essere relazionale risulta confermata anche da vari pensatori non cristiani come per esempio dalla moderna filosofia esistenzialista, da Antoine de Saint-Exupéry e anche dagli illustri rappresentanti ebrei del cosiddetto «pensiero dialogico», come M. Buber, F. Ebner e F. Rosenzweig, che sottolineano: «l'io diventa se stesso dal Tu»<sup>14</sup>.

Già il fatto che gli ultimi tre raggiungevano in direzione opposta un risultato molto simile sulla relazione come qualità essenziale di ogni essere concreto dimostra non solamente la verità della posizione cristiana, ma anche che fede e ragione, e filosofia e teologia, sono naturalmente orientate l'una all'altra, e che possono confermarsi ed arricchirsi reciprocamente<sup>15</sup>.

Come questo primato della persona e la sua interpretazione relazionale erano il risultato di una cooperazione ed ispirazione costruttiva e reciproca tra teologia e filosofia che ha arricchito sia la nostra comprensione di Dio, sia anche la nostra comprensione di noi stessi, così la stessa cooperazione ed ispirazione costruttiva e reciproca, secondo Ratzinger, può altresì portare le altre discipline della teologia come l'antropologia, la soteriologia, l'ecclesiologia e l'etica ad un livello spirituale, individuale e dialogale più alto. Gli altri capitoli in *Dogma e predicazione* – che portano titoli come «L'uomo d'oggi davanti alla domanda su Dio», «Pregare nel nostro

---

<sup>14</sup> Un'introduzione dettagliata al cosiddetto «personalismo dialogico» è offerta da B. LANGENMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; B. CASPER, *Das Dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien 1967; J. HEINRICH, *Sein und Intersubjektivität*, in: *Theologie und Philosophie*, in ThPh 45 (1970) 161-163.

<sup>15</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Die theologische Herkunft des Personbegriffes*, in G. POELTNER (hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 75-86.

tempo», «Che cosa significa Gesù Cristo per me», «*Gratia supponit naturam*», «Sullo spirito della fratellanza», «Le fonti antropologiche dell'amore fraterno», «L'albero genealogico di Gesù» e «La ragione, lo spirito e l'amore» – lo dimostrano. Quanto più tali discipline sono sviluppate da uomini che si percepiscono come esseri relazionali e portati nella propria esistenza da un grande essere assoluto che è già in se stesso un «grande Noi» eterno, quanto meno si rifugeranno in una rigida separazione tra fede e ragione, in una radicale difesa di una presunta «autonomia» del soggetto e della ragione umana, o in un inflessibile dottrinarismo teologico e filosofico che non da più spazio e speranza all'individuo.

La vera forza del cristianesimo sta nella sua idea tanto incomparabile quanto inimmaginabile di Dio, all'interno di una dottrina trinitaria che ci permette di dire che Dio è universale e concreto nello stesso tempo, e veramente *impassibilis sed non incompassibilis*. Quanto più il cristianesimo porta quest'idea del primato ontologico assoluto della persona (che proviene dalla teologia trinitaria anche negli ambiti dell'antropologia, dell'ecclesiologia, dell'etica e della filosofia), quanto più porterà gli uomini ad un vero e riuscito essere-uomo.

È molto importante capire che nessuna speculazione umana può raggiungere questo livello con le sue proprie forze. Un breve sguardo sullo sviluppo della teologia naturale tra l'antichità fino all'idealismo mette in evidenza questo fatto: quando una riflessione filosofica sul divino non si combina più con avvenimenti storici considerati come un «farsi vedere» reale e concreto del divino – e dove invece si limita, come per esempio in Cartesio, il punto di partenza a meri concetti astratti necessari sull'assoluto per raggiungere una *clara et distincta veritas* fuor di dubbio o, come in Spinoza, a conoscenze che sono *more geometrico demonstrabiles* o derivabili dall'esperienza dell'essere come tale –, alla fine si arriva sempre ad una «versione ridotta della religione» che si limita – come diceva una volta K. Rahner – ad un «profondo raccoglimento sul mondo» o ad una mera «meditazione sull'essere» dove ogni rapporto reale con il divino è già scomparso e dove il Dio nascosto diviene per l'uomo un mero pensiero o una pura «idea trascendentale» che non sta più di fronte all'uomo, ma esiste solo nel soggetto autonomo stesso.

Nessuna «teologia naturale» può per conseguenza negare, togliere o sostituire l'atto libero e legittimo della fede con una riflessione speculativa, perché nessun teismo razionale può giustificare e conservare con un altro sistema convincente e sufficiente questo reale rapporto interpersonale tra Dio e uomo che proclama la fede: come falliscono il razionalismo e l'idealismo trascendentale con il problema del contrasto insuperabile tra trascendenza ed immanenza, perché non possono fondare un

rapporto reale possibile tra – per usare parole cartesiane – una *res cogitans* immutabile ed una *res extensa* mutabile, così anche un mero «ontologismo» speculativo che si limiti alle qualità naturali dell'essere come tale non tarderà a crollare se intende giustificare un vero «stare di fronte» tra Dio e l'uomo, perché il divino rimane sempre un essere assoluto che sta nello stesso tempo – detto in termini spinoziani – come una *natura naturans* tranquillamente in sé e in modo anonimo anche parzialmente nell'uomo come una *natura naturata*. Ogni relazione reale, interpersonale e dialogale scompare in questi modelli, e il divino diventa un essere onnipresente senza volto che prende forma nell'uomo solo come un'idea limitata.

Contro la tendenza a voler ridurre o trasformare tutto in regole astratte, principi e teorie formali o necessità generali per poter raggiungere una *clara et distincta veritas* sul divino, il pensiero cristiano – ispirato dall'idea del primato della persona – chiama allora l'uomo a riconoscere che tutte le qualità ed attributi eterni, immutabili ed astratti, che la ragione può attribuire al divino e che formano nel loro insieme la natura divina, non sono già tutto ciò che costituisce il divino, ma solamente il pen-ultimo: solo se sono portati e realizzati da una persona come *subjectum omnis attributionis* e *subjectum per se agens* possono sussistere ed essere «atto»<sup>16</sup>. E solo se c'è nel divino anche una molteplicità di soggetti si può pensare ad atti reali, immutabili, eterni ed effettivi tra di loro che fanno dal divino un essere che è in sé «verità e vita».

La teologia trinitaria tradizionale ha definito questi atti eterni come *processiones* che garantiscono l'immutabilità vivente del divino e realizzano le qualità eterne del divino, ma in seguito ha parlato altresì di *missiones* come «prolungamenti» possibili di questi atti interni *ad extra* per poter spiegare anche la creazione del mondo e l'autorivelazione storica di Dio nel mondo. Solamente con questo «insieme differenziato» tra qualità essenziali e persone relazionali, e tra processione eterne e missione esterne, si apre per la ragione speculativa umana lo spazio sufficiente in cui si può attribuire al divino sia le qualità immutabili della sua natura, sia le qualità dinamiche e relazionali della vita, della libertà, della carità e della misericordia, e dove, dal loro insieme concreto e vivo, si può anche derivare che Dio è *Caritas in Veritate* ed *impassibilis et compassibilis* nello stesso tempo.

La via dell'uomo ad una vera conoscenza di questo universale reale che è più che sola teoria, ma una «verità vivente» dinamica, procede e consiste allora per la persona umana, secondo il cristianesimo, nell'entrare in una relazione con Gesù Cristo

---

<sup>16</sup> Cfr. H. C. SCHMIDBAUR, «*Personarum Trinitas*». *Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, (MThSt 52) St. Ottilien 2005, 28-36; 513-558.

come *universale concretum* e *lógos* eterno fatto uomo nel quale l'eternità immutabile si apre a noi e nel quale Dio ha veramente preso forma e volto nel mondo, sia come vero Dio in persona, sia come vero uomo in persona. Nel suo annuncio lo mette in evidenza: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me... Chi ha visto me ha visto il Padre... Le parole che io vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre, che rimane in me, compie le sue opere» (Gv 14,6.9s.).

Gli articoli di questo quaderno della Rivista accostano il tema secondo varie prospettive e discipline diverse.

Manfred Hauke, professore stabile di teologia patristica e di mariologia della Facoltà di Teologia di Lugano, inizia il suo articolo *L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa* con il celebre appello ad una «deellenizzazione necessaria» della teologia cristiana che aveva inizialmente formulato il teologo protestante liberale Adolf von Harnack (1851-1930) e che in seguito avrebbe fatto scuola nel pensiero della teologia sia protestante, sia anche cattolica fino al tardo XX secolo: per poter ristabilire l'autentico Dio della salvezza che sta con compassione di fronte agli uomini ed agisce nel mondo, la teologia dovrebbe «liberarsi» da tutto l'influsso della filosofia greca che con i suoi paradigmi e premesse non-bibliche ed a-storiche avrebbe, a partire dalla patristica fino ad oggi, dominato la nostra idea del divino. Molti – sia gli aderenti antimetafisici all'esegesi «barthiana» sia la scuola del «relativismo storico-critico» di Harnack stesso, ma anche esponenti della teologia sistematica come D. Bonhoeffer, E. Jüngel, J. Moltmann, J. Maritain ed altri – seguivano questo appello in vari modi – spesso giungendo fino ad una negazione esplicita dell'immutabilità divina e alla proclamazione di un «Dio evolutivo». Hauke lo dimostra con molte citazioni precise e in seguito affronta anche taluni aspetti importanti che nel pensiero di detti autori, i quali volevano solo ritrovare il «Dio patetico che consoffre», erano rimasti purtroppo inosservati, ma che avevano di nuovo destabilizzato i presupposti della loro posizione: (1) anche alcune fonti bibliche (non solamente ellenistiche) proclamano esplicitamente l'immutabilità divina; (2) sia già i Padri greci, sia i grandi teologi della patristica, sia anche Agostino e il magistero della Chiesa antica non hanno mai assunto le indicazioni della filosofia precristiana in modo acritico, ma hanno invece sviluppato – ben consapevoli di farlo – una metafisica più differenziata, ispirata dalla teologia trinitaria; (3) dove non si mantiene l'immutabilità ontologica, intangibile, trascendente e incessante di Dio insieme con una riflessione filosofica, anche la sua sofferenza e compassione nel mondo non han-

no più un vero valore storico-salvifico, perché disperdono la sua sovranità, la sua libertà e i suoi effetti eterni. La giusta via della teologia in riferimento alla filosofia non consiste allora in un rigido *aut-aut* rigido ma in un equilibrato *et-et*.

Krzysztof O. Charamsa, docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, invita nel suo articolo *L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino* ad una rilettura diversa della dottrina del vero *doctor angelicus* sull'immutabilità di Dio che fino ad oggi spesso rimane sotto il grave pregiudizio di «provenire da un trattato *De Deo uno* meramente filosofico» senza riferimento a fonti bibliche e storico-salvifiche. Seguendo il metodo del suo docente M. Hauke già descritto sopra, l'autore si addentra anzitutto in un'analisi delle posizioni di Pseudo-Dionigi Areopagita e di Agostino e dimostra in seguito come non solamente queste due, ma attraverso di esse anche l'ispirazione della Sacra Scrittura e della dottrina trinitaria abbiano plasmato il pensiero tommasiano. Infatti, mediante la ricezione della dottrina calcedonese sulle due nature di Cristo e la dottrina trinitaria del concilio di Nicea, Tommaso presenta nella *STh* III, q. 48, una dottrina sulla «compassione spirituale» delle altre due persone divine alla passione del *Logos* fatto uomo che soffre secondo la sua natura umana: «Dio che di per sé non patisce, 'compatisce' con noi in Cristo, proprio perché non soffre nel senso vero e proprio». Tommaso estende questa riflessione nella q. 82 anche al livello dell'amore divino che è secondo lui una qualità sia essenziale, sia anche personale e reciproca: poiché è personale, può nascere nel Figlio di Dio fatto uomo un'amicizia umana e una vera compassione interpersonale affettiva, ma poiché è nello stesso tempo divina e immutabile, rimane anche ininterrotta e permanente durante la sofferenza e morte del Signore. Una cosa simile ha sicuramente inteso anche san Bernardo con l'espressione scelta sopra come titolo.

Friedrich Hermanni, professore di teologia sistematica presso la Facoltà di teologia protestante di Tubinga (D), dimostra nel suo articolo in lingua tedesca *Abschied von Theismus? – Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott* che nemmeno in un ambiente postmoderno e postmetafisico, plasmato dalla critica della religione, dalle domande della teodicea e di un «Dio dopo Auschwitz ancora giustificabile», la teologia sistematica non può completamente emanciparsi o distanziarsi dalle direttive che la teologia antica e tradizionale aveva formulato sul divino senza perdere la sua congruenza logica: il modello di un «Dio sofferente» come «Dio autentico del cristianesimo» e «Dio della solidarietà incondizionata con la *conditio humana*» (che non pretende più di essere buono, immutabile, onnipotente, onnisciente ed impassibile nello stesso tempo per poter stare vicino agli uomini, come avevano pateti-

camente proclamato molti grandi teologi protestanti come Barth, Bonhoeffer, Sölle, Jüngel o Moltmann, ma anche rappresentanti della teologia cattolica e della filosofia della religione come M. Scheler, H. U. von Balthasar e H. Jonas in modi diversi) si invischia sempre alla fine in nuove aporie ancora più gravi. Dove non si resta più fedeli agli assiomi dell’immutabilità, dell’impassibilità, dell’onnipotenza e dell’onniscienza essenziale, il «mito della passione di Dio» perde subito – come dimostra K. Rahner con il suo commento smascherante – il suo effetto commovente e la sua rilevanza.

Il contributo *A cinquant’anni dalla Mater et Magistra di Giovanni XXIII* di Ettore Malnati, professore di teologia dogmatica presso la Facoltà teologica del Triveneto e la Facoltà di Teologia di Lugano, mette in evidenza gli impulsi preziosi ed arricchenti che la fede cristiana può fornire alla civilizzazione del mondo intero se riscopre le conseguenze antropologiche, etiche ed anche ecclesiologiche dell’idea di Dio come archetipo dell’uomo, il Dio tripersonale della misericordia, dell’amore e della carità, quindi un Dio che è *impassibilis sed non incompassibilis*. Il novello papa Roncalli – noto anche come «papa dei piccoli e dei poveri» – sentì, in un mondo moderno che si andava sempre più trasformando in una civiltà di sistemi astratti ed «ismi» anonimi come «capitalismo», «comunismo» e «fascismo», la necessità di un nuovo impegno della Chiesa come *Mater et Magistra* dell’uomo in ambito socio-economico e morale del mondo contemporaneo secondo una amplificazione e personalizzazione della prospettiva: dove non si mette l’idea cristiana della persona e della dignità umana al centro, si cade sempre in un nuovo disequilibrio. La società umana raggiunge un equilibrio tra stato, società, economia ed individuo, tra proprietà privata e comune, tra solidarietà e sussidiarietà e tra interessi e beni individuali e comuni solamente se si orienta all’esempio del Dio triuno come modello.

Markus Krienke, professore di etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano, si dedica nel suo contributo *«La mano visibile del diritto». La Rerum novarum e il liberalismo. Riflessioni in occasione del 120° della prima enciclica sociale* al problema della definizione della libertà umana in riferimento ad altre istituzioni ed organizzazioni, che non ha solamente trovato interpretazioni diverse sia nell’ambito dello stato, della società, dell’economia e della Chiesa, ma che permane anche in un processo di continuo sviluppo con effetti reciproci. Dato che oggi siamo troppo abituati ad un’interpretazione dell’enciclica *Rerum novarum* secondo la prospettiva dei suoi effetti sociali ed ecclesiali più lontani, o come «pietra miliare» per l’inizio nella Chiesa di una nuova auto-interpretazione di se stessa nell’insieme della società e di un nuovo «pensiero antropocentrico», rimane piuttosto inosservato il fatto che al tempo di Leone XIII l’interpretazione dello stato, della società e della Chiesa era

ancora molto più «paternalistica» ed autoritaria, ma anche plasmata secondo un modello ancora tradizionale di un «diritto naturale» prescritto. L'autore invita allora ad una rilettura dell'enciclica in questa prospettiva e dimostra come la via ad un'interpretazione moderna e libera dell'agire sociale umano, compatibile con la società liberale moderna e già proclamata dal Concilio Vaticano II nel suo decreto *Gaudium et Spes*, abbia ancora dovuto attingere da altri pensatori più lungimiranti come Rosmini e De Gasperi.

Infine Pablo Blanco Sarto, docente di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, si occupa nel suo intervento su *La teologia di Joseph Ratzinger. Argomenti centrali* dei «paradigmi continui» della teologia di J. Ratzinger e del dibattito su un presunto «cambiamento del suo pensiero» che potrebbe creare un «dissenso significativo» tra un giovane Ratzinger progressista ed un tardo Ratzinger «rivolto all'indietro». L'articolo brilla non solamente per la straordinaria ricchezza di citazioni bibliografiche, ma anche per la metodologia che risolve il problema mediante una distinzione tra «fonti» della sua teologia e «fondamenti» del suo pensiero, che Sarto situa nella Scrittura e nell'idea di persona: da qui deriva una definizione equilibrata del rapporto tra fede e ragione, tra verità ed amore, tra astratto e concreto. Nell'impiego di questi principi Ratzinger rimane sempre costante, mentre nei temi e risultati si può sicuramente constatare uno sviluppo.

# L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Una controversia esemplare

Il cristianesimo è cresciuto in un mondo influenzato dalla filosofia greca. Da questo fatto è cresciuto, a volte, il sospetto che il vangelo autentico sarebbe stato travolto dall'ellenismo e che quindi bisogna operare una "deellenizzazione". Così si spiegavano nell'ottocento alcuni protestanti liberali come Adolf von Harnack, ma negli ultimi decenni queste tendenze hanno trovato anche un'eco in ambito cattolico. Mentre nella cristologia tali correnti oramai stanno scomparendo<sup>1</sup>, riguardo al mistero divino continuano degli influssi che attribuiscono a Dio una mutabilità oppure (più frequentemente) una passibilità<sup>2</sup>. I due curatori di un convegno ecumenico, un filosofo cattolico e un altro protestante, osservano nella loro prefazione agli atti:

«Di fronte alle esperienze del sec. XX è stato portato avanti più volte il tentativo, nella teologia e nella filosofia, di sviluppare un concetto di Dio credibile sotto le condizioni contemporanee. Di solito l'idea classica della perfezione, onnipotenza ed impassibilità di Dio è stata sacrificata a favore di un Dio "patetico", sofferente. Intanto questo discorso sul Dio sofferente, ritenuto eretico ancora nel sec. XIX, è

<sup>1</sup> Vedi, specialmente sul Concilio di Nicea, A. GRILLMEIER, *Hellenisierung und Enthellenisierung als innerchristlicher Prozeß*, in Id., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg im Breisgau 1997, 91-111; M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Breisgau 2007, 224s. [it. *Teologia dei Padri della Chiesa* (BTC 151), Brescia 2010].

<sup>2</sup> Sull'intero tema vedi T. G. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, Indiana 2000; P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (edd.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001; C. CHARAMSA, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003, con ulteriore bibliografia; J. KEATING – T. J. WHITE (edd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2009; L. SCHEFFCZYK, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio*, (Dogmatica cattolica, 2) Città del Vaticano 2011, 436-443 (td. *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996).

avanzato quasi ad una specie di nuova ortodossia». I filosofi annunciano una dura critica a questo sviluppo che non porterebbe alcun progresso. «Perché l'idea che Dio è sottoposto in modo impotente alla sofferenza e alla storia contraddice il significato intimo del concetto di Dio che implica la perfezione di Dio e quindi la capacità di aiutare l'uomo»<sup>3</sup>.

Secondo uno studio degli anni '70, di Wilhelm Maas, la dottrina ecclesiale dell'immutabilità di Dio sarebbe il frutto dell'influsso sfavorevole della filosofia greca nei Padri della Chiesa<sup>4</sup>. La rivelazione biblica non parlerebbe dell'immutabilità dell'essere di Dio, ma soltanto dell'immutabilità della sua fedeltà. La fedeltà di Dio implicherebbe di poter prendere delle nuove decisioni per reagire così ad una situazione nuova. Così l'immutabilità viene sostituita con la fedeltà. Per sostenere questa tesi, si potrebbero citare dei testi come Genesi 6,6: «E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo».

Il tema dell'immutabilità è vicino a quello dell'impassibilità. Lo stimolo principale per parlare di una "sofferenza" in Dio, nella teologia contemporanea, viene dal teologo protestante Jürgen Moltmann, autore di un libro intitolato *Il Dio crocifisso*<sup>5</sup>. Nessun teologo cristiano che accetta i Simboli di fede antichi nega che Dio è stato crocifisso, in quanto il Figlio di Dio ha assunto una natura umana sottoposta alla sofferenza. In quanto la persona eterna del Figlio è il soggetto della passione e della morte, si può dire che Dio ha sofferto ed è morto. La base di queste affermazioni è l'unione ipostatica, ribadita dal Concilio di Efeso (431), contro Nestorio, con il titolo esemplare di "Theotokos": Maria è veramente Madre di Dio in quanto lei ha partorito Gesù Cristo che, a causa dell'Incarnazione, è allo stesso momento Dio e uomo. Maria, però, non è Madre di Dio in quanto Dio: non è stata lei a generare eternamente il divino Figlio<sup>6</sup>. I cambiamenti e le sofferenze non sono attribuite alla divinità, mentre proprio questa attribuzione avviene nei teologi che parlano di una mutabilità o di una sofferenza in Dio stesso in quanto Dio.

C'è anche chi non accetta una mutabilità di Dio, ma parla di una sofferenza in Dio. Alcuni teologi si rifanno ad un testo di Origene (su cui torneremo) secondo cui

<sup>3</sup> P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (2001) 5 (prefazione).

<sup>4</sup> W. MAAS, *Veränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn 1974.

<sup>5</sup> J. MOLTMAN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973 (td. *Der gekreuzigte Gott*, München 1972).

<sup>6</sup> Sul Concilio di Efeso vedi p. es. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, (Corso di teologia sistematica, 4) Bologna 1999, 267-284; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Nuovo corso di teologia sistematica, 3) Brescia 2008, 485-500.

il Padre non potrebbe rimanere “impassibile”. C’è chi interpreta questo pensiero nel senso che Dio, liberamente, può farsi passibile (nella sua divinità)<sup>7</sup>. Jacques Maritain ha proposto di chiamare la sofferenza una “perfezione innominata” in Dio che corrisponderebbe a ciò che chiamiamo “sofferenza”, trascendendola. Questa sofferenza farebbe parte della divina felicità. Per illustrare la sua teoria, Maritain rinvia alle lacrime dell’apparizione di Maria a La Salette. Se Maria, vedendo Dio, piange – così il filosofo francese – lei ha visto in Dio qualcosa che corrisponde alle lacrime umane<sup>8</sup>. Similmente, alcuni teologi distinguono nella sofferenza degli aspetti negativi, di per sé imperfetti, che non si possono attribuire a Dio, come la sofferenza fisica. Nella sofferenza, però, si troverebbero anche degli aspetti positivi, come l’amore, che vanno attribuiti a Dio<sup>9</sup>.

## 2. Chiarificazione dei termini

Per confrontare queste opinioni con la teologia dei Padri, ci vogliono prima alcune informazioni di base sulla terminologia e sulla testimonianza biblica. Il contrario dell’immutabilità è la *mutazione* che va definita come *la transizione da uno stato ad un altro*. C’è quindi un punto da cui si parte (*terminus a quo*), un punto di arrivo (*terminus ad quem*) e la realtà portatrice del processo, il soggetto (*subiectum*). La creazione non è una mutazione perché il punto di partenza (*terminus a quo*) è il nulla. Anche l’annichilamento non è una mutazione perché il nulla è il punto di arrivo (*terminus ad quem*). Dire che Dio è immutabile significa quindi che Egli non può passare da uno stato ad un altro.

L’impassibilità invece nega la *passione* (in latino *passio*, in greco *páthos*). Il verbo greco *paschein* ha il significato fondamentale di *sperimentare qualcosa da fuori*,

<sup>7</sup> Così p. es. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 211 (it. *Teodrammatica V*, Milano 1986): sarebbe possibile attribuire a Dio nella sua essenza impassibile una passibilità voluta da Lui stesso, se si può mostrare un fondamento trinitario per «qualche cosa come il dolore e la morte in Dio» (vedi anche il riferimento ad ORIGENE, *In Ez. Hom.* 6, 6 [Sources chrétiennes 352, 228-230]: 199). In questo senso anche T. R. KRENSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1990.

<sup>8</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in *Revue Thomiste* 69 (1/1969) 5-27 = *Approches sans entraves*, a cura di E. R. Korn, Paris 1973, 292-326 (312) (it. *Approches sans entraves – Scritti di filosofia cristiana*, Roma 1978); H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, 218s.; G. CAVALCOLI, *Il mistero dell’impassibilità divina*, in *Divinitas* 39 (1995) 111-167 (138s.).

<sup>9</sup> Così C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, Leumann (Torino) 1994, 266s.

*comportandosi in modo passivo*<sup>10</sup>. Un *pathos* può essere un danno corporeo oppure un avvenimento nel sentimento. Siccome le emozioni non possono essere guidate direttamente dalla ragione, esse sono chiamate *páthe* (passioni). Spesso questo termine viene usato anche nel senso del vizio, quindi dell'azione moralmente cattiva del peccato. Dire che Dio è impassibile significa dunque che Dio non può essere influenzato da un essere fuori di Lui, un essere che suscita in Lui una emozione. Ogni passione presuppone quindi in qualche maniera un cambiamento da uno stato all'altro. Perciò non sembra possibile slegare l'impassibilità dall'immutabilità.

### 3. Le indicazioni della Sacra Scrittura<sup>11</sup>

La Sacra Scrittura, specialmente l'Antico Testamento, parla di Dio con termini presi dal mondo umano. Ma già per gli autori biblici stessi è chiaro che bisogna *distinguere fundamentalmente l'atteggiamento di Dio e quello dell'uomo*. Così nel libro dei Numeri leggiamo: «Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire» (Nm 23,19).

Pure molto antico (del decimo secolo avanti Cristo) è un passo del Primo libro di Samuele: dapprima il profeta riporta che il Signore si pente di aver costituito Saul come re (1 Sam 15,11); ma, alcuni versetti dopo, dice a Saul: «Il Signore ha strappato da te il regno d'Israele e l'ha dato ad un altro migliore di te. D'altra parte la Gloria d'Israele non mentisce né può ricredersi, perché Egli non è uomo per ricredersi» (vv. 28-29).

Questi brani non indicano ancora nessuna concezione filosoficamente chiarita dell'immutabilità di Dio, ma è ovvio che l'ira o la compassione non possono essere prese in un modo umano. I passi citati accennano che Dio non può cambiare.

È anche necessario prendere in considerazione il nome di Dio che si presenta come *colui che è* (Es 3,14). Su questo testo e la sua storia di ricezione si fonda la spiegazione che Dio è l'essere stesso che contiene la pienezza immutabile dell'essere. Partendo dall'essere di Dio, la Bibbia oppone la stabilità di Dio al cambiamento della creatura, specialmente nel Salmo 102:

«In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi peri-

<sup>10</sup> Cfr. W. MICHAELIS, *Pascho*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V* (1954) 903-923 (903); it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento IX* (1974) 985-1044 (985).

<sup>11</sup> Cfr. C. CHARAMSA, *op. cit.*, 40-99.

ranno, ma tu rimani; tutti si logorano come veste, come un abito tu li muterai ed essi passeranno. Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine» (Sal 102,26-28).

L'azione di Dio nella creazione e il cambiamento nel mondo non implicano nessun cambiamento in Dio. Questo è il senso ovvio di questo passo.

Un'allusione al nome di Dio si trova nel profeta Malachia: «Io sono il Signore ("Jahve"), non cambio...» (Mal 3,6). Mentre l'uomo ha rotto l'alleanza, Dio non l'ha rotto perché resta sempre lo stesso.

Un altro passo importante, del libro della Sapienza, indica che l'immutabilità non significa una realtà statica, ma piena di vita dinamica:

«La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa... Sebbene unica, essa può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova...» (Sap 7,24.27).

I passi dell'Antico Testamento non portano nessuna chiarificazione formale dell'immutabilità di Dio. Ci sono dei teologi che indicano per l'Antico Testamento due correnti diverse che parlerebbero in ugual misura di cambiamento di Dio e di immutabilità. Avremmo quindi due dottrine giustapposte<sup>12</sup>. Altri, come Wilhelm Maas, saltano tutti i passi che negano una mutabilità di Dio, e postulano una fedeltà immobile senza il fondamento nell'essere divino. Ma questa posizione non è logica: come postulare un'immobilità assoluta nella fedeltà di Dio senza presupporre il suo fondamento essenziale? Non bisogna dire: *agere sequitur esse*? La fedeltà assoluta presuppone un fondamento ontologico ugualmente assoluto.

Il passo biblico più chiaro si trova nella lettera di Giacomo: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento» (Gc 1,17)<sup>13</sup>. La bontà assoluta di Dio ha il suo fondamento nella divina immutabilità che non cambia come la luce del sole o della luna.

<sup>12</sup> Così H. FROHNHOFEN, «*Apatheia tou Theou*». *Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main ecc. 1987, 98.

<sup>13</sup> Cfr. CCC 212.

## 4. La tradizione dei Padri e del Magistero nella Chiesa antica<sup>14</sup>

### 4.1. Le decisioni di Nicea e di Calcedonia

La dottrina dell'immutabilità di Dio si fonda sulla testimonianza biblica che Dio rimane sempre lo stesso. Nello sviluppo storico, la dottrina biblica ha integrato anche dei pensieri greci, ma è stata una ricezione critica. Non si potevano accettare, ad esempio, le concezioni antropomorfe dei manichei oppure le teorie panteistiche degli stoici. C'era invece un'accoglienza di quelli elementi del buonsenso umano impliciti anche nella parola di Dio<sup>15</sup>. La tendenza fondamentale non è venuta dalla filosofia, ma dalla teologia, specialmente dalla cristologia. Leggiamo già presso Ignazio di Antiochia:

«Impara a capire i tempi! Attendi quello che è sopra il tempo, colui che è senza tempo (*ton áchronon*), l'invisibile che è diventato visibile per noi,... l'impassibile che è diventato sottomesso alle passioni per noi (*ton apathé, ton di'hemas pathetón*) ...»<sup>16</sup>.

Questa formula dichiara che Gesù è impassibile in quanto Dio e sottomesso alle passioni in quanto uomo<sup>17</sup>. Introdurre una passione in Dio stesso farebbe diventare il Figlio di Dio un essere creato. Contro Ario, che aveva legato la mutabilità del Logos e la sua proprietà creata, il Concilio di Nicea nel 325 parla dell'immutabilità della divinità in Gesù Cristo: «Coloro... che dicono... essere il Figlio di Dio... creato oppure trasformabile (*treptón*) o mutevole (*alloiotón*), [costoro li] colpisce di anatema la Chiesa cattolica» (DH 126).

<sup>14</sup> Cfr. R. J. TESKE, *Divine Immutability in St. Augustine*, in *The Modern Schoolman* 63 (1986) 233-249; H. FROHNHOFEN, «*Apatheia tou Theou*», cit.; A. ZIEGENAUS, *Immutabilità di Dio: contributi della Cristologia della Chiesa antica*, in M. HAUKE – P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 44-56; M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000) 7-27; T. G. WEINANDY (2000) 83-112; E. MÜHLENBERG, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, in P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (2001) 73-86; M. SPANNEUT, *L'“apathie” divine: des Anciens aux Pères de l'Église*, in M. MARITANO (ed.), *Historiam perscrutari. Miscellanea... O. Pasquato*, Roma 2002, 637-652; C. CHARAMSA (2003) 100-214; M. FIGURA, *Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter*, in *Internationale katholische Zeitschrift “Communio”* 32 (2003) 451-464; M. ENDERS, *Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter*, in *Internationale katholische Zeitschrift “Communio”* 32 (2003) 465-482; P. L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford-New York 2004; R. T. ROBERT, *Impassibility in St. Hilary of Poitiers*, in J. KEATING – T. J. WHITE (2009) 214-245.

<sup>15</sup> Sull'insegnamento patristico di Dio in generale vedi, con ulteriore bibliografia, B. STUDER, *Dio I. La dottrina patristica su Dio*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Genova-Milano 2006, 1414-1420.

<sup>16</sup> IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Polycarpum* 3, 2.

<sup>17</sup> Vedi anche IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Eph.* 7, 2: «C'è dunque un solo medico, materiale e spirituale, generato e ingenerato, fatto Dio nella carne, vita vera nella morte, nato da Maria e nato da Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore».

Importante è anche il Concilio di Calcedonia del 451: c'è una persona divina in Gesù Cristo e due nature che non vanno né separate né confuse, cioè la natura divina e la natura umana (DH 301-302). La decisione conciliare, quella più importante in assoluto sulla figura di Cristo, è stata preparata da Papa Leone I con il suo famoso *Tomus Leonis* (Lettera a Flaviano, Patriarca di Costantinopoli):

«Il Figlio di Dio entra dunque in queste debolezze del mondo, discendendo dalla sede celeste e non abbandonando la gloria del Padre, generato in un ordine nuovo, in una nuova nascita... Dio non soggetto al patire, non ha disdegnato di essere uomo soggetto al patire e immortale di soggiacere alle leggi della morte... Infatti come Dio non viene mutato dalla misericordia, così l'uomo non è annullato dalla dignità. Infatti ognuna delle due forme opera in comunione con l'altra ciò che le è proprio: cioè il Verbo opera ciò che è del Verbo, la carne ciò che è della carne. Di essi l'uno rifugge nei miracoli, l'altra soccombe agli oltraggi. E come il Verbo non abbandona l'eguaglianza della gloria del Padre, così la carne non abbandona la natura del nostro genere» (DH 294).

#### 4.2. Il pensiero di Ireneo e di Agostino

Negli scritti dei Padri e dei teologi della Chiesa antica troviamo spesso il rinvio tipico che Dio è immutabile. Come esempio prendiamo dapprima sant'Ireneo. Egli attacca fra l'altro gli gnostici valentiniani che avevano introdotto una drammatica e un cambiamento nell'essere divino:

I valentiniani «danno a Dio le sensazioni e le passioni degli uomini. Se conoscessero la Scrittura..., saprebbero che Dio non è come un uomo (Num 23,19) e che i suoi pensieri non sono come i pensieri degli uomini (cfr. Is 55,8). Dio è molto lontano dalle sensazioni e passioni umane. Egli è semplice e non composto, è tutto identico con se stesso, perché è tutto intelletto, tutto spirito... e tutto la fonte di tutti i beni»<sup>18</sup>.

O un altro passo: Dio è «senza inizio e senza fine, tutto immobile e sempre lo stesso»<sup>19</sup>.

Ireneo fonda l'impassibilità e l'immutabilità di Dio sulla semplicità divina: Dio non è composto come le sue creature. Questa verità fondamentale significa che soltanto Dio è totalmente attivo e che è l'uomo a ricevere qualcosa. Il vescovo di Lione scrive:

«Questa è la differenza fra Dio e l'uomo: Dio crea e l'uomo è creato. Colui che fa è sempre lo stesso; ma ciò che è fatto deve avere un inizio e una fine, un aumento ed

<sup>18</sup> *Adversus haereses* II, 13, 3 (Sources chrétiennes 294, 114-116).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 34, 2 (Sources chrétiennes 294, 356).

un accrescimento. Dio dà le opere del bene e l'uomo le riceve. Dio è completo in tutto, identico con se stesso, tutto luce, tutto intelletto, tutto essenza e fonte di tutti i beni, mentre l'uomo procede e cresce verso Dio»<sup>20</sup>.

Sant'Agostino è il Padre che ha scritto più di tutti sul Dio uno e trino, anche sulla divina immutabilità. Egli afferma che si devono attribuire allo stesso momento a Dio l'immutabilità e la vita più intensa. Il teologo rinvia al sapere eterno di Dio che è legato all'essere immutabile. Agostino dice: Non si trova in Dio nessun cambiamento da uno stato ad un altro. Egli «sa agire riposandosi e sa riposare agendo» (*Deus «novit quiescens agere et agens quiescere»*). «Per creare un'opera nuova Dio non ha bisogno di un decreto nuovo, ma del suo decreto eterno...»<sup>21</sup>.

Agostino combatte il manicheismo che ha insegnato una mutabilità di Dio<sup>22</sup>. Le ragioni principali della divina immutabilità sono la semplicità divina<sup>23</sup> e la pienezza dell'essere:

«Essere è nome indicante immutabilità. Tutto ciò che muta termina di essere quello che era e comincia ad essere quello che non era. L'essere è. Il vero essere, il genuino essere, il puro essere non ce l'ha se non chi non muta»<sup>24</sup>.

Il vescovo d'Ippona usa un'immagine molto interessante: in un modo umano diciamo che il sole va o viene, ma in realtà il cambiamento succede nell'osservatore e non nel sole. Agostino dice:

«Molte azioni certamente sono compiute dai cattivi contro la volontà di Dio, ma Egli è di tanta sapienza e potere che tutti gli avvenimenti, che sembrano contrari alla sua volontà, tendono a quegli scopi e fini che Egli ha previsto come buoni e giusti. Perciò quando si dice che Dio ha mutato la volontà, sicché, ad esempio, si rende sdegnato verso coloro con i quali era indulgente, sono essi che sono cambiati, non lui, e in un certo senso lo trovano mutato nelle avversità che subiscono. Allo stesso modo cambia il sole per gli occhi contusi e in qualche modo si rende da blando irritante, da dilettevole sgradito, sebbene in sé rimanga quel che era... I suoi santi chiedono che si avverino molti eventi ispirati da lui con una volontà santa, però non si avverano come essi con fede e devozione pregano per determinate persone ed Egli non pone in atto ciò che chiedono nella preghiera, sebbene nello Spirito Santo ha suscitato in essi

<sup>20</sup> *Ibid.* IV, 11, 2 (Sources chrétiennes 100, 500).

<sup>21</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* XII, 18.

<sup>22</sup> Vedi p. es. AGOSTINO, *Confessiones* VII, 1, 1.

<sup>23</sup> *De civitate Dei* XI, 10.

<sup>24</sup> *Sermo* 7, 7; cfr. 6, 4.

questa volontà di pregare. Perciò quando i santi chiedono e pregano che ognuno sia salvo, possiamo dire con quel modo figurato di esprimersi: “Dio vuole e non fa”, per dire che Egli vuole perché attua che costoro chiedano. Però in virtù della sua volontà, che è eterna unitamente alla sua prescienza, ha già posto in atto, in cielo e sulla terra, tutti gli eventi che ha voluto, non solo passati o presenti, ma anche futuri. Non dimeno, prima che giunga il tempo in cui Egli vuole che si avveri l’evento, che prima di tutti i tempi ha preordinato nella sua prescienza, noi diciamo: “Avverrà quando Dio vorrà”. Però se ignoriamo non solo il tempo in cui avverrà, ma anche se avverrà, diciamo: “Avverrà se Dio vorrà”, non perché Dio avrà un nuovo atto di volontà che non aveva, ma perché allora avverrà quel che dall’eternità è stato preordinato nella sua volontà non soggetta al divenire»<sup>25</sup>.

#### 4.3. Una svolta copernicana al Vaticano II?

Si potrebbero citare moltissime altre testimonianze che confessano la fede della Chiesa che Dio è totalmente immutabile nel suo essere. Specialmente l’anatema del Concilio di Nicea mostra che la negazione dell’immutabilità di Dio è un’eresia. Non si può dire – come fa Wilhelm Maas – che il Concilio niceno voleva affermare soltanto che il Figlio di Dio non è creato. Maas postula: «Il Padre e il Figlio essenzialmente uguale a lui non sono così mutabili come la creatura è mutabile»<sup>26</sup>. Una tale interpretazione è totalmente insensata e opposta alla proposizione del Vaticano I che la dottrina della Chiesa deve essere interpretata sempre nello stesso senso (DH 3043, con riferimento a Vincenzo di Lérins). Si può approfondire la dottrina, ma non proclamare il contrario di essa. Il Concilio di Nicea e tutta la tradizione della Chiesa non negano soltanto una certa mutabilità, ma ogni mutabilità. Altrimenti Dio non sarebbe Dio.

Dopo il Niceno, il Magistero ha parlato in un modo molto importante al Concilio Lateranense IV e al Vaticano I. Nella definizione contro il neo-manicheismo dei catari e degli albigesi, il Lateranense IV parla del Dio «eterno, immenso e immutabile» (DH 800). Contro il panteismo dell’ottocento, il Vaticano I dice che Dio è «una sostanza spirituale assolutamente semplice e immutabile» (DH 3001).

Secondo Maas, il Concilio Vaticano II avrebbe introdotto una nuova sensibilità della realtà, più dinamica del pensiero greco statico nella teologia tradizionale. Egli cita la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo d’oggi, *Gaudium et spes*, con

<sup>25</sup> *De civitate Dei* XII, 2.

<sup>26</sup> W. MAAS, op. cit., 143.

l'affermazione che «il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine a una concezione più dinamica ed evolutiva»<sup>27</sup>. Non si potrebbe quindi accettare un Dio evolutivo? Qui si fa, però, una confusione tra la mutabilità del creato (di cui la teologia cristiana era sempre consapevole) e la vita divina trascendente ed immutabile. Il Vaticano II non può essere messo contro la dottrina tradizionale. Ogni "ermeneutica di rottura" si scontra anche con l'affermazione esplicita della costituzione pastorale: «La Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli»<sup>28</sup>.

#### 4.4. La *passio caritatis* di Origene e il Magistero

Ci sono anche dei pronunciamenti magisteriali contro delle tesi, soprattutto di provenienza monofisita, che mescolavano il livello divino con quello umano, introducendo una sofferenza in Dio stesso. Va notato già il Concilio di Roma del 382 a cui parteciparono i santi Ambrogio e Girolamo. Ci volevano dei chiarimenti di fronte a correnti influenzate dall'arianesimo e dall'apollinarismo. Papa Damaso scrive nel suo decreto: «Chi avrà detto che nella passione della croce era Dio a soffrire, e non la carne con l'anima che il Figlio di Dio aveva rivestito... non ha la retta concezione» (DH 166). Secondo il Concilio di Efeso (431), il Verbo di Dio ha sofferto «nella carne» (DH 263). Il Concilio di Calcedonia parla di alcuni (monofisiti) che «introducono confusione e mescolanza immaginando scioccamente che unica sia la natura della carne e della divinità e sostenendo assurdamente che, a causa di questa confusione, la natura divina dell'Unigenito può soffrire. Di fronte a tutto questo, volendo impedire ad essi ogni raggio contro la verità, l'attuale santo e grande concilio ecumenico che insegna l'immutabile dottrina predicata sin dall'inizio, stabilisce prima di tutto che la fede dei 318 santi padri [Nicea] dev'essere intangibile» (DH 300). Si noti anche, tra altri documenti, una lettera di Papa Anastasio II sulle sofferenze di Cristo (DH 358-359) e il Concilio Romano del 862 che si rivolge contro gli errori dei teopaschiti (quanti fanno soffrire la divinità):

«Si deve credere veracemente e professare in ogni modo, che il Signore nostro Gesù Cristo, Dio e Figlio di Dio, sostenne la passione della croce soltanto secondo la carne, rimase impassibile invece nella divinità, come insegna l'autorità apostolica e mostra in maniera eminentissima la dottrina dei santi padri» (DH 635).

<sup>27</sup> *Gaudium et spes* 5.

<sup>28</sup> *Gaudium et spes* 10; cfr. Eb 13,8.

«Coloro poi che affermano che il nostro Redentore e Signore Gesù Cristo e Figlio di Dio sostenne la passione della croce secondo la divinità, giacché (ciò) è empio ed esecrabile per menti cattoliche, siano colpiti dall'anatema» (DH 636)<sup>29</sup>.

Nell'ambiente cattolico si trova alcune volte il rinvio all'esempio di Origene che ha parlato di una passione del Padre e di una *kenosis* del Verbo divino prima dell'Incarnazione<sup>30</sup>. Ma è molto difficile interpretare queste affermazioni, perché Origene scrive in altri luoghi il contrario. Egli dice per esempio che gli stoici portano una corporalità ed una mutabilità nell'essenza divina. In contrasto a questo, i cristiani e gli ebrei affermano la divina immutabilità<sup>31</sup>. Dio è totalmente immutabile, semplice, non composto e non divisibile<sup>32</sup>. Conosce tutte le creature prima che esse vengano all'esistenza<sup>33</sup>. Dio rimane sempre lo stesso, come dice l'Antico Testamento<sup>34</sup>.

Secondo qualche interprete recente, Origene vuol dire forse che Dio è immutabile in sé stesso, ma può cambiare a causa della sua libertà<sup>35</sup>. Egli parla di una *passio caritatis*. Ma anche una passione libera dell'essenza divina sarebbe contro la sua immutabilità essenziale e porterebbe alla distruzione del concetto di Dio. Si potrebbe pensare invece all'utilizzo di un linguaggio metaforico, tipico dell'omiletica<sup>36</sup>.

Origene non ha dato una interpretazione chiara. Forse la parola della passione divina è legata alla concezione che tutti gli uomini saranno salvati: l'*apokatastasis*

<sup>29</sup> Vedi anche DH 263, 294, 297, 318, 504, 806, 1337 e 2529 (l'ultimo documento è una Professione di fede per gli Orientali di Benedetto XIV).

<sup>30</sup> Specialmente *Hom. in Ez.* 6, 6 (Sources chrétiennes 352, 228-230). Cfr. P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960, 49-51; H. CROUZEL, *La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIe siècle*, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1963, 269-279; FROHNHOFEN (1987) 192-212; J. HALLMAN, *Divine Suffering and Change in Origen and Ad Theopompum*, in *The Second Century* 7 (1989-90) 85-98; T. KOBUSCH, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, in *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 328-333; M. FÉDOU, *La "souffrance de Dieu" selon Origène*, in *Studia Patristica* 26 (1993) 246-250; L. PERRONE, "La passione della carità". *Il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in *Parola Spirito Vita* 29 (1994) 223-235; F. COCHINI, *Dio negli scritti di Origene*, in AA.VV., *Dio nei Padri della Chiesa*, Roma 1996, 137-154 (143-145); WEINANDY (2000) 97-100; CHARAMSA (2003) 141-146.

<sup>31</sup> *Contra Celsum* I, 21 (Sources chrétiennes 132, 128-130).

<sup>32</sup> *Contra Celsum* IV, 14s. (Sources chrétiennes 136, 216-220).

<sup>33</sup> *Frg. Sam* 4 (GCS 6, 296).

<sup>34</sup> *Contra Celsum* VI, 62 (Sources chrétiennes 147, 334).

<sup>35</sup> Soprattutto T. KOBUSCH (1992) 330s. Vedi la presentazione critica di opinioni simili in C. CHARAMSA (2003) 144s.

<sup>36</sup> Cfr. tra l'altro P. NEMESHEGYI (1960) 50, citando la spiegazione di ORIGENE, *Hom. in Jer.*, 18 (GCS, *Origenes Werke* VII, 213s.): «Haec autem omnia in quibus vel lugere vel gaudere vel odisse vel laetari dicitur Deus, tropice et humano modo accipienda sunt ab Scriptura dici. Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans».

ton panton<sup>37</sup>. Se si pensa che Dio come Dio sentisse realmente una passione, Egli potrebbe essere liberato dal suo dolore soltanto tramite una salvezza necessaria di tutti gli uomini, anche per quelli che sono morti nel peccato mortale (e conseguentemente, non si potrà nemmeno escludere il diavolo dalla beatitudine celeste)<sup>38</sup>.

Questa concezione non prende sul serio la libertà dell'uomo che può separarsi da Dio perfino per tutta l'eternità. Origene è un teologo interessante, ma non un Padre della Chiesa. Le sue idee ipotetiche non possono essere messe alla pari o al di sopra della fede della Chiesa.

## 5. La sistematizzazione del pensiero patristico in Tommaso d'Aquino

L'argomentazione classica sulla divina immutabilità si trova con particolare vigore in Tommaso d'Aquino che integra tutto l'essenziale dell'insegnamento dei Padri e ne fornisce un approfondimento sistematico. A titolo di esempio, abbozziamo le riflessioni dell'Aquinate<sup>39</sup>.

Nella Somma teologica, il "dottore angelico" presenta tre argomenti principali per la divina immutabilità:

1. Dio è l'atto puro (*actus purus*). Quindi Egli non può passare dalla potenza all'atto, perché il cambiamento presuppone una potenza passiva che deve essere perfezionata attraverso una realtà nuova.
2. Il cambiamento è un moto nel senso ontologico e contiene una composizione che è contro la semplicità o unità di Dio.
3. Tutto quello che si muove riceve una nuova perfezione dell'essere che non può essere attribuita a Dio.

---

<sup>37</sup> Quest'ipotesi viene espressa in A. BODEM, *Leiden Gottes. Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*, in A. ZIEGENAUS e altri (edd.), *Veritati Catholicae. Festschrift Leo Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, 586-611 (610s.).

<sup>38</sup> Sulla dottrina di Origene dell'apocatastasi cfr. M. HAUKE, *Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull' "apocatastasi" nella Chiesa antica*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Inferno e dintorni: è possibile un'eterna dannazione?*, Siena 2010, 79-110 (82-88).

<sup>39</sup> Per una trattazione più ampia vedi M. DODDS, *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg 1986; Id., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington, DC 2008<sup>2</sup>.

O detto brevemente: una mutabilità di Dio sarebbe legata a qualche potenzialità, composizione e imperfezione. Perché Dio è l'atto puro, Egli è semplice e perfetto; quindi non può cambiare<sup>40</sup>.

Se la Scrittura parla di passioni di Dio, si tratta di metafore. Le metafore riferiscono simbolicamente un moto creato ed una emozione umana a Dio, perché gli effetti di Dio nel mondo hanno una certa somiglianza con gli effetti che sono provocati attraverso un moto creato o una emozione umana<sup>41</sup>. Non cambia il sentimento o la volontà di Dio, ma soltanto il suo effetto all'esterno, come espone già Agostino<sup>42</sup>.

Un esempio speciale è la compassione e la misericordia di Dio. Dio non è misericordioso perché è sottomesso alla passione, ma perché supera la passione<sup>43</sup>.

Prendiamo qui un esempio: se siamo caduti nel fango, sarebbe insensato se una persona che vuol aiutarci si gettasse anche lei nello sporco, urlando: «Sono solidale con voi». Non abbiamo nessun aiuto da una passione simile, ma soltanto da un aiuto superiore. Quindi l'Incarnazione non è un aiuto perché Dio si sia trasformato nell'uomo, ma perché ha assunto la natura umana senza perdere l'essere divino e senza essere cambiato nella divinità stessa.

Alcune volte dei teologi moderni hanno attaccato l'idea che la parola "creatore" o "redentore" implica soltanto una relazione pensata in Dio, mentre una *relazione reale esiste soltanto nella creatura*. Questa differenza fra relazione reale e pensata è una conseguenza del fatto che Dio non cambia in sé stesso. Il cambiamento nelle creature viene da Dio, ma non cambia Dio stesso. C'è soltanto un effetto nuovo della volontà eterna di Dio<sup>44</sup>. Ricordiamo l'esempio agostiniano del sole che porta la luce a noi, ma non cambia attraverso di noi<sup>45</sup>.

Il termine "relazione soltanto pensata" non implica una realtà senza importanza. Al contrario, esso presuppone che Dio ci ama non soltanto per un tempo limitato, ma che ci ama eternamente. Dio è il Dio immutabile dell'amore (Dodds). Il mondo e l'uomo sono immersi nella relazione eterna del Figlio al Padre nello Spirito Santo. «Il pensiero che Dio non possa avere nessuna relazione reale al creato e viva – come aveva concluso l'antichità [pagana] – in una lontananza senza ponte, è cambiato alla

<sup>40</sup> *STh* I, q. 9, a. 1.

<sup>41</sup> *STh* I, q. 3, a. 2, ad 2; q. 9, a. 1, ad 3.

<sup>42</sup> *De civitate Dei* XVII, 7.

<sup>43</sup> *STh* I, q. 21, a. 3.

<sup>44</sup> *STh* I, q. 13, a. 7; cfr. q. 19, a. 7.

<sup>45</sup> AGOSTINO, *De Trinitate* V, 16, 17; *De civitate Dei* XII, 15-17.

luce della dottrina trinitaria in una vicinanza inaudita al creato: il mondo e l'uomo possono intendersi come partecipanti, voluti liberamente, alle relazioni intratrinitarie, immersi nel faccia a faccia di amore delle persone divine»<sup>46</sup>.

Dio Padre è rivolto realmente al mondo e all'uomo, ma solo *per quanto* è rivolto al Figlio nello Spirito Santo. Così Hans Christian Schmidbaur interpreta la teologia di Tommaso che afferma: «Come il Padre esprime se stesso e ogni creatura mediante il Verbo che genera..., così Egli è anche rivolto a se stesso a tutte le creature mediante lo Spirito Santo... E così è anche chiaro che sia nel Verbo sia nell'Amore precedente si mostra una relazione (*respectus*) alle creature, anche se quasi in seconda linea, per quanto la verità e la bontà divina è il principio di conoscere e di amare ogni creatura»<sup>47</sup>.

## 6. Qualche nota sulle tesi opposte

Le correnti che negano la dottrina biblica ed ecclesiale sull'immutabilità di Dio si spiegano dall'influsso (almeno lontano) della filosofia di Hegel. Secondo l'idealista tedesco, Dio si sviluppa nel corso della storia. Con la dialettica che vede la contraddizione quasi come centro dell'essere, Hegel voleva perfezionare filosoficamente l'eredità di Lutero secondo cui (ad esempio) Dio contraddice se stesso alla croce (*Deus sibi ipse contradicit*)<sup>48</sup>.

Per ciò che riguarda l'impassibilità, va ribadito che la sofferenza in sé non è un bene. È giusto dire che il dolore possa esprimere il massimo amore (come nella donazione totale di Cristo alla Croce). Questo sacrificio, però, avviene sotto le condizioni dell'umanità caduta e si realizza in Gesù in quanto uomo. Amare la sofferenza in quanto tale sarebbe «demenza, masochismo, sadismo, crudeltà, demonismo: non sarà mai virtù, né virtù naturale né virtù cristiana»<sup>49</sup>. Vedendo questo fatto, non si può indicare la sofferenza in quanto tale come "perfezione", neanche come "perfezione innominata". Chi attribuisce a Dio una sofferenza nella sua divinità, distrugge

<sup>46</sup> H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 415.

<sup>47</sup> *STh* I, q. 37, a. 2, ad 3.

<sup>48</sup> LUTERO, *Vorlesungen über 1. Mose*, 1535-45 (WA 43, 202), citato in T. GUZ, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt a. M. 1998, 207.

<sup>49</sup> G. CAVALCOLI, *op. cit.*, 151.

la divinità; cadrebbero tutti gli attributi divini che presuppongono la perfezione assoluta di Dio.

Non si possono prendere le lacrime dell'apparizione mariana a La Salette come prova per una sofferenza divina. In visioni e apparizioni si possono vedere, ad esempio, il Cristo crocifisso, Gesù bambino ecc. Sarebbe insensato sostenere che Gesù sia ancora bambino oppure venga crocifisso in cielo. Le lacrime di Gesù e dell'Addolorata *sulla terra* sono state versate anche per i nostri peccati (e perciò possono essere ricordate nelle apparizioni), ma non possiamo presupporre che la felicità celeste comporti una sofferenza che sarebbe, nel caso di Dio, una sofferenza infinita.

# ITINERARI IN RUSSIA E NELL'ORIENTE CRISTIANO

*...perché non basta vedere per conoscere!*



**NOVITÀ**

**CAPPADOCIA E TURCHIA**  
22-29 settembre

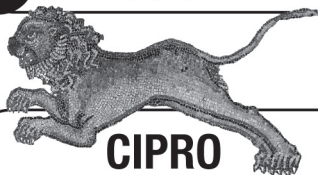
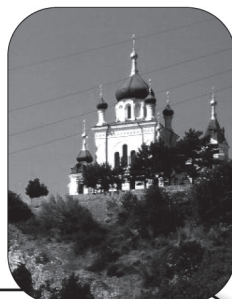
**RUSSIA**

**MOSCA-S. PIETROBURGO**

22-29 settembre e Capodanno

**ANELLO D'ORO**

7-14 ottobre



**CIPRO**

23-30 settembre

**UCRAINA-CRIMEA**

4-13 settembre

**SINAI, GIORDANIA E TERRA SANTA**

14-25 novembre

**EGITTO COPTO E CLASSICO**

Capodanno

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

[www.russiacrystiana.org](http://www.russiacrystiana.org)

## L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino

Krzysztof Charamsa

*Pontificia Università Gregoriana (Roma)*

Il nostro tempo, in particolare per impulso della teologia protestante, mostra un nuovo interesse per l'argomento dell'immutabilità di Dio, con una viva e non conclusa discussione al riguardo. Infatti l'uomo d'oggi pone nuove domande e problemi che spesso orientano il pensiero di alcuni teologi moderni verso le risposte su Dio meno coerenti con quella tomista, che pur non essendo l'unica, porta in sé tratti universali da non trascurare. La posizione tomista non di rado è stata richiusa e accantonata nel dimenticatoio, in quanto catalogata come un'impostazione puramente filosofica e pertanto non pertinente ad una ricerca teologica sull'argomento. A quanto pare tali interpretazioni non combaciano pienamente con il pensiero dell'Aquinate attorno al mistero rivelato del Dio immutabile<sup>1</sup>.

In realtà per il teologo Tommaso l'attributo dell'immutabilità divina non è qualcosa di filosoficamente estraneo al dato rivelato, ma è una verità di fede radicata all'interno della dottrina cristiana, in quanto scaturente dalla stessa dinamica della salvezza, che nell'incarnazione e nella passione e morte di Gesù Cristo trova il suo compimento. La teologia tomista più che aggiungere un preambolo di matrice fi-

---

<sup>1</sup> Cfr. M. J. DODDS, *The Unchanging God of Love: a Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg 1986; K. CHARAMSA, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i Commentatori scolastici*, Roma 2002; Id., *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003. Nell'ambito delle reazioni al nostro scritto *L'immutabilità di Dio* si ricordano: A. LOBATO, in *Angelicum* 2 (2003) 513-514; *Doctor Communis* 2 (2003) 188-189; M. HAUKE, *Die Unveränderlichkeit Gottes in den scholastischen Thomaskommentaren. Ein Lehrstück für die Beziehung zwischen Glaubenslehre und philosophischer Vertiefung*, in *Doctor Angelicus* 3 (2003) 183-189; P. PUCA, *L'immutabilità di Dio nel suo essere e nel suo agire*, in *L'Osservatore Romano* 258 (8.11.2003) 4; G. BERTUZZI, in *Divus Thomas* 36/3 (2003) 209-212; *Archivo Teológico Grandino* 66 (2003) 244-245; G. CELADA, in *Ciencia Tomista* 130 (2003) 613-614; B. GHERARDINI, in *Divinitas* 47/1 (2004) 111; M. J. GOLECKI, *Problem niezmiennosci Boga w teologii scholastycznych komentatorów Św. Tomasza z Akwinu. Uwagi na marginesie rozprawy ks. K. O. Charamsy*, in *Studia Loviciensia* 7 (2005) 143-155, ecc.

losofica, è attenta piuttosto ad accogliere la rivelazione di Dio, il Dio dei comandi «immutabili nei secoli, per sempre» (Sal 111 [110],7-8), nell'orizzonte evangelico confermato dalla tradizione patristica e dall'insegnamento dei concili, e rimanendo una risposta valida ed aperta allo sviluppo.

Non c'è dubbio che la verità dell'immutabilità divina e il suo approfondimento tomista appartengano alla ricerca di natura teologica, in quanto fondati sulle fonti della scienza di fede. Tali fonti di san Tommaso contengono soprattutto l'autorità della Sacra Scrittura, la sua interpretazione da parte della Chiesa e la tradizione dei Padri. In particolare sono due i teologi di primaria importanza, ai quali si richiama l'Aquinate: Agostino d'Ippona, che riassume la tradizione occidentale, e Dionigi Areopagita, che rappresenta quella orientale.

## 1. In compagnia di Agostino e di Dionigi

Sant'Agostino d'Ippona, con la sua matura dottrina sul Dio immutabile nell'amore<sup>2</sup>, è l'autore a cui Tommaso si riferisce più frequentemente quando tratta l'attributo divino in questione<sup>3</sup>, intravedendo in lui la testimonianza di una ricerca del volto del Dio cristiano, immutabile in sé, ma potentemente rivolto e massimamente "preoccupato" per la creatura: «credebam et esse te, et esse inconmutabilem substantiam tuam, et esse de hominibus curam et iudicium tuum»<sup>4</sup>. Per Agostino se nel Dio della Bibbia c'è solo il «bonum», contro le vedute manichee, allora una tale fonte di bene assoluto e originante non può che essere immutabile, altrimenti sarebbe di fatto aperto ai principi mutabili. «Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus: Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt male. (...) Mutabilis porro natura non esset, si de Deo esset, et non ab illo de nihilo facta esset. Quapropter bonorum auctor est Deus, dum auctor est naturarum: quarum spontaneus defectus a bono, non iudicat a quo factae sunt, sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est; et ideo

<sup>2</sup> Cfr. A. TRAPÉ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959.

<sup>3</sup> Ad esempio: *Summa Theologiae* I, q. 9, 2; I, q. 50, 5, 1; III, q. 57, 1, 1.

<sup>4</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones* 7, 7, 11; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 192-193. Cfr. R. BRADLEY, *Naming God in St. Augustine's Confessions*, in Thom. 17 (1954) 186-196.

non potest auctorem habere quod nihil est»<sup>5</sup>. La diversità radicale tra Dio e creatura corre proprio a questo livello della somma bontà posseduta, mentre nell'uomo si esprime quale desiderio di felicità da raggiungere<sup>6</sup>. In questa luce uno dei principali argomenti agostiniani a favore dell'immutabilità divina non è l'impostazione filosofica platonica del discorso su Dio, quanto piuttosto l'accoglienza dell'autorivelazione biblica di Dio, avutasi sin da Esodo 3,14<sup>7</sup>. *L'Io sono colui che sono* per l'Ipponate indica la rivelazione sia dell'immutabilità della semplicità divina sia della sua eternità: Dio è eterno e infinitamente semplice, perché immutabile<sup>8</sup>. Nella stessa linea, per quanto Agostino sia sensibile alla sofferenza umana, è proprio lui a rilevare al contempo l'assoluta libertà divina dai mutamenti dei dolori e delle sofferenze della creatura. Dire immutabile non significa però privo di vitalità, insensibile, aggrappato in una chiusura indifferente, ma esattamente il contrario: «Quid est ergo Deus meus? Quid, rogo, nisi Dominus Deus? Quis enim dominus praeter dominum? Aut quis deus praeter Deum nostrum? Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, inmutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia; in vetustatem perducens superbos et nesciunt; semper agens, semper quietus, colligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens, perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es; paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod invenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, numquam avarus et usuras exigis. Super erogatur tibi, ut debeas, et quis habet quicquam non tuum? Reddens debita nulli debens, donans debita nihil perdens. Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt»<sup>9</sup>. Egli non è limitato

<sup>5</sup> Id., *Contra Iulianum*, 1, 8, 36-37, qui 37; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 17, 494-497.

<sup>6</sup> Cfr. Id., *Confessiones*, 4,10,15; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 96-97.

<sup>7</sup> Cfr. E. ZUM BRUNN, *L'immutabilità de Dieu selon saint Augustin*, in NV 41 (1966) 219.

<sup>8</sup> «Vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: ego sum qui sum» (*De Trinitate* 7, 5, 10; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 314-315); «Est vocor, dixit. Ouid est, Est vocor? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum. Ea enim quae mutatur non sunt, quia non permanent (...). Ergo incommutabilitas Dei isto vocabulo se dignata est intimare: Ergo sum qui sum» (*Sermo* 6, 4; cfr. 6, 2; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 29, 100-101); «Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile» (*Enarrationes In Psalmos* 101, 2, 10; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 27/1, 560-561); «Esse nomen aeternitas, nomen incommutabilitatis» (*Sermo* 7, 7; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 29, 114-115); «est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas» (*En. In Ps.* 9, 11; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 25, 144-145).

<sup>9</sup> *Confessiones* 1, 4; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 6-9.

nella sua essenza dal suo attributo immutabile, il quale anzi sta all'origine della potenza della volontà e della conoscenza di Dio<sup>10</sup>. L'immutabilità di Dio va vista infatti rispetto alla sua essenza<sup>11</sup> o più precisamente rispetto alla Trinità<sup>12</sup>, ma anche come il vero fondamento dell'agire divino nella storia della salvezza.

La predilezione agostiniana nell'affermare l'Immutabile fa sì che le perfezioni divine si fondino direttamente sull'immutabilità, il che potrà essere giudicato come un influsso platonico. Diversamente, più tardi, secondo san Tommaso la perfezione divina sarà fissata nella pura attualità, che si conferma e si rispecchia nell'immutabilità essenziale. Mentre Agostino descrive bene la dinamicità dell'immutabile perfezione divina, Tommaso la saprà sistematizzare più adeguatamente all'interno del trattato su Dio.

Ciò che accomuna i due pensatori è la sensibilità teologica che riesce a tenere bene presente i rischi che comporta un abbandono dell'attributo dell'immutabilità: «Has argumentationes, quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus (Sal 11,9), de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur; et fit illis quod ait Apostolus: comparantes enim semetipsos sibimetipsis non intellegunt (2 Cor 10,12). Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt): profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia desidia inertia, sicut nec in eius opere labor conatus industria. Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium; nec paenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere quod non facerat. Sed et si prius cessavit et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine

<sup>10</sup> *Confessiones* 13, 16; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 468-469.

<sup>11</sup> *De Civitate Dei* 11, 10ss.; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/2, 84-87ss.

<sup>12</sup> *De Trinitate* 4, Proem.; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 174-177; cfr. 5, 1-2; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 234-237.

possit intellegi): hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit; in illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt, hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit»<sup>13</sup>.

Se l'uomo abbandona la rivelazione dell'immutabilità divina, non potrà trovare la giusta rappresentazione del dio se non a partire dalla propria mutabilità. Ciononostante una ricerca naturale già presuppone l'attributo stesso, proprio perché la verità che cerca, e che nella fede trova la pienezza, è di per sé «immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet»<sup>14</sup>. La mente umana ci porta ad intuire l'eternità e l'immutabilità del Creatore, ma non la fa raggiungere<sup>15</sup>. Piuttosto la personalità spirituale della creatura la predispone a poter sperimentare nella vita beata quell'eternità immutabile che è di Dio solo. Per Agostino, proprio a causa della rivelazione, e precisamente per motivi cristologici, va affermata l'immutabilità del Dio cristiano. In ragione dell'Incarnazione del Verbo bisogna mantenere l'immutabilità di Dio, se si vuole comprendere giustamente l'unione di Dio con l'uomo: «(Deus) semetipsum exinanivit (cfr. Fil 2,7), non mutando divinitatem suam, sed nostram mutabilitatem assumendo; et formam servi accipiens»<sup>16</sup>.

Dall'altro lato, dal patrimonio di Pseudo-Dionigi Areopagita Tommaso accoglie innanzitutto l'espressione della trascendenza di Dio immutabile, cosciente apofatica-

<sup>13</sup> *De Civitate Dei* 12, 17; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/2, 190-193. Si vedano anche: *Contra Faustum* 33, 9; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 14, 232; *De natura Boni* 1, 1.24; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 13/1, 348-351.370-371.

<sup>14</sup> *De Trin.* 4, 18, 24; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 216-217. In un certo senso, essa è depositata nell'uomo come qualcosa da desiderare e cercare, che supera la natura mutevole e si presenta alla ragione. Il santo raccomandava, infatti: «noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur» (*De vera rel.* 39, 72; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 6/1, 108-109). Nell'intenzione agostiniana non sta tanto un'ascesi platonica verso la verità ideale, ma piuttosto il postulato di una continua conversione della ragione verso la luce che la trascende, quella della grazia e dell'amore divino.

<sup>15</sup> «Beatitudinem tamen eius qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vitae, incommutabilis, aeternaeque substantiae, quae Deus est; ut quomodo anima quae inferior Deo est, id quod ipsa inferius est, hoc est corpus, facit vivere; sic eandem animam non faciat beate vivere, nisi quod ipsa anima est superius» (*In Iohannis Evangelium tractatus* 23, 5; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 24/1, 538-539).

<sup>16</sup> *De Trinitate* 7, 3, 5; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 301-305.

mente della sproporzione tra linguaggio e mistero<sup>17</sup>, così che ogni immagine e nome usato per Dio deve essere di continuo verificato trascendentalmente, perché «la Causa di tutte le cose rimanga rigorosamente al di sopra di tutte le cose e colui che è superiore alla sostanza e alla natura sorpassi assolutamente le cose che esistono secondo qualsivoglia sostanza e natura»<sup>18</sup>. L'uguaglianza immutabile dell'essere, mentre quasi separa infinitamente Dio dal creato, al contempo è la causa della concordia e della divina salvezza di tutte le cose<sup>19</sup>. In merito al discorso su Dio cristiano, egli postula la regola base per il linguaggio teologico: «bisogna riconoscere di celebrare con un discorso degno di Dio i movimenti di Dio che è immobile»<sup>20</sup>. Ciò presuppone che ci sia il rischio di un discorso «indegno», il modo di parlare inadeguato del tutto, l'attribuzione delle realtà e dei cambiamenti contrari alla beatitudine infinita di Dio. Il Dio delle Scritture, «l'Immobile avanza e si muove verso tutte le cose»<sup>21</sup>, ma la comprensione da parte del credente non vede in queste immagini «uno spostamento e un cambiamento o un'alterazione, o una conversione o un movimento locale (...) rettilineo o circolare o composto da entrambi, cioè o intellettuale, o animale, o fisico»<sup>22</sup>. Il conoscere adeguatamente Dio per Dionigi è legato inscindibilmente alla contemplazione della vita spirituale, al suo movimento dell'amore, che è la via unitiva con Dio, superante ogni pensiero e sostanzialità creata. Dio non può essere conosciuto, per Dionigi, se non superando la stessa nostra capacità naturale intellettuale<sup>23</sup>, sulla via dell'unione spirituale che porta verso il Mistero Assoluto<sup>24</sup>, il quale per primo ci attira come la luce del sole e coinvolge in un movimento verso l'Essere immutabile.

<sup>17</sup> *Teologia mistica* 1, 3; PG 3, 1001A (tr. it. *Tutte le opere: Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiale, I nomi divini, Teologia mistica, Lettere*, Milano 1997).

<sup>18</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini* 11, 6; PG 3, 956B.

<sup>19</sup> Cfr. *I nomi divini* 12, 3; PG 3, 972A. Una tale figliolanza divinizzante non cancella l'assoluta trascendenza divina, cfr. *I nomi divini* 2, 7-8; PG 3, 645B-645C.

<sup>20</sup> *I nomi divini* 9, 8-9; PG 3, 916B-916D.

<sup>21</sup> *I nomi divini* 11, 9; PG 3, 916C. Si veda citati dallo scoliasta: Ab 3,8; Ger 23,23; Ef 4,3; Sal 139 (138),8; 18 (17), 10; 47 (46),6.

<sup>22</sup> Cfr. *I nomi divini* 4, 8-9; PG 3, 704D-705B.

<sup>23</sup> *Ep. I al monaco Gaio*; PG 3, 1065A.

<sup>24</sup> Cfr. *I nomi divini* 4, 5; PG 3, 700D-701A; 4,11; PG 3, 708D; *Gerarchia celeste* 7, 2; PG 3, 208C.

## 2. Il Dio immutabile di san Tommaso d'Aquino

In tutte le sue maggiori opere, san Tommaso d'Aquino affronta l'immutabilità di Dio<sup>25</sup>. Qualche volta si tratta di accenni passeggeri, in altri casi di trattazioni più approfondite ed elaborate, negli scritti filosofici, esegetici e teologici. In questo contributo privilegiamo solo alcuni approcci biblici e teologico-speculativi, tralasciando la riflessione tomista sull'attributo dal punto di vista filosofico<sup>26</sup>. In quest'ultimo ambito Tommaso discute gli argomenti di Aristotele del primo motore immobile, intravedendo in esso l'Essere trascendentale e ritenendolo pertanto un argomento valido per la speculazione teologica, ovvero un argomento di convenienza rispetto alla Rivelazione per sé intelligibile alla ragione. Così, mentre da una parte la riflessione filosofica è effettivamente illuminata dalla fede, il discorso della fede non può a sua volta trascurare il ricorso agli argomenti della *recta ratio*. L'immutabilità rilevata nell'immobilità del primo motore aristotelico in realtà non contamina il discorso teologico con influssi estranei o non pertinenti rispetto alla Rivelazione, ma il dato della ragione viene piuttosto giudicato e accettato, pur rimanendo nel proprio ambito, partendo dal dato di fede, per poter offrire in conseguenza un linguaggio per il discorso teologico. L'argomentazione di provenienza aristotelica non serve pertanto ad esportare nella dottrina un dato estraneo alla Rivelazione, ma a discernere i parametri di un discorso ragionevole per accogliere il divino rivelarsi e per poter esprimerlo nei limiti dell'umano pensiero.

## 3. Il Dio della Sacra Scrittura

A partire dalla rivelazione biblica si devono affermare sia l'immutabilità sia l'eternità divine, come due attributi che esprimono la differenza tra Dio e il creato<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Dell'immutabilità in genere, cioè in riferimento sia alla creatura sia a Dio, TOMMASO D'AQUINO parla soprattutto nelle opere: *Scriptum super libros Sententiarum* (il termine è usato 60 volte, di cui 35 nel primo libro), *De veritate* (75), *De Malo* (25), *De potentia* (20), *Compendium Theologiae* (11), *Summa contra gentiles* (34), *Summa Theologiae* (*STh I* 55; *STh II* 21; *STh III* 7), *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio* (10), *Super epistolam ad Hebraeos lectura* (11), *Expositio super Iob ad litteram* (7), ecc.

<sup>26</sup> Cfr. *De substantiis separatis* 2, 10-26; *Commentarium in libros Aristotelis De Caelo et Mundo* I, 21; *In metaphysicam Aristotelis commentaria* XII, 5-12; *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* VII, 2; VIII, 9-13.

<sup>27</sup> Cfr. *Super epistolam ad Hebraeos lectura* I, 5.

Commentando Eb 1,10-12<sup>28</sup>, rileva che anche se i cieli periranno, nel senso che passerà il loro stato presente, Dio rimane sempre lo stesso, non cambiando il proprio essere eterno, nonostante la novità delle creature. Tale principio biblico è suffragato da un richiamo frequente ai principali luoghi scritturistici della dottrina dell'immutabilità divina, che sono: Sal 102 [101],13: «Tu autem Domine, in aeternum permanebis»; Gc 1,17: «In te nulla est transmutatio nec vicissitudinibus obumbratio»; Ml 3,6: «Ego Deus, et non mutor»; Lam 5,19: «Tu autem, Domine, in aeternum permanebis, solium tuum in generatione et generationem», fino a Eb 13,8 riguardo al Figlio di Dio: «Iesus Christus heri et hodie ipse et in saecula»<sup>29</sup>.

In una breve analisi dell'immutabilità nel commento al libro di Giobbe (Gb 4,17-18)<sup>30</sup>, Tommaso distingue e nello stesso tempo rileva la relazione esistente tra l'attualità e l'immutabilità dell'essere di Dio e la perfezione che può raggiungere la creatura. Esiste un legame tra l'ordine divino, che non muta, e quello morale creaturale, che si esprime nella mutabilità della volontà, che si apre alla possibilità del male, in contrasto con la stabilità della contemplazione del bene. Dio è incapace del male, il che esclude dal suo mistero il presupposto di ogni male, che è la mutabilità. Nel proprio essere stabile, gli angeli attraverso la contemplazione aderiscono immutabilmente a Dio, mentre gli uomini possono aderire al mistero immutabile di Dio se nella grazia restano immuni dal male, cioè dal peccato. Mentre si deve escludere la mutabilità di Dio, la sua perfetta immutabilità non è qualcosa del tutto estraneo e irraggiungibile, da poter apparire agli occhi umani come qualcosa di insensibile e indifferente. Esiste in realtà una sorta di comunicazione della vita divina immutabile alla creatura infinitamente inferiore, capace però di avanzare verso la perfezione e percepirla nella vita morale del cammino terreno.

Un altro approccio all'immutabilità si offre commentando Rm 1,19: «quia, quod noscibile est Dei, manifestum est in illis (agli uomini); Deus enim illis manifestavit»<sup>31</sup>. Il testo riguarda la conoscenza di Dio che l'uomo può avere nella ragione naturale, che Tommaso affronta riferendo la divisione di Dionigi Areopagita delle tre vie sulle quali l'uomo può conoscere Dio<sup>32</sup>. Sulla via di causalità si può conoscere l'esistenza

<sup>28</sup> «Tu in principio, Domine, terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes ut vestimentum veterascent, et velut amictum involves eos, sicut vestimentum et mutabuntur. Tu autem idem es, et anni tui non deficient».

<sup>29</sup> *Super ad Hebr.* I, lect. 5.

<sup>30</sup> Cfr. *Expositio super Iob ad litteram*, 4, 17-18.

<sup>31</sup> Cfr. *Super epistolam ad Romanos lectura* I, 6.

<sup>32</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *De div. nom.* 7, 4; PG 3, 870.

di Dio riducendo le creature mutabili ad un necessario principio immutabile e perfetto, che è Dio. Oltre questo argomento del movimento, per la via d'eminenza l'uomo può arrivare alla stessa conoscenza di Dio, come della causa ultima e comune di tutte le creature: Egli sta sopra tutte le cose. Infine, nella via di negazione, vediamo Dio in quanto la causa superiore a tutto. Se egli sorpassa tutto, niente di quello che spetta alla creatura può essere predicato di Lui. In questo senso «dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur»<sup>33</sup>. Sulla via di negazione viene alla luce quella che è la differenza essenziale tra Dio e la creatura, che alla conoscenza umana limitata e imperfetta non permette di conoscere come Dio è nella sua natura. Siamo più capaci di affermare come sicuramente non è; Egli non è mutabile, non è finito.

Dio è incomprendibile nella sua natura perché trascende ogni creatura, comprensibile nella sua attualità. Dio è superiore ad ogni attualità creaturale e perciò ad ogni comprensione. Quanto nella lettera di Paolo, Tommaso incontra Cristo nella sua seconda venuta, «qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem» (1 Tm 6,16a)<sup>34</sup>; egli rilegge la sua trascendenza dell'immortalità, attraverso l'assoluta chiave dell'immutabilità: essere immortale significa in definitiva non essere soggetto ad alcun cambiamento prodotto dalla corruzione. Solo Dio è completamente incorruttibile, perché immutabile: su ciò si fonda anche il suo trinitario pieno possesso dell'immortalità<sup>35</sup>.

Diverse volte nell'Antico Testamento il teologo riesce a leggere affermazioni che devono far pensare all'immutabilità di un Dio rappresentato nella sua eterna stabilità, come colui che è *seduto* (Is 6,1; cfr. Sal 44,6)<sup>36</sup>. Nel Salmo 43 Tommaso trova invece un'affermazione implicita dell'immutabilità divina<sup>37</sup>, quando coglie, dalla fiducia e l'affidamento del salmista al divino, la rivelazione di un Dio che è sempre uguale e proprio a partire da una tale immutabilità dell'essere, potente e operante per il suo popolo. L'immutabilità divina è la garanzia suprema della benevolenza divina libera

<sup>33</sup> *Super ad Rom.* I, lect. 6.

<sup>34</sup> Cfr. *Super primam epistolam ad Timotheum lectura* VI, 3.

<sup>35</sup> *Super I ad Tim.* VI, lect. 3: «illud ergo proprie et vere est incorruptibile, quod penitus est immutabile. Quaelibet autem creatura in se considerata, habet aliquam mutationem, vel mutabilitatem: Deus autem est omnino immutabilis. Sed si aliqua creatura est immutabilis, hoc convenit ei ex dono gratiae. Et ex hoc ostendit, quod natura Dei transcendit omne quod est in natura creata».

<sup>36</sup> Cfr. *Super evangelium S. Ioannis lectura* 1-6.

<sup>37</sup> Cfr. *In psalmos Davidis expositio* 43, 2: «Dei immutabilitatem ostendit, quia Deus fecit hoc patribus, et iterum quia virtus eius non est diminuta, et ideo facere etiam maiora potest; unde dicit: Tu es ipse rex meus et Deus meus, qui non diminutus».

da difetti e sforzi. La cura che Dio ha della sua creatura, in Lui non cambia e rimane sempre ugualmente eccelsa. Il tratto immutabile dell'essere divino è spiccatamente spirituale. Conoscere ed aprirsi ad un tale Dio-Spirito immutabile esige un rapporto personale, di fiducia e di abbandono, nella preghiera e nella contemplazione.

Mentre le opere esegetiche offrono solo alcuni tratti riguardanti l'attributo dell'immutabilità, in quanto gli argomenti scritturistici basilari sono affrontati da Tommaso nell'arco della sua opera teologica, si può dire che nel commentare la Scrittura egli dimostra una grande sensibilità sull'argomento della divina perfezione. Essa è principio di distinzione tra Dio e uomo, ma è anche il tratto fondamentale della sua bontà e dell'amore per la creatura, che li può conoscere, percepire e seguire nell'abbandono fiducioso all'Altissimo.

Tommaso scruta la Sacra Scrittura in modi diversificati. I passi che direttamente parlano dell'immutabilità, come Num 23,19; Mt 3,6; Sal 102 (101),28; Gc 1,17, li cita di solito nelle opere teologiche, come argomenti che non hanno bisogno di ulteriori spiegazioni. In particolare, torna spesso sul passo di Giacomo, come l'affermazione comune dell'immutabilità eterna e dell'amorosa provvidenza divine. Egli però si sofferma spesso anche sui richiami indiretti dell'immutabilità, che la Scrittura offre in abbondanza, come gli esempi colti dai commentari mostrano (Sal 43 [44],6; Gv 1,1; 1 Tm 6,16). Un altro ambito del lavoro di Tommaso è quello della spiegazione dei testi metaforici e antropomorfici, che apparentemente contraddirebbero l'essenza della divina immutabilità, ammettendo una sorta di mutamento: quei passi Tommaso li presenta e spiega nella sede delle obiezioni agli argomenti discussi. La sua attenzione alla verità della Sacra Scrittura si fonda anzitutto sul senso letterale e poi su vari sensi spirituali della Parola di Dio, con una grande sensibilità per la metaforicità, che nel discorso su Dio deve essere ben delineata. È la Parola di Dio che non cambia a testimoniare l'immutabilità dell'essere stesso di Dio.

#### 4. Una speculazione teologica attorno alla dottrina del Dio immutabile

La prima trattazione teologica dell'argomento si trova nella prima opera teologica di Tommaso: il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (1252-1256)<sup>38</sup> e in specie nel testo sull'unità della divina essenza (I, 3, 1, 1), riletto con l'aiuto di Dionigi.

<sup>38</sup> Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum* I, 3, 1, 1; I, 8, 3, 1-2.

Nei riguardi di Dio bisogna negare ogni essere imperfetto proprio delle creature, che sono limitate e mutabili, le quali necessitano di un essere perfetto da cui provenire, l'essere incorporeo e immutabile che è Dio<sup>39</sup>. La semplicità e l'immutabilità per Lombardo stanno tra le *proprietates* della vera natura di Dio biblico e dei Padri (Ilario e Agostino), dato questo che Tommaso rilegge tenendo presente anche la speculazione aristotelica (più quella sull'atto puro che sul motore immobile).

Quando affronta poi l'immutabilità nel commento all'opera di Boezio sulla Trinità<sup>40</sup>, Tommaso precisa come si possa attribuire a Dio, che è perfettamente immutabile, il movimento. Una tale attribuzione non può essere assegnata mai propriamente, ma solo metaforicamente. Conformemente al linguaggio di Dionigi Areopagita, Dio, avendo comunicato la sua somiglianza alle cose in un certo modo, si muove mediante le cose create e procede verso tutte le cose<sup>41</sup>, oppure, per dirla con il linguaggio metaforico del libro della Sapienza: «la sapienza è il più agile di tutti i moti (7,28), si estende da un confine all'altro con forza» (8,1).

Tommaso distingue due generi di scienza delle cose divine in sé immutabili<sup>42</sup>: quella che procede dalle creature al Creatore (filosofia prima, come la chiama, metafisica o teologia dei filosofi) e quella che muove dalle stesse realtà divine ed è conosciuta per fede (teologia della Sacra Scrittura o della fede). Le due vie sono a loro volta affini con la sensibilità dionisiana di conoscere Dio prima negativamente (per ciò che non è e in ciò che è diverso dalle creature) e poi positivamente (per ciò che si rivela di essere). Ciò che è da tener sempre presente è il fatto che le due forme non sono incompatibili tra di loro, anche se la luce della teologia propria è sempre superiore, il che riguarda anche l'umano accesso all'attributo divino dell'immutabilità, d'altronde insegnato dal Concilio Lateranense IV del 1215<sup>43</sup>.

Si può dire che un primo passo speculativo verso l'immutabilità di Dio si può collocare tra le prove dell'esistenza di Dio considerato in quanto motore immobile («primum motorem immobilem»). Affermando che Dio non è soggetto al movimento,

<sup>39</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei* 8, 6; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/1, 320-321.

<sup>40</sup> Cfr. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* 5, 4.

<sup>41</sup> Cfr. anche *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio* IX, 2-4. Dio, operando per gli uomini, riceve da Dionigi anche il nome del movimento (IX, 4b), che viene attribuito a Dio a causa del limite e dell'imperfezione del linguaggio umano. Egli è presente in tutte le cose e una tale presenza umanamente presuppone un movimento e i suoi beni arrivano alla creatura prima essendo in Dio ciò che di nuovo per la mente umana nella sua successione assomiglia al moto.

<sup>42</sup> *In De Trinitate* 2, 2.

<sup>43</sup> Cfr. *Expositio super primam et secundam decretalem* I.

si dice la sua completa immutabilità. Tale procedimento è privilegiato da Tommaso espressamente nella *Summa contra gentiles* (I, 13-14) e anche nel *Compendium Theologiae* 1, 3. Invece nella *Summa Theologiae*<sup>44</sup>, dove l'argomento trova la sintesi del pensiero più maturo di Tommaso, solo dopo la discussione dell'esistenza di Dio (q. 2) e del nostro modo teologico di conoscerlo (q. 1), si introduce la dimostrazione dell'immutabilità divina tra gli attributi della sua natura. La collocazione è significativa: l'attributo perfetto di Dio infatti da una parte è legato alla nostra possibilità di conoscere l'esistenza della divinità e di intenderla attraverso il linguaggio. Per Tommaso, come per Agostino, senza una fondamentale qualità immutabile, la divinità si misconoscerebbe, si confonderebbe con la creatura e in fin dei conti non solo si trascurerebbe, ma si negherebbe la possibilità stessa del Dio cristiano.

Della *Summa Theologiae* accenniamo solamente qui a due questioni: la questione 9 della *I Pars* resta esemplare per l'immutabile mistero di Dio, rappresentativa per una sintetica, ma completa presentazione dell'attributo; e la questione 48 della *III Pars*, essendo un sintetico trattato sulla redenzione, tocca anche il cuore del rapporto della divinità immutabile con la Persona e l'opera di Cristo.

La questione 9, nel *sed contra*, presenta l'affermazione della Sacra Scrittura, quella di Mt 3,6: «Io sono il Signore e non cambio», cui fa seguire i tre argomenti confermantici l'immutabilità di Dio. Anzitutto, Dio essendo il primo Essere (*primum ens*), deve essere l'Atto puro (*ipsum esse*). Egli è il motore assolutamente immobile e la causa efficiente di tutte le cose. Non può essere sottomesso alla potenzialità che in sé contiene movimento/mutamento. Ciò che è in movimento, è attuale nella sua potenza. Dio però è la pura attualità, perché è il primo essere e non in forza del suo essere il primo motore. In secondo luogo, ogni cosa che muta, contiene in sé una sorta di composizione. Dio invece è assolutamente semplice, non può essere composto. Nel terzo argomento viene richiamato Dio nella sua infinità, che contiene l'intera pienezza della perfezione dell'essere («*omnem plenitudinem perfectionis totius esse*»). Invece ogni movimento fa arrivare ciò che si muove allo stato a cui prima non arrivava. Dio allora non può acquistare niente, e perciò non gli conviene il movimento.

Tommaso d'Aquino nella sua discussione sull'immutabilità non riduce l'argomento ad una semplice presentazione. Non si ferma alla deduzione dell'attributo in riferimento al Dio come primo motore, che potrebbe essere scambiato con un procedimento solamente filosofico, ma lo supera, accennando solo che la stessa verità spingeva in campo filosofico una parte dei filosofi antichi, i quali affermavano la

<sup>44</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I, 9, 1-2; cfr. I, 2, 3; III, 48.

necessità dell'immutabilità del primo principio. Tommaso, in un orizzonte teologico, vede l'immutabilità tra semplicità e infinità divina come l'attributo di una massima perfezione.

Soltanto Dio, poi, è del tutto immutabile (a. 2), perché ogni creatura è in qualche modo mutabile sia per la potenza sua propria, inerente e passiva, sia per un potere esistente in un altro essere (potenza attiva). A Dio non si addice un mutamento dell'essere sostanziale, perché non è un corpo corruttibile; non lo riguarda neanche il mutamento quanto al luogo, come ai corpi celesti, o quanto all'ordinamento al fine ed all'applicazione della potenza operativa, come negli angeli. Davanti al Dio Creatore tutte le cose sono mutevoli, perché dipendenti da Lui nel loro esistere o non esistere.

Nella questione 48, san Tommaso tratta poi dell'apparente inconciliabilità dell'immutabilità divina con la soddisfazione vicaria di Cristo<sup>45</sup>. Usando dei termini antropomorfici, Tommaso spiega che soddisfare consiste nell'offrire qualcosa che è amato ugualmente o di più da come viene odiata l'offesa. Si potrebbe concludere che la soddisfazione della passione di Cristo opera il cambiamento in Dio nel passaggio dallo stato di odio a quello dell'amore. La risposta tomista sta nelle sue discussioni sulle passioni, se possono o meno essere attribuite a Dio<sup>46</sup>. Infatti, Dio le governa completamente. La sua divina volontà non è mutabile, come succede alla volontà umana sotto l'influsso delle passioni. Così, Dio non odia augurando del male all'altro, ma sempre volendo una cosa, "odia", ovvero esclude il suo contrario. Desiderando il bene maggiore, si può dire che "odia" quello minore. Nella soddisfazione vicaria di Cristo il suo amore obbediente supera infinitamente il male dell'umana disobbedienza e a differenza di uno scambio puramente umano, l'opera di Cristo non influenza la natura di Dio e non la muove verso un cambiamento interno.

La stessa dinamica presenta la passione e la morte di Cristo come sacrificio<sup>47</sup>. Questo non influenza Dio, come può influenzare e mutare un uomo davanti all'offerta. Il risultato del sacrificio viene prodotto nell'uomo. A chi ha offeso è perdonata, cancellata l'offesa. Nel sacrificio di Cristo, il perdono tocca l'offesa di tutto il genere umano, in quanto Lui è capo dell'umanità. Neanche la dottrina del merito opera un mutamento dentro la divinità. Tra gli uomini la ricompensa opera sempre un cambiamento, da un non conoscere e non volere a un conoscere e volere. Il conoscere

<sup>45</sup> *Summa Theologiae* III, q. 48, 2.

<sup>46</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 22, 3; *Summa Contra Gentiles* I, 89.

<sup>47</sup> *Summa Theologiae* III, q. 48, 3.

e volere di Dio supera questa successione temporale, è eterno. In ogni atto Dio sa e vuole tutto quello che succede in futuro (umanamente parlando) in lui e nella sua relazione verso la causa ed effetto.

La redenzione di Cristo è garantita nella sua efficacia proprio dall'immutabilità dell'amore di Dio e nei suoi effetti opera il mutamento sostanziale e definitivo per l'umanità. Il mutamento verso l'immutabilità dell'Eterno.

D'altra parte, se Dio non vuole essere estraneo all'opera del Figlio, dovrebbe prendere parte attiva ad essa. Se Cristo è Dio, la divinità sembra dover partecipare attivamente all'intero passaggio della croce. Sembrerebbe dunque che questo passaggio della passione e morte debba produrre un essenziale mutamento in Dio.

È vero che Dio ha assunto il linguaggio umano per esprimere all'uomo incredulo e al peccatore la sua divina "compassione" d'amore. Egli in Cristo ha assunto la vulnerabilità del corpo umano e si è fatto simile a noi tranne che nel peccato e in ogni ombra del male. Cristo, Dio immutabile e uomo vulnerabile, ha sofferto realmente per l'umanità. Questo è il momento centrale della "compassione" divina e nell'unità della Persona di Cristo sta la risposta al mistero. In virtù dell'unione personale si può predicare l'impassibilità di Gesù che è uno di noi e la passione del *Logos* che è Dio, il che non significherà che ha sofferto la natura divina ed era diventata impassibile la natura assunta dell'uomo. Cristo ha sofferto come noi e nel linguaggio della sofferenza umana ha rivelato e ha reso comprensibile l'amore incomprensibile di Dio. L'"abbassamento" di Dio sta nell'assunzione del linguaggio comprensibile per l'uomo, che deve essere salvato. Cristo nella passione non rivela il presunto dolore di Dio, ma la sua infinita forza d'amore che trasforma il dolore nella gioia. Solo Dio è in possesso della gioia piena, non macchiata né turbata dalla tristezza e amarezza dell'afflizione.

La ragione della passibilità di Cristo è la sua assunzione e la successiva comunione con l'umanità in vista della necessità umana della redenzione. Gesù nella vita terrena ha fatto propria la debolezza (*infirmitas*) del genere umano e nello stesso tempo ha rivelato la potenza divina. Questo è il mistero della sua mediazione della salvezza. Assumendo i limiti della creatura, il suo corpo vulnerabile e il suo spirito, Cristo ha potuto veramente soffrire e morire. Tommaso parla non solo del dolore sensibile, corporale, ma sottolinea quello spirituale. Il Figlio di Dio non solo aveva fame e sete, era affaticato e ha sperimentato la violenza della frusta e della crocifissione, ma piangeva ed era triste, soffriva misteriosamente nella sua anima.

Dio che di per sé non patisce, "compatisce" con noi in Cristo, proprio perché non soffre nel senso vero e proprio. In Cristo ci ama profondamente e assume la nostra situazione, ma questo non potrebbe comportare una sua passione o sofferenza. Dio partecipa perfettamente alla sorte umana, e perciò per patire umanamente, assume

la natura passibile. In questo senso la natura passibile di Cristo rivela la compassione e la vicinanza infinita di Dio per l'uomo.

## 5. L'essenziale della dottrina tomista dell'immutabilità pertinente per la teologia d'oggi

Oggi l'uomo trova difficoltà nell'accettare l'immutabilità in Dio. Come Dio, Padre amoroso, può rimanere immutabile davanti alle azioni e ai sentimenti dei suoi figli? Come può conoscerli senza essere in qualche modo influenzato da essi? Oppure, come si può ritenere l'uomo veramente libero e non determinato, se Dio nella sua immutabilità prevede già tutto il futuro?

Secondo Tommaso il vero amore – e Dio è Amore – non solo non contraddice l'immutabilità, ma ogni amore, se è vero, porta in sé il seme dell'immutabilità<sup>48</sup> fondato sul primo appetito. D'altro canto l'amore umano è mosso dagli affetti, che caratterizzano l'unione tra chi ama e l'amato. L'amore di Dio non è uguale a quello nostro, ma è l'essenza della Trinità nella sua realtà immanente. La processione del Figlio dal Padre e dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio è l'espressione massima del beato "movimento" dell'amore. Quell'amore è divinamente personale e nella sua intimità costituisce il nome proprio della terza Persona della Trinità<sup>49</sup>. La *pericoresi* dell'amore è la suprema beatitudine dell'Essere di Dio. In questo Atto puro dell'Essere dell'Amore sta la perfezione divina, libera da ogni passione e ogni incompletezza, libera da ogni umanamente possibile affezione dell'amore.

Dio ama gratuitamente e liberamente ciò che rivela nella creazione e nella redenzione, nella sua provvidenziale attività nell'universo. Il suo chinarsi verso la creatura amata deve essere libero anche dalla concupiscenza, che segna decisamente la condotta umana; essa in qualche modo è sempre rivolta al proprio bene, all'utilità e al piacere, a vantaggi e benefici, cioè al possesso. Nella sua natura, l'uomo porta non solo questa nota negativa della concupiscenza, ma anche nel senso positivo esprime la tensione verso lo sviluppo per il bene, la capacità di un processo. Dio invece nella sua attualità non ha bisogno di alcun processo, perché non deve conquistare o acquisire niente: quello che vuole, lo fa. In Dio non ci può essere un divenire umano,

<sup>48</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 26, 2.

<sup>49</sup> *Summa Theologiae* I, q. 37.

proprio perché Egli non possiede la nota concupiscibile dell'amore. La sua natura è il possesso eterno e continuo della vita senza difetto, il quale se ci fosse, dovrebbe essere desideroso di essere colmato. La piena beatitudine non ha bisogno di nuove soddisfazioni e non può rinunciare a se stessa. Dunque se l'amore divino non ha da fare né con le passioni né con gli affetti<sup>50</sup>, non può sottomettersi a cambiamenti e sviluppi.

Che valore ha questa purezza divina per la sua attività economica nella creazione? È la stessa ragione senza di cui il cristiano resterebbe infelice come chi non vede l'Assoluto. Solo il Dio cristiano è capace del pieno e puro amore dell'amicizia, gratuito, proprio perché fondato nella divina immutabilità e impassibilità. Anche la creatura ragionevole possiede la capacità dell'amore dell'amicizia, ma in una forma assolutamente più imperfetta di quella divina. L'amore dell'amicizia non è da confondere con la semplice amicizia umana, ma è un amore rivolto e tutto teso verso la persona.

La differenza tra l'amore divino e quello umano sta nella diversità dell'amore attuale e dell'amore che è guidato dalla buona volontà. Nel voler bene all'altro, l'uomo non è mai perfetto. Dio invece volendo bene è indirizzato verso il suo Bene, che non è un rivolgersi egoistico, ma assicura il vero bene delle creature amate. Se Dio si rivolgesse per primo alla creatura abbassandosi ad essa, assumendo in sé il suo dolore, morte, mutamento, l'amore assoluto diventerebbe relativo, dipendente da quei fattori concupiscibili caratteristici dell'uomo. Il suo amare invece è potente nel senso infinito e per niente debole. Con questa sua forza infinita, Dio non è indifferente, ma vuole per la creatura lo stesso bene che vuole per se stesso, cioè la beatitudine eterna, ed effettivamente può garantirla per l'universo. Questa è la vera meraviglia della rivelazione: Dio estende il suo amore esclusivamente divino, appartenente al mistero della vita trinitaria, al genere umano e angelico, donandolo gratuitamente. Nella carità cristiana Dio stabilisce il rapporto dell'amicizia con l'uomo e per mezzo della grazia offre il suo Spirito di gioia e di pace, fino a far partecipare l'uomo al non-partecipabile, alla sua stessa felicità. Questa è la chiave tomista per accogliere Dio, in cui – come insegna Giacomo – «non c'è variazione né ombra di cambiamento» (1,17b), Dio che «non è un uomo da potersi smentire» (Nm 23,19a). La chiave per comprendere il sempre più difficilmente comprensibile mistero dell'immutabilità sta nel re-imparare il mistero del divino amare, che ha bisogno della redenzione, come ne ha bisogno il nostro umano amare, da salvare.

<sup>50</sup> *Summa Theologiae* I, q. 82, 5, ad.1.

Mentre nella sua opera teologica san Tommaso presuppone e illustra il mistero dell'immutabilità divina, il suo punto di partenza rimane essenzialmente anche teologico-dottrinale, ovvero non è il "dogma" pagano dell'immutabilità divina, ma il rivelatorio svelarsi del mistero di Dio cristiano, da accogliere per fede, ma anche in parte da ritrovare mediante vie razionali. Il Dio delle Scritture è quell'ultima Parola ricercata dalla metafisica, che da sola arriva ad *Esse subsistens*, al puro *Actus essendi*. In questo senso le fonti della teologia tomista dell'immutabilità divina sono in ultima istanza bibliche e patristiche, costituendo uno dei principi dell'intero discorso della dottrina sacra. L'amore perfetto fino ad essere immutabile per Tommaso è la fonte e la garanzia di tutta la storia della salvezza, raggiunta al suo culmine nella passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo.



# Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott

Friedrich Hermann

*Eberhard Karls Universität (Tübingen)*

## 1. Das Theodizeeproblem und die Versuche, es zu umgehen

Keine andere Erfahrung hat die Überzeugung, dass ein allmächtiger und sittlich vollkommener Schöpfergott existiert, in ähnlich radikaler Weise in Frage gestellt wie die Erfahrung des Schlechten in der Welt. In klassischer Weise wurde die Schwierigkeit, vor der der Theismus angesichts der Übel steht, bereits von Epikur formuliert:

«Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?»<sup>1</sup>.

Das Theodizeeproblem im engeren Sinne<sup>2</sup> stellt sich innerhalb eines theistischen Bezugsrahmens und besteht darin, ob die drei folgenden Annahmen zugleich wahr sein können:

*(1) Es gibt Übel in der Welt.*

*(2) Gott existiert, und er ist sittlich vollkommen.*

*(3) Gott existiert, und er ist allmächtig und allwissend.*

<sup>1</sup> EPIKUR, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. GIGON, München 1991, 136.

<sup>2</sup> Die erweiterte Bedeutung des Ausdrucks «Theodizee» im 19. Jahrhundert, etwa im Sinne von *theologia naturalis*, bleibt hier außer Betracht, vgl. dazu C.-F. GEYER, *Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 155ff.

Während der Theist alle drei Aussagen für wahr hält, bestreitet der Theismusgegner deren Vereinbarkeit, indem er die göttliche Allgüte und Allmacht in folgender Weise näher bestimmt:

(4) *Ein allgütiges Wesen verhindert jedes Übel, soweit es das kann.*

(5) *Ein allmächtiges Wesen kann jedes Übel verhindern, wenn es will.*

Aufgrund dieser Zusatzannahmen schließen sich, so behauptet der Theismusgegner, die Existenz der Übel und die Existenz des theistischen Gottes gegenseitig aus, und daher muss mindestens eine der drei ersten Aussagen falsch sein. Nun ist die Existenz von Übeln in der Welt schwer bestreitbar, und daher wird man entweder die Annahme (2) oder (3) oder beide preisgeben müssen<sup>3</sup>.

Besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten hat man häufig die letztere, also atheistische Konsequenz gezogen. «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert», heißt jenes Bonmot Stendhals, um das ihn Nietzsche beneidete<sup>4</sup>. Dasselbe kommt in Georg Büchners Drama Dantons Tod zum Ausdruck:

«Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren, Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras, warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten»<sup>5</sup>.

Natürlich ist die atheistische Bestreitung göttlicher Existenz nicht die einzige mögliche Konsequenz aus der unterstellten Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3), denn letztere besagt lediglich, dass eine dieser Annahmen falsch sein muss. Nun kommt die Preisgabe der Annahme (1) nicht in Frage, weil die generelle Leugnung von Übel in der Welt nicht nur kontraintuitiv, sondern auch selbstwidersprüchlich ist. Demnach bleiben zwei theologische Positionen übrig, die zwar beide den The-

<sup>3</sup> So wird in neuerer Zeit z.B. argumentiert von J. L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in *Mind* 64 (1955) 200-212, wiederabgedruckt in M. M. ADAMS – R. M. ADAMS (Hrsg.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 25-37, oder N. HOERSTER, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, in *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 400-409.

<sup>4</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Warum ich so klug bin», 3 (KSA 6, 286). Das Bonmot lässt sich in Stendhals Werken m.W. nicht nachweisen, vermutlich handelt es sich um eine mündliche Äußerung. Nietzsche kannte es offenbar aus P. Alberts Buch über die französische Literatur des 19. Jahrhunderts, vgl. P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien* 21 (1992) 398-400, hier: 400.

<sup>5</sup> G. BÜCHNER: *Dantons Tod, Ein Drama*, in: DERS.: *Werke in einem Band*, Harenberg Kommunikation 1982, 7-68, hier: 44. Vgl. auch das berühmte Kapitel «Die Auflehnung», in: F. M. DOSTOJEWSKI: *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russischen übertragen von H. Ruoff und R. Hoffmann, Zürich 1974, 319-332 (Buch 5, Kap. 4), sowie A. CAMUS: *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Reinbek bei Hamburg 1969, 22ff.

ismus ablehnen, zugleich aber den Atheismus unterlaufen: die Einschränkung der göttlichen Liebe oder der göttlichen Macht. Entweder hält man an der Allmacht Gottes fest, dann können Liebe und Güte allenfalls eine Seite Gottes sein, neben der es noch eine andere gibt<sup>6</sup>. Oder man hält an der Allgüte Gottes fest, dann kann er keine grenzenlose Macht besitzen. Im ersten Fall muss man einen internen Dualismus zwischen der Potenz der Güte und einer oder mehreren ihr in Gott gegenüberstehenden Potenzen in Kauf nehmen. Im Grenzfall wird der Grund der Welt sogar zu einem moralisch indifferenten Wesen wie bei Spinoza oder – wie bei Schopenhauer – zu einer Art allmächtigem Teufel. Im zweiten Fall, der Entmündigung Gottes, muss man einen externen Dualismus zwischen Gott und einer oder mehreren außer ihm bestehenden Mächten annehmen, im Grenzfall sogar die völlige Ohnmacht Gottes. Dieser externe Dualismus kann grundsätzlich auf zwei verschiedene Weisen gedacht werden: Entweder ist Gottes Macht durch eine zweite, mit ihm gleichursprüngliche Macht schon immer eingeschränkt wie bei Platon oder im Manichäismus, oder Gott selbst hat seine Macht zugunsten eines anderen, etwa zugunsten menschlicher Freiheit, eingeschränkt.

Beide Varianten können auf eine lange Tradition zurückblicken, und ihre «Lösung» des Theodizeeproblems gleicht der rabiatischen Therapie, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu «heilen». Auf einen internen Dualismus in Gott tendieren jene Komplexe der alttestamentlichen Tradition, in denen Unheil und Scheitern als Erfahrungen mit Gott verstanden und in Klage und Anklage vor ihn gebracht werden<sup>7</sup>. Beim späten Augustin kehrt der zuvor verworfene extern-manichäische Dualismus intern in der Gestalt der unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück, mit der der verborgene Gott einige zum Heil und die meisten zum Unheil prädestiniert. Eine partielle Einschränkung der Güte Gottes liegt ebenso in der Annahme des spätmittelalterlichen Voluntarismus, der göttliche Wille sei nicht an die Gesetze des Guten und Gerechten gebunden, in Luthers Unterscheidung zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus* und in Böhmes Spekulation über eine Grimmschicht in Gott. Böhmes Lehre ist später in Schellings Unterscheidung zwischen Gott selbst und dem Grund in Gott und in Heideggers Rede von jenem strittigen Sein eingegangen, in dem gleichermaßen «das Heile und das Grimmige [...] wesen»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. W. DIETRICH, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995.

<sup>7</sup> Vgl. J. EBACH, «Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?». *Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns*, in *Concilium* 26 (1990) 430-436. «Der Widerspruch – schreibt Ebach – wird nicht *ad maiorem Dei gloriam* aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott» (*Ebd.*, 435).

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1981<sup>8</sup>, 49.

Extern dualistische Konzepte findet man antik und mittelalterlich bei Empedokles, Platon, in Teilen des Alten Testaments (z.B. im Schöpfungsbericht der Priesterschrift), im (heute von Cioran<sup>9</sup> erneuerten) Manichäismus, in der Apokalyptik, Gnosis und in der Kabbala. Neuzeitlich wird der externe Dualismus im französischen Sprachraum von P. Bayle erwogen, nach dem Erdbeben von Lissabon von Voltaire als einzig mögliche «Lösung» des Theodizeeproblems vertreten und von Rousseau – nach anfänglicher Ablehnung – in seiner Lehre von der ewigen Koexistenz zwischen einem göttlich-aktiven und einem materiell-passiven Prinzip aufgenommen. Im englischen Sprachraum hat J. St. Mill<sup>10</sup> eine partielle Entmächtigung Gottes vorgeschlagen, die dann bei W. James<sup>11</sup> gegen den pantheistischen Monismus der schottischen Idealisten gewendet wird.

In diese Tradition der Entmächtigung Gottes gehört auch die Lehre vom leidenden Gott, die von der theologischen Tradition als Häresie zurückgewiesen wurde, seit dem 19. Jahrhundert aber eine erstaunliche Karriere gemacht hat und inzwischen fast zu einer Art neuen Orthodoxie avanciert ist. Vom einem leidenden Gott sprechen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts K. Barth, D. Bonhoeffer, D. Sölle, E. Jüngel, J. Moltmann, in der katholischen Theologie H. Urs von Balthasar und in der Religionsphilosophie M. Scheler und H. Jonas, um nur einige zu nennen.<sup>12</sup> In den beiden folgenden Abschnitten werde ich mich auf die Rede vom leidenden Gott bei Moltmann und Jonas konzentrieren, um dann im Schlussabschnitt zu fragen, unter welchen Bedingungen ein Abschied vom Theismus nötig wäre.

<sup>9</sup> Vgl. E. M. CIORAN, *Die verfehlte Schöpfung*, Frankfurt a.M. 1979.

<sup>10</sup> Vgl. J. ST. MILL, *Die Nützlichkeit der Religion* in DERS., *Drei Essays über Religion. Natur - Die Nützlichkeit der Religion - Theismus*, auf der Grundlage der Übersetzung von E. Lehmann, neu bearbeitet und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von D. Birnbacher, Stuttgart 1984, 63-107, besonders 102f.

<sup>11</sup> Vgl. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London-New York-Bombay-Calcutta 1912, 131f.

<sup>12</sup> Vgl. W. R. CORTI, *Die Mythopoesie des «Werdenden Gottes»*, in A. M. KOKTANEK (Hrsg.), *Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München-Wien 1965, 83-112; W. MCWILLIAMS, *The Passion of God. Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon 1985; R. GOETZ, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, in *The Christian Century* 103 (1986) 385-389; P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993; G. SCHIWWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995. Zu Max Scheler vgl. W. SCHOBLE, «Solidarisch mit der Gottheit». *Mensch, werdender Gott und das Problem des Übels beim späten Scheler*, in *Phänomenologische Forschungen* N.F. 3 (1998) 159-179.

## 2. Die trinitätstheologische Rede vom leidenden Gott (J. Moltmann)

Die Frage nach Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt ist ein zentrales Problem in der Theologie Jürgen Moltmanns. Um sie zu beantworten, wendet sich Moltmann gleichermaßen gegen den klassischen Theismus wie gegen den neuzeitlichen Atheismus (II.1.) und entwickelt im Gegenzug eine trinitätstheologische Konzeption des leidenden Gottes (II.2.), die allerdings aufgrund ihrer zweideutigen Stellung zur göttlichen Allmacht in Aporien gerät (II.3.).

### 2.1. Zwischen Theismus und Atheismus

Mit dem neuzeitlichen Atheismus teilt Moltmann die Voraussetzung, dass die theistischen Annahmen (1) bis (3) nicht zugleich wahr sein können. Am Fels des menschlichen Leidens erleidet jeder Theismus Schiffbruch, denn das «Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ist eine unbestreitbare Widerlegung der Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes im Himmel»<sup>13</sup>. Ebenso verfehlt wie der Theismus ist nach Moltmann freilich auch jener Atheismus, für den die Welt alles ist. Denn ohne die «Sehnsucht nach dem ganz Anderen» (Horkheimer) verliert das Leiden seinen empörenden Charakter. Ohne die Hoffnung auf Gerechtigkeit und den Gott, der allein sie verbürgen kann, käme die «metaphysische Revolte» (Camus) gegen eine Welt voller Bosheit und Ungerechtigkeit zum Verstummen. Wie die unbestreitbare Faktizität der Übel die Existenz des theistischen Gottes in Frage stellt, so stellt die unaufgebbare Forderung nach ihrer Überwindung die atheistische Gottesleugnung in Frage<sup>14</sup>. Wie die theoretische Vernunft dem Theismus widerstreitet, so widerstreitet die praktische Vernunft dem Atheismus.

Nun stehen einer Theologie, die den Theismus aus Theodizeegründen ablehnt, ohne die atheistischen Konsequenzen ziehen zu wollen, zwei Möglichkeiten offen: Sie kann entweder die Allmacht oder die Allgüte Gottes preisgeben. Wie viele Theologen «nach Auschwitz» plädiert Moltmann für die erste Möglichkeit. Wenn nämlich die Annahmen (1) bis (3) wirklich unvereinbar wären, dann wäre ein allmächtiger Gott zugleich ein moralisch ruchloser, mitleidloser, ja schrecklicher Gott, vom Teufel kaum zu unterscheiden.

<sup>13</sup> J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 63.

<sup>14</sup> Zu Moltmanns Kritik des Atheismus vgl. vor allem J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973<sup>2</sup>, 205-214.

«Der „Allmächtige“ – das ist der „Herr der Geschichte“, der immer auf der Seite der starken Bataillone steht und mit den Siegern siegt. „Der Allmächtige“ – das ist die absolute Potenz ohne irgendeine Tugend. [...] „Der Allmächtige“ – das ist die apathische Gottheit, die alles bestimmt und von niemandem bestimmt wird; die alles beherrscht und nichts erleidet; [...] Alle absolutistischen Herrscher der Geschichte haben sich nach diesem Gottesbild in Szene gesetzt: von Dschingis Khan bis Hitler. Die theologische Revision des öffentlichen Gottesbildes nach Auschwitz hat darum mit Recht bei der „Allmacht“ Gottes eingesetzt [...]»<sup>15</sup>.

Moltmann begründet seinen Abschied vom allmächtigen Gott durch ein theologisches Erkenntnisprinzip, das sich gegen die Tradition der natürlichen Theologie wendet. Gott ist nicht durch einen Rückschluss vom Zustand der Welt auf die Beschaffenheit ihres Grundes zu erkennen. Beide, der Theismus wie der Atheismus, bedienen sich dieser Methode, allerdings mit unterschiedlichem Ergebnis: Im Spiegel der Welt glaubt der eine die Kraft und Weisheit eines Gottes, der andere die Fratze des Absurden zu erkennen<sup>16</sup>. Im Gegenzug zur *Theologia naturalis* und im Anschluss an die *Theologia crucis*, die Luther in seinen Thesen zur Heidelberger Disputation begründete, ist das Kreuz Christi für Moltmann «Grund und Kritik christlicher Theologie». «Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der „Gottes unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt“ (Röm 1, 20). [...] Sondern nur der, der Gottes sichtbares und (den Menschen) zugewandtes Wesen durch Leiden und Kreuz erblickt und erkennt»<sup>17</sup>, hatte Luther mit Berufung auf Röm. 1, 18ff. und 1. Kor. 1, 21 gesagt. Entsprechend muss christliche Theologie nach Moltmann «Gottes Gottheit aus dem Ereignis des Leidens und des Todes des Gottessohnes verstehen [...]»<sup>18</sup>.

## 2.2. Trinitarische Kreuzestheologie

Wenn das Wesen Gottes aus der Passion Jesu zu erkennen ist, dann ist Gott kein allmächtiger und apathischer, vielmehr ein leidender und ohnmächtiger Gott. Aufgrund seines kreuzestheologischen Ansatzes wendet sich Moltmann gegen das sogenannte Apathieaxiom, jene auf die griechische Philosophie zurückgehende<sup>19</sup> und von

---

<sup>15</sup> J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, in DERS., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, 155-173, hier: 166.

<sup>16</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 193ff.

<sup>17</sup> M. LUTHER, *Die Heidelberger Disputation*, These XIX und XX, in *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hrsg. von K. Aland, Bd. 1: *Die Anfänge*, Stuttgart-Göttingen 1969, 379-394, hier: 388.

<sup>18</sup> J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 201.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. PLATON, *Politeia*, Buch 2, 381b-c; ARISTOTELES' *Metaphysik*, Buch 12, Kap. 7, 1073a 11.

der christlichen Theologie bis ins 19. Jahrhundert fast durchgängig übernommene Annahme, dass Gott aufgrund seiner Vollkommenheit leidensunfähig ist<sup>20</sup>.

Die christologische Anwendung dieses Axioms führte in der Regel zu der Forderung, nur die menschliche, nicht die göttliche Natur Christi sei von Leiden und Sterben betroffen. Die Passion Jesu erschien so als menschliche Tragödie, als Leiden und Sterben des guten Menschen von Nazareth.

Nun hatte die Zweinaturenlehre nicht nur strikt zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi unterschieden, sondern zugleich ihre Einheit in der gottmenschlichen Person behauptet. Seine göttliche Natur wurde dabei als zweite Person der Trinität verstanden, die in der Inkarnation die menschliche Natur angenommen hat und die das personbildende Zentrum der konkreten, geschichtlichen Person Jesu darstellt. Diese christologischen Festlegungen mussten für die Frage der Leidensfähigkeit Gottes Konsequenzen haben. Aufgrund der personalen Einheit der beiden Naturen lehrt die scholastische Theologie, dass die Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur Christi auf seine konkrete Person übertragbar seien (*communicatio idiomatum in concreto*) und daher vom Leiden und Sterben der gottmenschlichen Person Christi gesprochen werden könne. Im Anschluss an Luthers Deutung der Idiomenkommunikation geht Moltmann noch einen Schritt weiter. Da die göttliche Person, der ewige Gottessohn, eine «anhypostatische», menschliche Natur angenommen hat und die Personseinheit des Gottmenschens Christus ausmacht, ist es die zweite Person der Trinität, die in der Person Jesu leidet und stirbt. Von diesem Leiden und Sterben des ewigen Sohnes ist nach Moltmann auch der Vater betroffen. Auch er leidet, wenngleich nicht auf dieselbe Weise:

«Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes. Der Vaterlosigkeit des Sohnes entspricht die Sohneslosigkeit des Vaters, und wenn sich Gott als Vater Jesu Christi konstituiert hat, dann erleidet er im Tod des Sohnes auch den Tod seines Vaterseins»<sup>21</sup>.

Um das Kreuzesgeschehen als Offenbarung der Gottheit Gottes zu verstehen, muss man nach Moltmann daher trinitarisch denken. Trinitarische Kreuzestheologie versteht Gott als «das Golgathageschehen, das Geschehen der Liebe des Sohnes und des Schmerzes des Vaters, aus dem der zukunftsöffnende, lebensschaffende Geist entspringt»<sup>22</sup>. Diese trinitarisch differenzierte Rede vom leidenden Gott kämpft an

<sup>20</sup> Vgl. die klassische Studie von J. K. MOZLEY, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, London 1926.

<sup>21</sup> J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 230.

<sup>22</sup> *Ebd.*, 234.

zwei Fronten. Sie richtet sich erstens gegen das theistische Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes, und zweitens gegen jene moderne, undifferenzierte Rede vom Tod Gottes im Atheismus und in einer nichttrinitarischen Kreuzestheologie, die schon in der alten Kirche zurückgewiesen wurde. Das Leiden und Sterben des Sohnes ist weder patripassianisch als Leiden und Sterben des Vaters noch theopaschitisch einfachhin als Tod Gottes, sondern nur als «Tod *in* Gott»<sup>23</sup> zu verstehen. Wie bei Hegel soll die atheistische Rede vom Tod Gottes trinitätstheologisch überboten und «aufgehoben» werden<sup>24</sup>. Dem Atheisten fällt gleichsam die undankbare Rolle des düpierten Hasen im Märchen vom Wettlauf zu, dem der Igel, also der trinitarische Kreuzestheologe, zuruft: Ich bin schon da. Für Moltmann «sind Gott und Leiden nicht mehr Widersprüche wie im Theismus und Atheismus, sondern Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist»<sup>25</sup>.

Man hätte gern die Argumente gehört, die zu solchen Annahmen über das göttliche Innenleben berechtigen. Stattdessen erweitert Moltmann seine Kreuzestheologie zu einer spekulativen Geschichtsphilosophie. Das Kreuzesgeschehen kann nicht, so erfährt man, «als Geschichte in der Welt gedacht werden, sondern nötigt dazu, umgekehrt die Welt in dieser Geschichte zu begreifen»<sup>26</sup>. «Die im Kreuzestod Jesu auf Golgatha konkrete “Geschichte Gottes” hat darum alle Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte in sich und kann darum als die Geschichte der Geschichte verstanden werden»<sup>27</sup>. Da die gesamte Leidensgeschichte der Welt «panentheistisch»<sup>28</sup> in der trinitarischen Geschichte Gottes aufgehoben ist, ist «Gott in Auschwitz und Auschwitz in dem gekreuzigten Gott [...]»<sup>29</sup>.

Moltmann illustriert das wie folgt: In seinem bekannten Auschwitzbuch „La Nuit“ (1958) berichtet E. Wiesel, wie zwei Erwachsene und ein Kind vor den Augen der versammelten Häftlinge erhängt wurden.

«“Wo ist Gott, wo ist er?” fragte jemand hinter mir. Auf ein Zeichen des Lagerchefs kippten die Stühle um. Absolutes Schweigen herrschte im ganzen Lager. Am Horizont ging die Sonne unter. [...] Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr. [...] Aber der dritte Strick hing nicht reglos: der leichte Knabe lebte

<sup>23</sup> *Ebd.*, 267.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die vorzügliche Hegelinterpretation von E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978<sup>3</sup>, 83-132.

<sup>25</sup> J. MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 214.

<sup>26</sup> *Ebd.*, 204.

<sup>27</sup> *Ebd.*, 233.

<sup>28</sup> *Ebd.*, 266.

<sup>29</sup> *Ebd.*, 267.

noch... Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Todeskampf. [...] Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: "Wo ist Gott?" Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: "Wo er ist? Dort - dort hängt er, am Galgen"..."<sup>30</sup>.

Statt als metaphorischen Ausdruck für das Zerbrechen des Gottesglaubens versteht Moltmann die Antwort im buchstäblichen Sinn: In der Hölle von Auschwitz war Gott da, nicht als Herr der Geschichte, sondern als Opfer unter den Opfern<sup>31</sup>. Seine Deutung trifft sich mit einer, die E. Wiesel selbst gelegentlich gegeben hat<sup>32</sup> und die auf die rabbinische Theologie der Selbsterniedrigung Gottes und ihre schöpfungstheologische Weiterentwicklung in der jüdischen Mystik zurückgeht. Danach ist Gott durch seine Schemina, seine Niederlassung und sein Wohnen in der Welt, der Weggenosse seines Volkes: Er leidet Israels Leiden, er zieht mit Israel ins Exil, er empfindet die Todesqualen der Märtyrer und wartet mit dem Volk auf seine Erlösung. Dieses Leiden Gottes beginnt nach jüdisch-kabbalistischer Vorstellung schon mit dem Entschluss zur Schöpfung der Welt, die einen Akt der göttlichen Selbstbeschränkung voraussetzt. Denn damit etwas Außergöttliches möglich ist, muss der allmächtige und allgegenwärtige Gott sich in sich zurückziehen und dadurch einen gottfreien Raum eröffnen, in dem er eine von sich unterschiedene Welt schaffen kann. «Wer Großes will, muss sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister», heißt es bei Goethe.

Im Anschluss an diese Lehre vom «Zimzum», die Isaak Luna entwickelte und die von Hamann, Oetinger, Schelling und gegenwartsphilosophisch von Hans Jonas aufgegriffen wird, hat Moltmann seine ursprünglich kreuzestheologische Rede vom leidenden Gott später schöpfungstheologisch entfaltet. Bevor Gott in der Welt und mit seinen Geschöpfen leidet, leidet er an ihrer Schöpfung. Die Bedingung für die Existenz der Welt ist nämlich ein Kontraktionsakt Gottes, in dem er seine Allgegenwart zurücknimmt und in sich selbst dem Endlichen einen Platz einräumt. Durch diesen Akt entsteht in Gott das *Nihil* für seine *Creatio ex nihilo*.

«Die Schöpfung einer Welt ist darum nicht nur ein "Handeln Gottes nach außen", sondern zugleich auch ein "Handeln Gottes nach innen" und so ein Erleiden Gottes. Schöpfung bedeutet für Gott Selbstbeschränkung, Zurücknahme seiner selbst, also Selbsterniedrigung. Schöpferische Liebe ist immer auch leidende Liebe»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> E. WIESEL, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, Gütersloh, Kornwestheim, Wien, Zug/Schweiz o. J., 77.

<sup>31</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262f.; DERS., *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 163f.

<sup>32</sup> Vgl. E. WIESEL, *Der Mitleidende*, in R. WALTER (Hrsg.), *Die hundert Namen Gottes. Tore zum letzten Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 70-74.

<sup>33</sup> J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 75, vgl. 123-127, sowie DERS., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 98-105.

Das Leiden Gottes beginnt für Moltmann demnach mit einer partiellen Selbstnegation Gottes, durch die das Nichts entsteht, aus dem er die Welt schafft. Es setzt sich fort durch sein Eingehen in dieses Nichts, von dem die Welt stets bedroht ist, und es erreicht seinen Tiefpunkt auf Golgatha.

### 2.3. Aporien

Durch die skizzierte Theorie des leidenden Gottes scheint das Theodizeeproblem erledigt zu sein, zwar nicht durch dessen Beantwortung, wohl aber durch die Destruktion der theistischen Prämissen, innerhalb derer es sich stellt<sup>34</sup>. Wenn Gott nicht allmächtig, sondern ohnmächtig ist, entfällt die Nötigung, ihn für die Zulassung von Übeln in der Welt zu rechtfertigen. Aufgrund der Demontage des theistischen Gottesbildes wird zugleich die protest-atheistische Kritik gegenstandslos. Denn gegen einen Gott, dessen Sein im Leiden ist, kann man nicht mehr im Namen der Leidenden dieser Welt Einspruch erheben<sup>35</sup>. An die Stelle der «metaphysische[n] Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens» rückt die «mystische Frage nach der Gottesgemeinschaft im Leiden»<sup>36</sup>. Entsprechend wird die vakante Systemstelle, die in der theistischen Metaphysik die Theodizee einnahm, durch eine panentheistische Lehre vom leidenden und mitleidenden Gott besetzt.

Anders als D. Sölle hat Moltmann diese Umbesetzung allerdings nicht mit letzter Konsequenz durchgeführt – aus verständlichen theologischen Gründen. Würde nämlich die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Leid ausschließlich durch den Hinweis auf das (Mit-)Leiden Gottes beantwortet, dann würde die Antwort – gemessen an traditionellen eschatologischen Erwartungen – enttäuschend ausfallen. Zwar mag die Vorstellung eines (mit-)leidenden Gottes im Kontext einer als sinnlos

<sup>34</sup> J. Moltmann fragt rhetorisch: Ist die «sog. Theodizeefrage nicht falsch gestellt?» (J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 157), und D. Sölle mochte «die Theodizeefrage nicht beantworten, sondern sie als falsche Frage überwinden» (D. SÖLLE, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen: das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika*, in M. M. OLIVETTI [Hrsg.], *Teodicea oggi?*, in *Archivio di Filosofia* LVI, Padova 1988, 273-289, hier: 277).

<sup>35</sup> Auch W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!»: Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1995<sup>2</sup>, 178, 181, und A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 177-182, interpretieren Moltmanns Konzept als Versuch, die Theodizeefrage abzuschaffen. Nach Kuschel misslingt dieser Versuch aber, weil Moltmanns Lehre vom leidenden Gott jedweder biblisch-theologischen Grundlage entbehrt (vgl. W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, *a. a. O.*, 189-197). Ähnliche exegetische Vorbehalte äußert auch H. KÜNG, *Das Judentum*, München-Zürich 1991, 723f. Für eine ideologische Konzeption, die sich in Abgrenzung zur philosophischen Theologie allein auf Offenbarung zu stützen beansprucht, ist dieser exegetische Befund in der Tat ruinös.

<sup>36</sup> J. MOLTSMANN, *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, in DERS., *In der Geschichte des dreieinigigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 54-58, hier: 54.

empfundenen Welt tröstlich sein<sup>37</sup>. Denn geteiltes Leid ist halbes Leid. Gemessen aber an der Vorstellung eines Gottes, der dem Leiden überlegen ist und es eschatologisch überwindet, ist ein leidender und ohnmächtiger Gott allemal nur ein schwacher Trost. Aus diesem Grund hat sich Karl Rahner in einer für ihn ungewöhnlich scharfen Weise gegen die Theoreme vom leidenden Gott bei Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr und Jürgen Moltmann gewandt:

«Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht. [...] [Es gehört] zu meinem Trost, dass Gott, wenn und insofern er in diese Geschichte selber als in seine eigene eingestiegen ist, jedenfalls auf andere Weise eingestiegen ist als ich. Denn ich bin von vornherein in diese Gräßlichkeit hineinzementiert, während Gott – wenn dieses Wort überhaupt noch einen Sinn haben soll –, in einem wahren und echten und mich tröstenden Sinne der *Deus impassibilis*, der *Deus immutabilis* usw. ist»<sup>38</sup>.

Weil ein Gott, von dem man Erlösung erhoffen dürfte, dem Leiden nicht wie der Mensch unterworfen sein kann, haben K. Rahner, J. B. Metz und H. Küng am Allmachtsprädikat und Apathieaxiom festgehalten. D. Sölle hat dagegen den umgekehrten Schluss gezogen und aus der Rede vom leidenden Gott ein humanistisches Programm menschlicher Selbst-, ja Gotteserlösung abgeleitet. «So kann man sagen, dass Gott in seiner Gestalt der Schekhinah in Auschwitz am Galgen hängt und darauf wartet, „dass von der Welt aus die anfangende Bewegung auf die Erlösung zu geschehe“. Nicht von außen oder von oben kommt die Erlösung den Menschen zu»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Bei Moltmann war offenbar die Sinnlosigkeitserfahrung im Krieg und in der Kriegsgefangenschaft die biographische Voraussetzung, um den (mit-)leidenden Gott als hilfreich zu empfinden. Vgl. seine aufschlussreichen autobiographischen Bemerkungen: J. MOLTSMANN, *Der Gott, auf den ich hoffe*, in W. JENS (Hrsg.), *Warum ich Christ bin*, München 1982, 264-280, hier: 270f.; J. MOLTSMANN, *Mein theologischer Weg*, in DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 219-240, hier: 222; K. RAHNER – J. MOLTSMANN, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, in J. MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 169-172, hier: 170. Für E. WIESEL, *Der Mitleidende*, 70-74, bleibt die Vorstellung vom leidenden Gott dagegen existentiell zweideutig. Das Mitleiden Gottes bedeutet für ihn nicht nur geteiltes Leid, sondern auch doppelte Last, da der Mensch dann neben seinem eigenen auch noch das Leid Gottes tragen muss. Bei J. B. Metz schließlich scheint die Vorstellung eines leidenden Gottes ihre Trostfunktion völlig einzubüßen. «Wieso ist die Rede vom leidenden Gott am Ende nicht doch nur eine sublimale Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht? Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens?» (J. B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in W. OELMÜLLER [Hrsg.], *Theodizee - Gott vor Gericht?*, München 1990, 103-118, hier: 117). Treffend bemerkt A. KREINER, *Gott im Leid*, 187: «Was für den einen Quelle der *consolatio* sein mag, kann für den anderen leicht zum Anlaß einer *desperatio* werden».

<sup>38</sup> K. RAHNER, *Im Gespräch*, Bd. 1: 1964-1977, hrsg. von P. IMHOF und H. BIALLOWONS, München 1982, 246. Vgl. Moltmanns Antwort in K. RAHNER – J. MOLTSMANN, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, 170-172.

<sup>39</sup> D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1984<sup>6</sup>, 179.

Wie im Linkshegelianismus und in gewisser Weise auch bei Hans Jonas gibt es für den leidenden Gott keine andere Hoffnung als den tätigen Menschen, denn «Gott hat keine anderen Hände als die unseren»<sup>40</sup>.

In Auseinandersetzung mit der Hoffnungsphilosophie Blochs hat Moltmann diese radikale Säkularisierung und Politisierung der Eschatologie schon in seiner *Theologie der Hoffnung* (1964) aus gutem Grund abgelehnt, sich dadurch aber in folgenden unauflösbaren Widerspruch verwickelt. Da die Überwindung aller Übel und die Verantwortung für die Erlösung Gottes ein so zweideutiges Wesen wie den Menschen überfordert, «bleibt Gott das Subjekt der Erlösung, sowohl seiner eigenen Erlösung von seinem Mitleiden wie auch der Erlösung dieser unerlösten Welt»<sup>41</sup>. Um aber Erlösung verbürgen zu können, muss der leidende Gott vom Leiden zugleich unterschieden und ihm überlegen sein. Damit die eschatologische Hoffnung vernünftig bleibt, muss Moltmann seinem Gott eben jene Macht zusprechen, die ihm als Gekreuzigtem fehlt. Gott öffnet «sich selbst den Leiden [...] und bleibt dem Schmerz, der dadurch entsteht, doch kraft seiner Liebe überlegen»<sup>42</sup>. Damit erneuert sich zwangsläufig das Theodizeeproblem, dessen man sich schon entledigt glaubte. Wenn Gott die Macht hat, dem Leiden schließlich ein Ende zu setzen, warum hat er es überhaupt zugelassen? Durch die trinitarische Lehre vom leidenden Gott stellt sich das Problem sogar in verschärfter Form. Ist der Vatergott, der das Leiden des Menschen nicht verhindert, obgleich er es könnte, und ihn statt dessen in Gestalt des Sohnes seines Mitleids versichert, nicht schlimmer als der «apathische» Gott, den Moltmann verteufelt? Ist er nicht als Vater ein Sadist und als Sohn ein Masochist<sup>43</sup>? Trotz aller trinitätstheologischen Liebeslyrik ist dieser Schluss unvermeidbar, sobald man wie Moltmann von der Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) ausgeht. Mit seiner Rede vom (mit-)leidenden Gott will Moltmann das Theodizeeproblem unterlaufen und trotzdem die eschatologische Hoffnung aufrechterhalten. Diese Ziele schließen sich gegenseitig aus. Entweder ist der leidende Gott wirklich ohnmächtig, oder er ist eine dem Leiden überlegene Macht. Im ersten Fall wird wie bei H. Jonas und D. Sölle der theistische Rahmen destruiert, in dem sich das Theodizeeproblem stellt.

<sup>40</sup> *Ebd.*, 183.

<sup>41</sup> J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 168.

<sup>42</sup> J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 39. «[...] Gottes Leiden in den Opfern menschlicher Gewalttat wahrnehmen» heißt daher «zugleich, auf das Kommen Gottes in seiner Allmacht [...] zu hoffen» (J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 169).

<sup>43</sup> In ähnliche Richtung geht die Kritik von D. SÖLLE, *Gott und das Leiden*, in M. WELKER (Hrsg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 111-117, vor allem 114f., sowie D. SÖLLE, *Leiden*, 37. Vgl. die Replik von J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 197ff.

Die Folge ist ein Zusammenbruch der traditionellen jüdischen und christlichen Geschichtsphilosophie und Eschatologie. Im zweiten Fall bleibt Gott zwar der Herr der Geschichte und der mögliche Bürge für eine endgeschichtliche Überwindung der Übel; als Konsequenz stellt sich aber erneut das Theodizeeproblem ein. Um es zu lösen, ist der Hinweis auf das Leiden Gottes natürlich denkbar ungeeignet, weil dieses Leiden selbst ein Teil des Problems ist, sobald man die Leidüberlegenheit Gottes voraussetzt.

Im Interesse einer Lösung wäre es nun naheliegend, auf die hegelsche Geschichtsphilosophie zurückzugreifen, die das Negative als unverzichtbares Mittel deutet, durch das die Vernunft den geschichtlichen Endzweck erreicht. Das göttliche und menschliche Leiden verklärt sich nach Hegel im geschichtlichen Rückblick zum notwendigen Moment eines Prozesses, in dem Gott zu sich selbst kommt<sup>44</sup>. Moltmann scheint dieser hegelschen Lösung zu folgen, wenn er die klassische Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität aufhebt und annimmt, das trinitarische Wesen Gottes *konstituieren* sich dadurch, dass Gott in die Tiefen und Abgründe der menschlichen Geschichte eingeht, sie in sich integriert und überwindet<sup>45</sup>. Zugleich aber schreckt er vor der Erklärung des Leidens als notwendigem Mittel der Selbstwerdung Gottes zurück und führt daher die Identifikation von immanenter und ökonomischer Trinität nicht konsequent durch<sup>46</sup>. Denn er glaubt, diese wie jede andere Erklärung des Leidens sei «eine Verhöhnung der Leidenden und eine Lästerung Gottes»<sup>47</sup> und breche schließlich den Aufschwung, der dem Unrecht widersteht<sup>48</sup>. Seine Lehre vom leidenden Gott ist demnach für das Theodizeeproblem gänzlich irrelevant, weil sie es weder zu beseitigen vermag noch wie Hegel zu beantworten versucht.

«Wir stehen selbst enttäuscht und sehn betroffen  
Den Vorhang zu und alle Fragen offen»<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. 12, 19-74.

<sup>45</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 227, 233-236, sowie die als dicta probantia verwendeten Hegel-Zitate 240f.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. Moltmanns Ausführungen in *Trinität und Reich Gottes*, 73f., mit seiner gegen Karl Barth gerichteten programmatischen These von 1972, dass «die Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein [...] eschatologischer Prozess auf der Erde» ist (J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 235f.).

<sup>47</sup> J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 157.

<sup>48</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 67: «Leiden erklären zu wollen ist selbst schon höchst fragwürdig. Führt die Erklärung nicht zu Begründung und Befestigung des Leidens und also dazu, dass der Leidende sich mit dem Leiden abfindet [...]?».

<sup>49</sup> B. BRECHT, *Der gute Mensch von Sezuan. Parabelstück*, Frankfurt a.M. 1969<sup>9</sup>, 144 (Epilog).

### 3. Der Mythos vom leidenden Gott (H. Jonas)

Angesichts der Greuelthaten, für die der Name Auschwitz steht, verabschiedet auch der jüdische Philosoph Hans Jonas den theistischen Gottesbegriff und entwickelt wie Moltmann den Gedanken eines leidenden Gottes, allerdings in einer radikaleren, nicht-trinitarischen Version. Im folgenden nenne ich erstens die Gründe, die nach Jonas gegen den Theismus sprechen, skizziere zweitens das Gottesverständnis, das er in Form eines Mythos an dessen Stelle setzt, und lege drittens die Begründungslücken und Inkonsistenzen seines Konzepts frei.

#### 3.1. Abschied vom allmächtigen Gott

Obgleich die Philosophie das Dasein Gottes nicht beweisen kann<sup>50</sup>, ist sie nach Jonas zum Nachdenken über den *Gottesbegriff* nicht allein berechtigt, sondern den Auschwitzopfern gegenüber sogar verpflichtet: «[...] ich glaubte es jenen Schatten schuldig zu sein, ihnen so etwas wie eine Antwort auf ihren längst verhallten Schrei zu einem stummen Gott nicht zu versagen»<sup>51</sup>.

Bei seiner Antwort setzt Jonas voraus<sup>52</sup>, dass Gott angesichts der Wirklichkeit des Bösen nicht als zugleich allmächtig und allgütig gedacht werden kann. Sofern der Gottesgedanke nicht völlig unverständlich werden soll, muss daher entweder auf das Prädikat der Allmacht oder der vollkommenen Güte Gottes verzichtet werden. Da nach Jonas die Güte untrennbar mit dem Gottesbegriff verbunden ist, plädiert auch er für die Preisgabe der Allmacht Gottes, freilich aus anderen Gründen als Moltmann. Während die Allmacht dort dem offenbarungstheologischen Erkenntnisprinzip zum Opfer fällt, ist sie nach Jonas aufgrund der Selbstwidersprüchlichkeit ihres Begriffs unhaltbar. Weil jede Macht durch die Existenz eines anderen bedingt ist, an dem sie wirksam werden kann, und weil schon die bloße Existenz dieses anderen eine Macht darstellt, die der ersteren widersteht und sie begrenzt, ist Macht nur als endliche, begrenzte Macht denkbar. Wenn aber Macht geteilt sein muss, um Macht zu sein, ist der Gedanke einer unbegrenzten göttlichen Macht selbstwidersprüchlich, mithin schon aus logischen Gründen sinnlos<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. H. JONAS, «*Vergangenheit und Wahrheit*». Ein später Nachtrag zu den sogenannten *Gottesbeweisen*, in DERS., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1992, 173-189.

<sup>51</sup> H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, 7.

<sup>52</sup> Vgl. *ibd.*, 36-40.

<sup>53</sup> Vgl. *ibd.*, 33-36.

Aus der Verneinung göttlicher Omnipotenz folgert Jonas, dass die Macht Gottes entweder durch eine zweite, mit ihm gleichursprüngliche Instanz oder durch Gott selbst eingeschränkt sein muss<sup>54</sup>. Im ersten Fall gelangt man zu einem metaphysischen Dualismus, entweder zur manichäischen Annahme einer aktiven Kraft des Bösen, eines zweiten Gottes, der dem guten Gott entgegenwirkt, oder zur platonischen Annahme eines passiven Mediums, das Gott die Verwirklichung seiner Zwecke in der Welt nur unvollkommen gestattet. Beide Dualismusvarianten werden von Jonas zurückgewiesen. Denn der Manichäismus widerspricht dem Sch'ma Israel, dem Bekenntnis zum einen Gott, der platonische Dualismus dagegen vermag bestenfalls das metaphysische und physische Übel, keinesfalls aber das dem Guten aktiv entgegengesetzte Böse, also vielleicht Lissabon, nie und nimmer aber Auschwitz zu erklären.

Durch dieses Ausschlussverfahren gelangt Jonas zu derselben Annahme wie Moltmann: Im Schöpfungsakt hat Gott selbst auf seine Macht verzichtet, um das Dasein einer Welt zu ermöglichen.

Jonas übersieht, dass er damit sein allmächtskritisches Argument ad absurdum führt. Ein «Selbstverzicht der grenzenlosen Macht»<sup>55</sup> ist nur dann denkbar, wenn Allmacht kein selbstwidersprüchlicher Begriff ist. Denn um auf grenzenlose Macht verzichten zu können, muss es möglich sein, sie zuvor zu besitzen. Wäre Macht nur als geteilte möglich, dann wäre jener Dualismus unvermeidbar, den Jonas durch den Gedanken der Selbsteinschränkung göttlicher Macht vermeiden will.

Dieser Machtverzicht muss nach Jonas – und darin liegt die Differenz zu Moltmann – vollständig und unwiderruflich gewesen sein, wenn angesichts der Übel in der Welt die Güte Gottes verständlich bleiben soll. Spätestens mit dieser Annahme sind die begrifflich-argumentativen Mittel der Metaphysik, nicht aber die der menschlichen Einbildungskraft erschöpft. Um einen Blick in die Sphären jenseits des Wissens zu werfen, erzählt Jonas daher folgenden «selbsterdachten *Mythos*»<sup>56</sup>.

### 3.2. Der Mythos vom leidenden und werdenden Gott

Im Anfang hat sich Gott gänzlich in die Welt entäußert und sein Schicksal rückhaltlos dem weltlichen Werden ausgeliefert, ohne es durch eine außerweltliche Vorsehung zu steuern. Trotz seiner totalen Verweltlichung ist Gott aber nicht einfach mit der Welt identisch. «Vielmehr [...] entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner

<sup>54</sup> Vgl. *ebd.*, 43-45.

<sup>55</sup> *Ebd.*, 36.

<sup>56</sup> *Ebd.*, 15.

Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie»<sup>57</sup>. Es ist die durch Zufall gelenkte Entwicklung, in der «die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst»<sup>58</sup> kommt und aus der sie «sich neu erbaut»<sup>59</sup>. Der Reichtum der anorganischen Formen, die Artenvielfalt des Lebens, die Mannigfaltigkeit des Fühlens und Leidens, selbst der Wechsel von Leben und Tod bereichern den Erfahrungsschatz der Gottheit und rechtfertigen ihr Weltabenteuer. Solange die physikalische und biologische Evolution ohne den Menschen verläuft, kann «Gott im großen Glücksspiel der Entwicklung nicht verlieren. Ebenso aber kann er im Schutz ihrer Unschuld wahrhaft gewinnen [...]»<sup>60</sup>. Das ändert sich mit der Entstehung des Menschen, seinem Wissen und seiner Freiheit. «Das Bild Gottes», von der vormenschlichen Evolution noch «unentschieden gelassen», geht nun «in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut»<sup>61</sup>. Die Taten des Menschen, von der Gottheit hoffend und werbend begleitet, wirken auf den Zustand der Transzendenz und entscheiden über ihr Geschick. Von der Sittlichkeit menschlichen Tuns, die durch die Möglichkeit des Bösen bedingt und gefährdet ist, hängt so das Gelingen oder Scheitern des Wagnisses ab, das die Gottheit bei der Schöpfung einging.

Jonas plaziert seinen Mythos irgendwo im weiten Feld zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen willkürlicher, privater Phantasie und Allgemeingültigkeit beanspruchender Theorie. In einer metaphysiklosen Zeit soll er auf bildliche und begrifflich nicht einholbare Weise eine glaubwürdige theologisch-kosmogonische Vermutung anstellen, die dem Weltbefund, insbesondere der Auschwitzerfahrung, gerecht zu werden beansprucht<sup>62</sup>. Zu diesem Zweck entwickelt der philosophische Mythos die Vorstellung eines leidenden und werdenden Gottes, die sich in ihrer Ablehnung des klassischen Apathieaxioms und ihrer Anknüpfung an die kabbalistische Idee einer schöpferischen Selbst-

---

<sup>57</sup> *Ebd.*, 16f.

<sup>58</sup> *Ebd.*, 19.

<sup>59</sup> *Ebd.*, 21.

<sup>60</sup> *Ebd.*, 21f.

<sup>61</sup> *Ebd.*, 23.

<sup>62</sup> Zu diesem Anspruch vgl. H. JONAS, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in DERS., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987<sup>2</sup>, 44-62, hier: 59, sowie H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in DERS., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1992, 209-255, hier: 244.

einschränkung und Selbstentäußerung Gottes mit Moltmanns Offenbarungstheologie trifft.

Freilich fällt die göttliche Selbsteinschränkung und Selbstentäußerung in der mythischen und der offenbarungstheologischen Version des leidenden Gottes unterschiedlich radikal aus. Jonas unterscheidet seinen Mythos von der christlichen Rede vom leidenden Gott<sup>63</sup>, bezeichnet ihn im Briefwechsel mit Bultmann als «nicht-trinitarische[n] Inkarnationsmythus» und parallelisiert ihn mit dem altkirchlich zurückgewiesenen «Patropassionismus»<sup>64</sup>. Nach Moltmann dagegen identifiziert sich der trinitarische Gott zwar als Sohn mit der Leidensgeschichte der Welt, bleibt aber als Vater zugleich von ihr unterschieden<sup>65</sup>. Anders als Jonas wahrt er damit auf seine Weise die Theoriefunktion des kabbalistischen Gedankens, dass der allgegenwärtige Gott sich zunächst in sich zurückziehen, gewissermaßen «einschrumpfen» muss, um einen gottverlassenen Raum freizugeben, «in den er in der Schöpfung und Offenbarung hinaustreten»<sup>66</sup> kann. Denn die Annahme einer partiellen Selbsteinschränkung Gottes, die seiner partiellen Selbstentäußerung vorausgeht, sollte die theistische Unterscheidung zwischen Gott und Welt sichern und die Welt vor der pantheistischen «Auflösung in das unindividuelle Sein des göttlichen „alles in allem“»<sup>67</sup> schützen. Bei Jonas dagegen ist die Selbsteinschränkung Gottes «total»<sup>68</sup> und daher mit ihrem Gegenteil, der gänzlichen Selbstentäußerung ins Endliche, identisch. Dadurch wird die Welt nicht länger kabbalistisch als ein durch göttliche Kontraktion ermöglichtes Sein *neben* Gott, sondern hegelianisch als *Anderssein* Gottes verstanden.

Die unterschiedlich radikal gedachte Selbstbeschränkung und Selbstentäuße-

<sup>63</sup> Vgl. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 25.

<sup>64</sup> [R. BULTMANN – H. JONAS], *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser anlässlich des Aufsatzes über die Unsterblichkeit*, in H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987<sup>2</sup>, 63-72, hier: 71f.; vgl. dagegen J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 230: «Man kann hier also nicht patropassionisch sagen, dass auch der Vater gelitten habe und gestorben sei».

<sup>65</sup> In der Unterscheidung von Gott und Welt und der trinitarisch differenzierten Rede vom leidenden Gott sieht auch E. Jüngel die entscheidende Differenz zwischen christlicher Theologie und Jonas' Religionsphilosophie, vgl. E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in H. DEUSER – G. M. MARTIN – K. STOCK – M. WELKER (Hrsg.), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 265-275, besonders 271-273.

<sup>66</sup> G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980, 286.

<sup>67</sup> *Ebd.*, 287. Aus eben diesem Grund hat auch Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Hegel an die Konzeption des Zimzum angeknüpft. Vgl. z.B. F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in DERS., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. VII, 429f.

<sup>68</sup> H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 46.

rung Gottes führt bei Jonas und Moltmann zu gegenläufigen geschichtstheologischen und ethischen Konsequenzen. Da sich der jonassche Gott gänzlich ins Endliche entäußert, hat er das Schicksal der Welt und damit sein eigenes nicht in der Hand. Er besitzt keine Macht, um den Gang der Dinge durch Vorsehung zu lenken, notfalls zu korrigieren, und ist daher auch nicht der Herr der Geschichte, der in Auschwitz rettend hätte eingreifen können<sup>69</sup>. Er konnte die Entwicklung der Welt nicht einmal vorauswissen, da – anders als nach Hegel – kein umfassendes dialektisches Bewegungsgesetz diese Entwicklung bestimmt oder gar ihren Erfolg garantiert<sup>70</sup>. Das göttliche Weltabenteuer ist mithin ein unkalkulierbares Wagnis, dessen Gelingen oder Scheitern ganz und gar von den Zufällen der Evolution, vor allem aber von der akausalen Willensfreiheit des Menschen abhängt<sup>71</sup>. Über die Rollen, die Gott und Mensch in der Geschichte spielen, sind sich die offenbarungstheologische und die mythische Rede vom leidenden Gott gänzlich uneins. Während der leidende Gott dort das Subjekt der göttlichen und menschlichen Erlösung ist, an der der Mensch nur mitwirkt, ist der Mensch hier allein verantwortlich für das Gelingen des Weltabenteuers, für das Gott lediglich im Ruf des kategorischen Imperativs wirbt<sup>72</sup>. Während nach Moltmann die Verantwortung *für* Gott den Menschen überfordert und daher «Gott selbst [...] uns helfen»<sup>73</sup> muss, glaubt Jonas, «dass nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen [...]»<sup>74</sup>. Frei nach Kennedy: Frag nicht, was dein Gott für dich tun kann, sondern was du für deinen Gott tun kannst! Aus der jüdisch-christlichen Hoffnung auf das (Wieder-)Kommen des Messias wird bei Jonas die Hoffnung Gottes auf die sittliche Tätigkeit des Menschen, die die Schöpfung rechtfertigt. Die theoretische Frage nach der Apologie des Schöpfergottes kann nur in der Verantwortungspraxis des Menschen ihre Antwort finden.

---

<sup>69</sup> Vgl. *ebd.*, 14, 16, 41f.

<sup>70</sup> Vgl. *ebd.*, 17, und H. JONAS, *Geist, Materie und Schöpfung*, 242-244.

<sup>71</sup> Zu Jonas' Begriff der menschlichen Freiheit, der eine interaktionistische und damit den Erhaltungsgesetzen der Physik widersprechende Lösung des Leib-Seele-Problems voraussetzt, vgl. H. JONAS, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1981, 67ff.

<sup>72</sup> Vgl. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 23f., 42f.

<sup>73</sup> J. MOLTSMANN, *Die Grube - Wo War Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, 168. Entsprechend hatte schon Bultmann an Jonas die Frage gerichtet: «Darf man, wie Sie, sagen, dass die Verantwortung gegenüber bzw. vor Gott die Verantwortung *für* Gott ist?» (R. BULTSMANN – H. JONAS, *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser*, 65).

<sup>74</sup> H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung*, 247.

### 3.3. Inkonsistenzen und Begründungslücken

Durch seinen Mythos *vom* ohnmächtigen und leidenden Gott unterläuft Jonas die theistischen Prämissen, die das Theodizeeproblem konstituieren. Da er voraussetzt, dass Gott angesichts der Existenz des Bösen nicht zugleich allmächtig und vollkommen gut sein kann, sieht er sich gezwungen, eines der beiden Attribute zu opfern, und begründet seine Preisgabe der göttlichen Allmacht mit dem folgenden, bereits genannten Argument. Da Macht nur an etwas anderem wirksam werden kann, das seinerseits einen Machtfaktor darstellt, ist sie nur als geteilte möglich und der Begriff der Allmacht daher selbstwidersprüchlich.

Dieses scheinbar plausible Argument ist, meine ich, in dreifacher Hinsicht problematisch. Selbstverständlich kann Gott kein Prädikat zugesprochen werden, dessen Begriff logisch unmöglich ist, denn Widerspruchsfreiheit ist die minimale Bedingung aller sinnvollen, damit auch aller sinnvollen theologischen Begriffe. Dem Argument misslingt es indes *erstens*, die Selbstwidersprüchlichkeit des Allmachtsbegriffs nachzuweisen. Aus dem physikalischen Gesetz, dass die Betätigung von Kraft stets eine Gegenkraft erfordert, schließt Jonas fälschlicherweise, dass Macht nur als Fähigkeit zur Überwindung einer Gegenmacht gedacht werden kann und daher zu jenen Begriffen gehört, die kein Maximum zulassen. Er verwechselt damit die empirische Unmöglichkeit von etwas, dessen fehlende Übereinkunft mit faktischen Naturgesetzen, mit dessen logischer Unmöglichkeit, d.h. seiner begrifflichen Widersprüchlichkeit. Im Gedanken einer Macht, die fähig ist, jedes andere mühelos zu bestimmen, liegt kein Widerspruch, und ein Gott, der als Urheber der Naturgesetze diesen nicht untersteht, konnte daher sehr wohl allmächtig sein.

Jonas' allmachtskritisches Argument ist *zweitens* unvereinbar mit seiner kosmogonischen Zentralannahme, dass die Schöpfung der Welt «durch einen Selbstverzicht der grenzenlosen Macht»<sup>75</sup> Gottes bedingt ist. Wenn Gott im Schöpfungsakt seine Macht einschränkt, muss er vor der Existenz des von ihm Geschaffenen zweifellos Macht besessen haben. Folglich muss Macht auch als ungeteilte möglich sein. Wäre sie das nicht, dann könnte der vorweltliche Gott überhaupt keine Macht besitzen, schon gar keine grenzenlose. Er wäre dann vielmehr ein impotentes, müßiges Wesen, verurteilt, ewig mit sich allein zu bleiben<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 36.

<sup>76</sup> Auch M. Theunissen hat bemerkt, dass Jonas den Allmachtsbegriff einerseits für selbstwidersprüchlich hält, dem vorweltlichen Gott aber andererseits Allmacht zuschreibt. Zu Unrecht gesteht er Jonas allerdings die logische Vereinbarkeit beider Annahmen zu. Statt dessen wendet er ein, die Kombination dieser Annahmen führe zwangsläufig zu der These, die Wertschöpfung sei durch das Bedürfnis Gottes motiviert, seinen inneren Widerspruch aufzulösen, und entspringe daher nicht seiner Freiheit, vgl. Theunissens

*Drittens* erfüllt das Argument nicht den gewünschten theologischen Zweck. Denn es liefert keine Begründung, um sich angesichts der traurigen Alternative, dass Gott das Böse entweder nicht verhindern kann oder nicht verhindern will, für die erste Variante zu entscheiden. Selbst wenn Gott aus logischen Gründen keine Allmacht zugesprochen werden könnte, ist nicht auszuschließen, dass er hinreichend große Macht besitzt, um die Übel zu verhindern.

Die Ohnmacht Gottes ergibt sich ebensowenig aus der Vermutung, die Jonas über das Schöpfungsmotiv Gottes anstellt. Mit seiner schöpferischen Selbstentäußerung bezweckte Gott, jene sittliche Güte zu ermöglichen, die allein durch die fehlbare Freiheit des Menschen wirklich werden kann.

«[Das] volle Wagnis der Inkarnation [musste menschliche Freiheit und damit] die Möglichkeit des Bösen einschließen [...], weil nur so, in der Fehlbarkeit, in der Gegenwart des Andersseinkommens und als ständig erneute Entscheidung, das Gute in einer zeitlichen Verwirklichung die Konkretheit gewinnt, durch die die abstrakte Güte der noch unerproben, außerzeitlichen, rein bei sich seienden Gottheit substantiell werden kann (aber nicht muss)»<sup>77</sup>.

Sittlich gut können menschliche Handlungen in der Tat nur dann sein, wenn sie frei sind, und frei sind sie nur dann, wenn sie statt von Gott fremdbestimmt vom Menschen selbstbestimmt werden. Aus der Freiheit des Menschen, seiner Macht, aus eigener Autorität zu wirken, folgt indes nicht, dass Gott ohnmächtig ist und menschliches Handeln daher nicht bestimmen kann. Er könnte diese Bestimmungsmacht ebensogut besitzen, um der menschlichen Freiheit willen aber auf ihren Gebrauch verzichten<sup>78</sup>.

Weder durch seine Analyse des Machtbegriffs noch durch sein Freiheitsverständnis ist Jonas also berechtigt zu schließen: «nicht weil er [Gott] nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er [in Auschwitz] nicht ein»<sup>79</sup>. Die Idee eines ohnmächtigen Gottes ergibt sich bei Jonas vielmehr deshalb, weil er ohne nähere Begründung dreierlei voraussetzt. Er will erstens den Gottesgedanken nicht aufgeben<sup>80</sup>, behauptet zweitens, dass Gott angesichts der Existenz des Bösen nicht zugleich mächtig und vollkommen gut sein kann, und geht drittens von der analytischen Verknüpfung zwischen dem Got-

---

Diskussionsbeitrag, in D. BOHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, 186 und 188f.

<sup>77</sup> [R. BULTMANN – H. JONAS], *Aus einem Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und dem Verfasser*, 69.

<sup>78</sup> Dies räumt H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 40, selbst ein.

<sup>79</sup> *Ebd.*, 41.

<sup>80</sup> Vgl. *ebd.*, 14.

tesbegriff und dem Prädikat der Güte aus<sup>81</sup>. Da von der zweiten Voraussetzung später noch ausführlich die Rede sein wird, frage ich hier lediglich, ob der jonassche Mythos der ersten und dritten Voraussetzung gerecht wird. In beiden Fällen sind, meine ich, berechnete Zweifel angebracht.

Kann ein Gott gut sein, der schöpferisch handelt und für die Folgen seines Handelns zwar das Beste hofft, diese Folgen aber nicht überblickt? Würde ein vollkommen guter Gott ein Wagnis eingehen, dessen Gelingen durch nichts garantiert und dessen katastrophales Scheitern wie in Auschwitz jederzeit möglich ist? Heißt es nicht: gut ist das Gegenteil von gut gemeint?

Zudem läuft der Mythos, der von der gänzlichen Selbstpreisgabe Gottes erzählt, statt auf eine Revision auf eine Preisgabe des Gottesgedankens hinaus. Indem sich Gott im Schöpfungsakt rückhaltlos ins Endliche entäußert, besitzt er kein von der Welt unterschiedenes Sein. Das Sein Gottes und das Sein der Welt werden vielmehr identisch. Jonas will dieser Konsequenz zwar durch die Behauptung ausweichen, «Gottes In-der-Welt-Sein» sei nicht «im Sinne pantheistischer Immanenz»<sup>82</sup> zu verstehen. Wie aber unter Bedingungen einer totalen Verweltlichung Gottes «ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz»<sup>83</sup> auch nur möglich sein soll, ist mir schleierhaft<sup>84</sup>. Statt – wie beabsichtigt – eine *theologische* Alternative zum Theismus zu bieten, ist das Gottesverständnis, das der jonassche Mythos impliziert, vom Atheismus nur schwer zu unterscheiden.

Nimmt man alle Inkonsistenzen und Begründungsdefizite zusammen, darf Jonas' Versuch, den Theismus zu verabschieden und einen glaubwürdigen Gottesbegriff nach Auschwitz zu entwickeln, mit dem sich das Theodizeeproblem unterlaufen ließe, wohl als gescheitert gelten.

#### 4. Abschied vom Theismus?

Moltmann und Jonas setzen voraus, dass die Existenz eines zugleich allmächtigen und allgütigen Gottes mit der Existenz des Schlechten in der Welt nicht verträglich ist.

<sup>81</sup> Vgl. *ebd.*, 38.

<sup>82</sup> *Ebd.*, 16.

<sup>83</sup> *Ebd.*, 17f.

<sup>84</sup> Dieselben Verständnisschwierigkeiten äußert auch M. Theunissen in D. BOHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, 188.

Aufgrund dieser Voraussetzung wenden sie sich gegen den Theismus und entwickeln im Gegenzug den Gedanken eines leidenden Gottes. Im Schlussabschnitt gehe ich der Frage nach, welche weder von Moltmann noch von Jonas genannten Argumente nötig wären, um den Theismus aus Theodizeegründen zu verabschieden, und wie der Theist auf diese Argumente reagieren kann.

Wir haben anfangs gesehen, dass der Theismusgegner die Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) durch zwei Zusatzprämissen begründet, in denen die göttliche Allmacht und Allgüte näher bestimmt werden. Weil ein allgütiges Wesen alle Übel verhindern würde, die es verhindern könnte (Annahme 4), und weil ein allmächtiges Wesen alle Übel verhindern könnte, die es verhindern wollte (Annahme 5), dürfte es keine Übel geben, wenn ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existierte. Nun gibt es aber Übel in der Welt. Folglich ist der Schöpfergott entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig, oder er existiert überhaupt nicht.

Dieser Schluss des Theismusgegners ist offensichtlich nicht zwingend, denn mindestens eine seiner Prämissen ist unzureichend<sup>85</sup>. In der Tat wird ein vollkommen gutes Wesen nach Möglichkeit jedes Übel verhindern, allerdings nur dann, wenn keine moralisch hinreichenden Gründe dagegen sprechen. Um Epikurs Frage zu beantworten und an der Vereinbarkeit der ersten Aussagentrias festzuhalten, muss der Theist deshalb behaupten, es gäbe solche moralisch hinreichenden Gründe, die Gott veranlassen, die Übel in der Welt zuzulassen oder zu bewirken. Dem Theisten zufolge widersprechen sich die Annahmen (1) bis (3) deshalb nicht, weil es möglich ist anzunehmen:

*(6) Die Übel in der Welt werden vom allmächtigen und allgütigen Gott nicht verhindert, weil sie mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel verknüpft sind.*

Verknüpfungen dieser Art wurden in den theologischen und philosophischen Interpretationen menschlicher Geschichte und Lebenswelt häufig hergestellt. Schon das erste Übel, der Sündenfall, wurde bekanntlich als *Felix Culpa* gepriesen, von der theologischen Tradition als Anlass für das göttliche Erlösungswerk<sup>86</sup>, von der idealistischen Geschichtsphilosophie als erster Schritt des Menschen auf seinem Weg zum selbsterschaffenen Paradies<sup>87</sup>. Ähnlich avanciert in der Moderne die Not zur Chan-

<sup>85</sup> So zu Recht auch N. PIKE, *Hume on Evil*, in *The Philosophical Review* 72 (1963) 180-197, wiederabgedruckt in M. M. ADAMS – R. M. ADAMS (Hrsg.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 38-52.

<sup>86</sup> Vgl. dazu AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIV, 27.

<sup>87</sup> Vgl. F. HERMANNI, *Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfallerzählung*

ce, sie zu besiegen (Malthus), private Laster gelten als Quelle öffentlicher Tugenden (Mandeville), das Negative als Triebkraft des Fortschritts (Hegel), Krankheit als Chance zur Genialität (Lombroso) und Sterblichkeit statt als Sündenfolge als Bedingung der Eigentlichkeit (Heidegger).

Der Hinweis des Theisten auf diese oder andere Fälle, in denen Übel die Voraussetzungen oder Folgen größerer Güter sind oder sein sollen, zwingt den Theismusgegner, seinen übeltheoretischen Einwand zu präzisieren. Er kann dies auf zwei Weisen tun.

Er kann *erstens vom* theistischen Gottesbegriff ausgehen und behaupten, dass es für ein allmächtiges und allwissendes Wesen gar keine moralisch hinreichenden Gründe geben kann, Übel zuzulassen. Zwar könnte ein vollkommen gutes Wesen solche Gründe haben, allerdings nur dann, wenn es in seinem Wissen beschränkt oder wenn es in seiner Macht begrenzt und daher an Regeln gebunden ist, durch die Übel mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel *faktisch* verknüpft sind. Dies trifft aber auf den theistischen Gott definitionsgemäß nicht zu, denn aufgrund seiner Allmacht und Allwissenheit könnte er andere Mittel und Wege finden, um zu den gewünschten Resultaten zu kommen. Es ist also logisch unmöglich, behauptet der Theismusgegner, dass die Annahmen (1) bis (3) zugleich wahr sind, weil es notwendig ist anzunehmen:

*(7) Ein allmächtiger und allwissender Gott ist an keinerlei Regeln gebunden, aufgrund derer Übel, sei es als Gründe oder als Folgen, mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel faktisch verknüpft sind.*

Ein allmächtiger und allwissender Gott könnte daher alle Übel verhindern, ohne dadurch größere Güter zu verlieren oder größere Übel zuzulassen, und falls er zugleich allgütig wäre, würde er dies auch tun. Nun gibt es aber Übel in der Welt. Folglich existiert der theistische Gott nicht.

Der Theismusgegner kann zweitens von den Übeln in der Welt ausgehen und behaupten: Soweit wir erkennen können, gibt es darunter sinnlose Übel, d.h. solche, die nicht in der vom Theisten unterstellten Weise gerechtfertigt sind. Es ist also unwahrscheinlich, behauptet der Theismusgegner, dass die Annahmen (1) bis (3) zugleich wahr sind, weil es plausibel ist anzunehmen:

*(8) Es gibt unter den faktischen Übeln solche, die nicht mit größeren Gütern oder mit der Abwesenheit größerer Übel verknüpft sind.*

---

im 18. Jahrhundert, in F. HERMANNI – V. STEENBLOCK (Hrsg.), *Philosophische Orientierung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Willi Oelmüller*, München 1995, 249-266.

Ein allmächtiger und allwissender Gott könnte diese sinnlosen Übel daher verhindern, ohne dadurch größere Güter zu verlieren oder größere Übel zuzulassen, und falls er zugleich allgütig wäre, würde er dies auch tun. Folglich existiert dieser theistische Gott wahrscheinlich nicht.

Demnach kann der Theismusgegner seinen Einwand als logisches oder als empirisch-probabilistisches Argument vortragen<sup>88</sup>. Im ersten Fall schließt er aufgrund der Annahme (7), dass die Annahmen (1) bis (3) logisch unvereinbar sind<sup>89</sup>. Im zweiten Fall hält er es zwar für logisch möglich, dass diese drei Annahmen zugleich wahr sind, aber für unwahrscheinlich. Als Begründung führt er dabei die Plausibilität von Annahme (8), derzufolge einige der faktischen Übel sinnlos sind, an.

Wie kann der Theist auf diesen präzisierten übeltheoretischen Einwand reagieren? Seine Annahme (6), dass Gott die Übel in der Welt nicht verhindert, weil sie Voraussetzungen oder Konsequenzen größerer Güter sind, ist offensichtlich unzureichend, sofern er meint, diese Verknüpfungen seien faktischer Art. Denn aufgrund seiner Allmacht ist Gott an faktische, kausale Zusammenhänge nicht gebunden und wäre demnach in der Lage, die genannten Güter zu erreichen, auch ohne die Übel in Kauf zu nehmen. Der Zusammenhang zwischen Übeln und größeren Gütern müsste vielmehr logisch notwendig sein, so dass es logisch unmöglich ist, diese Güter zu realisieren, ohne die Übel zuzulassen oder zu bewirken. Nur in diesem Fall hätte auch ein allmächtiges Wesen, da es nichts logisch Unmögliches tun kann, einen moralisch hinreichenden Grund, Übel nicht zu verhindern. Um an der Vereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) und an ihrer Wahrheit festhalten zu können, muss der Theist also zeigen, dass es logisch möglich und empirisch nicht unplausibel ist anzunehmen:

*(9) Die Übel werden vom allmächtigen und allgütigen Gott deshalb nicht verhindert, weil ihre Zulassung mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel in logisch notwendiger Weise verknüpft ist.*

<sup>88</sup> Während die neuere deutsche und kontinental-europäische Diskussion des Theodizeeproblems in der Regel nicht oder nicht präzise zwischen verschiedenen übeltheoretischen Argumenten gegen den Theismus differenziert (eine rühmliche Ausnahme ist das Buch A. Kmreiner, *Gott im Leid*, vgl. besonders 17ff.), hat sich in der analytischen Religionsphilosophie zu Recht die Unterscheidung zwischen «logical arguments from evil» und «probabilistic» oder «evidential arguments from evil» eingebürgert. Dabei hat sich die Diskussion in den letzten Jahren zunehmend auf die probabilistischen Einwände konzentriert, weil sich Theisten und Theismusgegner inzwischen weitgehend einig sind, dass die logischen Argumente mit guten Gründen zurückgewiesen werden können (vgl. D. HOWARD-SNYDER, *Introduction: The Evidential Argument from Evil*, in DERS. [Hrsg.], *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington-Indianapolis 1996, XI-XX).

<sup>89</sup> Dass die Annahmen (1) bis (3) logisch unvereinbar sind, glauben z.B. D. Hume, J. S. Mill, J. E. McTaggart, A. Flew, H. D. Aiken, J. L. Mackie, C. J. Ducasse und H. J. McCloskey. Die Stellennachweise finden sich bei N. PIKE, *Hume on Evil*, 39.

Jeder Theodizeeversuch, der nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, muss die Annahme (9) zugrunde legen, und er wird unterschiedlich ausfallen, je nachdem wie das Gut näher bestimmt wird, um dessentwillen Gott die Übel in Kauf nehmen müsste.



## A cinquant'anni dalla *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII

Ettore Malnati

*Facoltà teologica del Triveneto – Facoltà di Teologia di Lugano*

Il 28 ottobre 1958 Angelo Giuseppe Roncalli, Patriarca di Venezia, viene eletto Pontefice Romano con il nome di Giovanni XXIII. Due ore dopo la sua elezione detta un primo messaggio da inviare a mons. Giuseppe Olivotti vescovo ausiliare di Venezia e suo vicario generale per la Diocesi Patriarcale. Interessante è cogliere oltre al clero e alle autorità civili e militari chi vuole ricordare e ad essi impartire la prima benedizione da Successore di Pietro: «Voglia Ella rendersi interprete... presso (le) singole famiglie di codesta eletta diocesi, ed in special modo presso i poveri, i sofferenti e i fanciulli del saluto paterno e particolarmente affettuoso che rivolgiamo con animo memore e commosso...»<sup>1</sup>. La stessa attenzione la richiama nel messaggio sempre del 28 ottobre 1958 al vescovo di Bergamo, sua Diocesi d'origine, mons. Giuseppe Piazza con questa sottolineatura: «ai sofferenti, ai piccoli, ai poveri particolarmente cari al nostro cuore»<sup>2</sup>.

L'attenzione ai piccoli ed ai poveri fu la costante che accompagnerà tutto il Pontificato di Papa Roncalli accanto al desiderio di un sano rinnovamento della Chiesa tutta dalle sue strutture alla vita liturgica e pastorale.

L'intuizione, la preparazione e l'apertura da parte di Giovanni XXIII del Concilio Vaticano II nascono dalla sua esperienza sia in Oriente che in Occidente e da quella *sapientia cordis* – ricordate da Giovanni Paolo I nel suo primo saluto da Sommo Pontefice – che contraddistinsero ogni gesto di Papa Roncalli. Chi può dimenticare quel discorso fatto a braccio la sera dell'apertura del Concilio con la carezza ai bambini e qualche lacrima da asciugare. La Chiesa aveva bisogno di questa attenzione e sensibilità in quegli anni in cui il nuovo presidente americano John Kennedy si incontrava

<sup>1</sup> L. F. CAPOVILLA (a cura di), *Giovanni XXIII, Lettere 1958-1963*, Roma 1978, 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 32.

a Vienna nel giugno 1961 con il presidente sovietico Kruscev e dove l'intervento del Papa riuscì ad allontanare lo spettro di un possibile conflitto tra gli Stati Uniti d'America e l'Unione Sovietica per il problema di Cuba. Bisognava iniziare il mondo e la Chiesa allo stile ed alla cultura del dialogo per porre le fondamenta di una Civiltà dell'amore che Paolo VI sottolineerà come tanto necessaria all'umanità tutta. In questa attenzione dialogica con il mondo Giovanni XXIII non dimenticò le vittime delle persecuzioni dei regimi dell'est europeo. Appena eletto Pontefice Romano scrive infatti al card. József Mindszenty<sup>3</sup> arrestato nel 1948 e condannato ingiustamente all'ergastolo nel 1949 e fino al 1956 segregato e umiliato. Sarà poi ospite a Budapest dell'ambasciata degli Stati Uniti d'America sino al 1971. Non dimentica il card. Alojzije Stepinac<sup>4</sup> anch'egli relegato dal regime jugoslavo nel suo villaggio di Krasice e impedito nell'esercizio del suo ministero episcopale.

Da Sommo Pontefice si adoperò per la liberazione dell'Arcivescovo Maggiore di Leopoli mons. Slipyj detenuto nelle carceri Sovietiche. Si astenne poi dal condannare la situazione della Chiesa creatasi in Cina in una autocefalia controllata dallo Stato. Per essa pregò e chiese di comprendere. Lui il Nunzio Roncalli che seppe così sapientemente ricomporre la situazione tra il generale De Gaulle e la Chiesa cattolica di Francia per la situazione dei vescovi "collaborazionisti" dopo la liberazione dall'occupazione nazista, ancora vuole offrire la sua sapiente saggezza cristiana che, lasciando a Dio il giudizio, diventa eloquente silenzio di chi amando attende e spera (Lc 15).

A questo nocchiero che aveva chiesto all'intera Chiesa cattolica, convocando un Concilio Ecumenico e scrupolosamente preparandolo, di rileggere il suo modo di porsi nel mondo perché questo a Cristo creda, si desiderava chiedere di ridare voce a quella dottrina sociale cristiana così sapientemente espressa da Leone XIII nella sua enciclica *Rerum Novarum* che tanta incidenza ebbe nella complessa problematica del lavoro.

Si avvicina il settantesimo della promulgazione dell'enciclica leoniana. Più di qualche studioso e pastoralista attento ai problemi sociali desiderava che il Magistero Pontificio "aggiornasse" quei principi basilari ripresi anche con il tema della sussidiarietà da Pio XI nella *Quadragesimo Anno* con un respiro che uscisse dalle questioni proprie dell'Europa. Si voleva un respiro più ampio. Giovanni XXIII sembrava l'uomo che avrebbe potuto aprire lo sguardo della Chiesa sui problemi sociali abbracciando una panoramica mondiale e non solo europea.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 36 e 37.

Questa speranza da parte di persone attente alle problematiche sociali e del lavoro giunge sino al Papa attraverso anche uno scritto di mons. Cardijn osservatore generale della J.O.C. di Bruxelles esperto dei principi della dottrina sociale, uomo brioso e pio quanto dotto, che si rivolge con una lettera del 13 aprile 1960 a Giovanni XXIII chiedendo al Santo Padre di non lasciare cadere il suggerimento che gli aveva raccomandato in un recente suo incontro circa l'opportunità di redigere un'enciclica sulla dottrina sociale segnalando che di ciò ne aveva parlato anche con il card. Tardini e mons. Dell'Acqua<sup>5</sup>.

Questo desiderio di cui si fece portavoce mons. Cardijn presso il S. Padre venne recepito dal sostituto mons. Angelo dell'Acqua che preparò questa nota per il card. Tardini Segretario di Stato: «Mons. Cardijn, che in una visita a Roma aveva fatto cenno al santo Padre di un "aggiornamento" della *Rerum Novarum* (in occasione del 70° della medesima Enciclica), suggerisce che per la preparazione di un tale documento si consultino anche:

- mons. Pavan;
- P. Chambre dell'Action Populaire di Parigi;
- P. Lebret, O.P., Direttore di "Economie et Humanisme";
- S.E. mons. Helder Camara, Ausiliare di Rio de Janeiro;
- S.E. mons. Larrain, Vescovo di Talca (Cile);
- mons. Higgins, della "N.C.W.C." di Washington;
- un professore dell'Istituto Sociale di Poona (India);
- un professore della Germania;
- qualche laico specialista del mondo del lavoro.

Mettendo poi insieme le varie note e discutendole in una "riunione" privata e confidenziale si potrebbe ricavare un progetto da sottoporre al Santo Padre».

Questa nota riservata di mons. Dell'Acqua porta la data del 2 luglio 1960. Sempre sullo stesso foglio conservato nell'archivio di mons. Capovilla<sup>6</sup> ci sono quattro note scritte a mano dal card. Tardini e cioè:

1. La lettera è dell'8 marzo;
2. L'enciclica è in preparazione (notizia da non divulgare);
3. Non ci sarà bisogno di convocare i signori su elencati;
4. Ad ogni modo ci sarà tempo per decidere.

<sup>5</sup> *Appunti di P.P. Giovanni XXIII*, Archivio personale di S.E. mons. Loris Francesco Capovilla 'Sotto il Monte' (BG): Anno 1960 "Per l'enciclica nel LXX della *Rerum Novarum*", prima nota.

<sup>6</sup> *Ibid.*: Anno 1960 "70° anniversario della *Rerum Novarum*", dattiloscritto.

Giovanni XXIII e i suoi stretti collaboratori sentono la necessità di un “aggiornamento” a settant'anni dalla *Rerum Novarum* circa le problematiche sociali e del lavoro in una realtà mutata. Il Papa, che pure visse il suo impegno diplomatico con attenzione e generale apprezzamento desidera che il pronunciamento del Magistero in questo settore possa essere letto e recepito dalla Chiesa con quell'attenzione di sapore evangelico che accompagna le fatiche della famiglia umana senza venir meno al mandato che Cristo ha dato ad Essa.

In un foglio di appunti redatti di suo pugno per questa enciclica Giovanni XXIII scrive: «Matrem et Magistram voluit Christus Dominus constituere ecclesiam Suam»<sup>7</sup>. E proprio al mondo intero chiede di guardare e valutare questo intervento solenne della Chiesa all'intera famiglia umana come quella di una Madre e Maestra.

Questa titolazione dell'Enciclica che sarà rivelata solo il 28 giugno 1961 in quanto il documento Pontificio pur portando la data del 15 maggio viene pubblicato nel mese di luglio del 1961, è maturato certamente dalla convinzione teologico-pastorale di Papa Roncalli, nutrito dalla conoscenza dei testi patristici e dalla Storia della Chiesa.

Della Chiesa quale Madre e Maestra Giovanni XXIII aveva parlato nella sua enciclica programmatica *Ad Petri Cathedram* (1959) quando dice che «la Chiesa cattolica... è sorgente di viva luce (cioè Maestra) e di soave amore (cioè Madre) per tutti i popoli»; nella Cost. apostolica *Humanae Salutis* (1961) con cui ha indetto e convocato il Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII cita e fa sua l'espressione di Madre e Maestra rivolta alla Chiesa dal Concilio Lateranense IV.

Giovanni XXIII è un ecclesiastico che “leggendo” la storia della Chiesa ne coglie le istanze profetiche e sapienti e cerca di offrire la saggezza che Pastori e figli e figlie benemeriti della Chiesa hanno offerto per le doverose riforme urgenti del loro tempo, alla Chiesa che è chiamata a “presiedere nella Carità” perché Essa possa risplendere come “luce” e “sale” della Terra. Giovanni XXIII è consapevole di ciò per questo chiede prima alla Chiesa di Roma di adunarsi in comunione sinodale per trovare coerenza di vita e di adeguato apostolato; e poi alla Chiesa Cattolica tutta di adunarsi in Concilio ecumenico dove invita tutte le Chiese cristiane come osservatrici per un rinnovamento secondo lo Spirito evangelico.

In questa tensione di amore per l'umanità attraverso una Chiesa purificata e rinnovata non poteva essere trascurata l'attenzione per i nuovi aspetti della questione sociale e una ricomposizione dei rapporti della convivenza nella verità e nella giustizia che sarà vera e accolta se vi sarà l'amore.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*: Anno 1960, Enciclica sociale *Mater et Magistra*.

Rileggere oggi a distanza di cinquant'anni l'Enciclica *Mater et Magistra*, a parte il sentire quell'afflato paterno e sapiente di Colui che da "fratello divenne Padre" ma che paternità e fraternità teneva congiunte e in gran conto, vi si scorge la fonte e quindi l'ispirazione di altri documenti pontifici come la *Octogesimo Advenies*, la *Populorum Progressio* di Paolo VI, la *Sollicitudo rei socialis* e la *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II, la *Deus Caritas Est* e la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI.

## 1. Introduzione dell'Enciclica (nn. 1-6)

La *Mater et Magistra* è composta da un'introduzione e quattro parti. L'introduzione è un inno alla Chiesa presentata come «colonna e fondamento di verità» (1 Tim 3,15) alla quale «il suo santissimo Fondatore ha affidato un duplice compito: di generare figli, di educarli e reggerli, guidando con materna provvidenza la vita dei singoli come dei popoli, la cui grande dignità essa sempre ebbe nel massimo rispetto e tutelò con sollecitudine»<sup>8</sup>.

Il Papa sgombera subito il campo da equivoci di tipo politico sottolineando che il compito principale della Chiesa è quello «di santificare le anime e di renderle partecipi dei beni di ordine soprannaturale, essa è tuttavia sollecita delle esigenze del vivere quotidiano degli uomini»<sup>9</sup>. Come appunto vuole il suo fondatore che è Cristo<sup>10</sup>. In tal senso va letta la dottrina e l'azione sociale della Chiesa<sup>11</sup>. Vi è poi il richiamo alla *Rerum Novarum* e «l'importanza che quegli orientamenti e richiami ebbero che difficilmente potranno cadere in oblio»<sup>12</sup>. Qui Papa Roncalli affermando che con l'enciclica leoniana si aprì «una nuova via all'azione della Chiesa»<sup>13</sup> in un certo qual senso diviene testimone di quanto egli ebbe occasione di sperimentare con l'azione sociale da lui svolta accanto al suo Vescovo mons. Radini Tedeschi, grazie al quale conobbe insigni maestri di sociologia cattolica.

È lui stesso che lo ricorderà ricevendo in udienza i Sovrani del Belgio l'8 giugno

<sup>8</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 1 (questa numerazione è tratta da *Le encicliche sociali*, Roma 1984).

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, n. 3.

<sup>11</sup> *Ibid.*, n. 4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, n. 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*

1961 con queste parole: «Fin dai primi anni del Nostro Sacerdozio, sotto la direzione dell'indimenticabile mons. Radini Tedeschi, avemmo l'occasione di entrare in contatto con molti Pastori d'anime, ed insigni Maestri della sociologia cattolica del Vostro Paese»<sup>14</sup>. È documentata inoltre la conoscenza di Roncalli con il prof. Giuseppe Toniolo insigne sociologo e appassionato maestro di una sociologia ispirata al Vangelo<sup>15</sup>.

Papa Roncalli conclude questa introduzione lodando l'opera dei suoi predecessori che hanno reso efficace il Magistero leoniano<sup>16</sup>, che ancor oggi «suggerisce nuovi e vitali criteri perché gli uomini siano in grado di giudicare il contenuto e le proporzioni della questione sociale»<sup>17</sup>.

## 2. Prima parte: insegnamenti della *Rerum Novarum* e tempestivi sviluppi del magistero di Pio XI e Pio XII (nn. 7-38)

Nella prima parte della *Mater et Magistra* Giovanni XXIII rende il merito agli interventi dei suoi predecessori da Leone XIII a Pio XI e Pio XII. Il suo sguardo parte dalla situazione del pronunciamento leoniano di profonde «trasformazioni radicali, di accesi contrasti e di acerbe ribellioni... dove la concezione del mondo economico più diffusa e maggiormente tradotta nella realtà era una concezione naturalistica che nega ogni rapporto tra morale ed economia»<sup>18</sup>. In tale contesto Papa Roncalli elogia il coraggio di Leone XIII a farsi presente con il suo magistero nei confronti di «un ordine economico radicalmente sconvolto»<sup>19</sup> dove «ingentissime ricchezze si accumulavano nelle mani di pochi, le classi lavoratrici venivano a trovarsi in condizioni di crescente disagio. Salari insufficienti o di fame, logoranti le condizioni di lavoro e senza alcun riguardo alla sanità fisica, al costume morale e alla fede religiosa. Inumane soprattutto le condizioni di lavoro a cui spesso erano sottoposti i fanciulli e le donne. Sempre incumbente lo spettro della disoccupazione. Soggetta a processo

---

<sup>14</sup> AAS (1961) LIII, 365.

<sup>15</sup> *Scritti e discorsi del Card. Angelo Giuseppe Roncalli*, vol. II, Roma 1959, 405.

<sup>16</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 7.

<sup>19</sup> *Ibid.*

di disintegrazione la famiglia»<sup>20</sup>. Questa descrizione dei tempi della *Rerum Novarum* Papa Roncalli da giovane sacerdote la constatò prolungata nel tempo in quell'ambiente che dal rurale stava trasferendosi in quella industrializzazione padronale dove le donne e i ragazzi erano esposti e spesso "sfregiati" nella loro dignità oltre a non avere diritti perché bisognosi del pane per se e le loro famiglie. Quante sofferenze vide la terra tra l'Adda e il Ticino! Roncalli conobbe questa realtà e sul soglio di Pietro certamente ne rivedeva i volti e le famiglie umiliate.

Elogia dunque il messaggio sociale di Leone XIII che, mentre taluni accusavano la Chiesa cattolica di limitarsi, nei confronti della questione sociale, «a predicare la rassegnazione ai poveri e ad esortare i ricchi alla generosità, non esitò a proclamare e difendere i legittimi diritti dell'operaio»<sup>21</sup>. Egli aveva toccato con mano quanta speranza diede agli umili, ai piccoli, ai poveri questa autorevole presa di posizione della Chiesa Madre e Maestra. Papa Roncalli sottolinea con soddisfazione quanto scritto dalla *Rerum Novarum* che «il lavoro non deve essere valutato e trattato alla stregua di una merce ma come espressione della persona umana perché – continua – per la grande maggioranza degli uomini, il lavoro è l'unica fonte da cui si traggono i mezzi di sussistenza e perciò la sua remunerazione non può essere abbandonata al gioco meccanico della legge del mercato»<sup>22</sup>.

Per tutelare questa dignità Giovanni XXIII ricorda come «operai e imprenditori devono regolare i loro rapporti ispirandosi al principio della solidarietà umana e della fratellanza cristiana»<sup>23</sup>. Non tralascia di sottolineare come Leone XIII chieda allo Stato, «la cui ragione d'essere è l'attuazione del bene comune nell'ordine temporale di non rimanere assente dal mondo economico... oltre a contribuire attivamente al miglioramento delle condizioni di vita degli operai»<sup>24</sup>. «Procurare (inoltre) che i rapporti di lavoro siano regolati secondo giustizia ed equità, e che negli ambienti di lavoro non sia lesa, nel corpo e nello spirito la dignità della persona umana»<sup>25</sup>. Giovanni XXIII conclude questa prima parte con una esortazione piena di gratitudine alla Chiesa Madre e Maestra della famiglia umana presentando ai Pastori e all'intero Popolo di Dio e agli uomini di buona volontà le linee e i criteri da offrire per una

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 8.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 10.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 15.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 12.

<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 13.

“ricostruzione” dei rapporti delle parti sociali tra loro e chiede di essere grati a quei cattolici che «sensibili ai richiami dell'enciclica (*Rerum Novarum*) hanno dato vita a molte iniziative per tradurre nella realtà quei principi»<sup>26</sup>. Papa Roncalli è soddisfatto che quell'insegnamento della Chiesa sia stato apprezzato e seguito anche da «uomini di buona volontà di tutti i paesi del mondo per cui l'enciclica, a ragione, è stata riconosciuta la Magna Carta della ricostruzione economico – sociale dell'epoca moderna»<sup>27</sup>.

Giovanni XXIII, in questa parte della *Mater et Magistra*, passa a presentare l'attenzione che Pio XI, il Pontefice lombardo che lo volle Vescovo e lo inviò suo delegato apostolico in Bulgaria regalandogli quella croce pettorale con un grande topazio e con il monogramma di Cristo, ha voluto dare e sviluppare all'insegnamento leoniano nella sua enciclica *Quadragesimo Anno*. Di questo documento Papa Roncalli sottolinea i chiarimenti che Pio XI diede ad alcuni passaggi della *Rerum Novarum* che avevano lasciato dubbioso anche l'ambiente cattolico come: «la proprietà privata, il regime salariale, il comportamento dei cattolici nei confronti della forma di socialismo moderato»<sup>28</sup>.

Giovanni XXIII non si limita ad accennare a questi punti ma spiega il pensiero sociale del suo predecessore con sintetica esemplarità:

- a) Per la *proprietà privata*, Pio XI con chiarezza aveva affermato che il documento leoniano, quando parla di proprietà privata non intende «prendere la parte dei ricchi contro i proletari»<sup>29</sup> ma, prosegue il documento che «né Leone XIII né i teologi che insegnarono sotto la guida e il vigile magistero della Chiesa, negarono mai o misero in dubbio la doppia specie di proprietà, detta individuale e sociale, secondo che riguarda gli individui o spetta al bene comune; ma hanno sempre unanimemente affermato che il diritto del dominio privato viene largito agli uomini dalla natura, cioè dal Creatore»<sup>30</sup>. Subito dopo Pio XI circa i doveri inerenti alla proprietà chiede di richiamarsi a quanto indicato da Leone XIII e cioè che «il diritto di proprietà si distingue dall'uso di esso»<sup>31</sup>. Giovanni XXIII intende ribadire questa posizione e riproporre di intendere la proprietà privata

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 16.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>29</sup> Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, n. 44 (questa numerazione è tratta da *Le encicliche sociali*, cit.).

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 45.

<sup>31</sup> LEONE XIII, Lett. Enc. *Rerum Novarum*, n. 19.

- come diritto naturale «accentuare l'aspetto sociale e la rispettiva funzione»<sup>32</sup>.
- b) *In ordine al regime salariale* Pio XI, trattando nella sua enciclica del giusto salario, vuole sgombrare il campo da alcune teorie che farebbero dire alla *Rerum Novarum* che «il contratto di offerta di prestazione d'opera sia di sua natura ingiusto e quindi si debba sostituire con un contratto di società»<sup>33</sup>. Ciò dice Papa Ratti «è un'affermazione gratuita e calunniosa verso il nostro predecessore»<sup>34</sup>. Proseguendo nel suo documento Pio XI, e Papa Roncalli lo sottolinea, dice che è necessario che il salario dev'essere regolato e determinato in base a tre principi: servire al sostentamento dell'operaio e della sua famiglia<sup>35</sup>, alla conduzione dell'azienda<sup>36</sup> e alle necessità del bene comune<sup>37</sup>. Senza che «sia lesa la giustizia e l'equità»<sup>38</sup>. Giovanni XXIII in questa parte dell'enciclica di Pio XI si sofferma particolarmente sull'aspetto in cui Papa Ratti dice essere «opportuno temperare il contratto di lavoro con elementi desunti dal contratto di società, in maniera che gli operai diventino cointeressati o nella proprietà o nell'amministrazione o compartecipi in certa misura dei lucri percepiti»<sup>39</sup>. E non di meno sottolinea che non può essere considerata giusta valutazione del lavoro quando «non si tiene conto della sua natura sociale ed individuale»<sup>40</sup>.
- c) *Nei confronti del Socialismo moderato*. Giovanni XXIII, nel trattare tale questione, ha presente e condivide il passo dell'enciclica *Quadragesimo Anno* che mette in guardia sia dal socialismo più violento o comunismo<sup>41</sup> sia dal socialismo più mite<sup>42</sup>, sia la lotta di classe<sup>43</sup> e confrontando socialismo e cristianesimo afferma: «Che dire nel caso che, rispetto alla lotta di classe ed alla proprietà privata, il socialismo sia realmente così mitigato e corretto da non aver più nul-

<sup>32</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 18.

<sup>33</sup> Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, n. 66.

<sup>34</sup> *Ibid.*, n. 66.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 72.

<sup>36</sup> *Ibid.*, nn. 73 e 74.

<sup>37</sup> *Ibid.*, nn. 75 e 76.

<sup>38</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 19.

<sup>39</sup> *Ibid.*, n. 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, n. 21.

<sup>41</sup> Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, n. 112.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 113.

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 114.

la che gli si possa rimproverare su questo punto? Ha con ciò forse rinunciato ai suoi principi, alla sua natura contraria alla religione cristiana? Qui sta il punto, su cui molte anime si trovano esitanti. E non pochi sono pure i cattolici, i quali ben conoscendo come i principi cristiani non possono essere né abbandonati né cancellati, sembrano rivolgere lo sguardo a questa Santa Sede e domandare con ansia che decidiamo se questo socialismo si sia ricreduto nei suoi errori a tal segno, che senza pregiudizio di nessun principio cristiano, si possa ammettere e in qualche modo battezzare. Per soddisfare... a questi desideri proclamiamo che il socialismo sia considerato una dottrina come fatto storico, sia come azione, se resta veramente socialismo, anche dopo aver ceduto alla verità ed alla giustizia su questi punti che abbiamo detto, non può conciliarsi con gli insegnamenti della Chiesa Cattolica. Giacché il suo concetto di società è quanto può dirsi opposto alla verità cristiana»<sup>44</sup>. La ragione per cui distanti sono i criteri di società tra cristianesimo e socialismo li sintetizza in modo eloquente Papa Roncalli in quanto il socialismo moderato ha «una concezione di vita chiusa nell'ambito del tempo, nel quale si ritiene obiettivo supremo della società il benessere, e perché in esso si propugna un'organizzazione sociale della convivenza al solo scopo della produzione, con grave pregiudizio della libertà umana e perché in esso manca ogni principio della vera autorità sociale»<sup>45</sup>.

Oltre a questi tre punti che abbiamo presentato per Papa Giovanni XXIII l'enciclica *Quadragesimo Anno* è importante per due motivi che la caratterizzano: «Il primo motivo è che non si può assumere come criterio supremo delle attività e delle istituzioni del mondo economico l'interesse individuale o di gruppo, né la libera concorrenza, né il predominio economico, né il prestigio della nazione o la sua potenza o altri criteri simili. Vanno invece considerati criteri supremi di quelle attività e di quelle istituzioni la giustizia e la carità sociali.

Il secondo motivo è che si deve adoperare per dar vita ad un ordinamento giuridico, interno e internazionale, con un complesso di stabili istituzioni, sia pubbliche che libere, ispirato alla giustizia sociale, a cui l'economia si conformi, così da rendere meno difficile agli operatori economici svolgere la loro attività in armonia con le esigenze della giustizia nel quadro del bene comune»<sup>46</sup>.

Giovanni XXIII passa ad esaminare l'apporto del magistero di Pio XII al mondo

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, n. 117.

<sup>45</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 22.

<sup>46</sup> *Ibid.*, n. 26 e 27.

cattolico nel cinquantenario della *Rerum Novarum* con il radio messaggio del 1° giugno 1941, di notevole importanza. Papa Roncalli richiama di questo magistero sociale di Papa Pacelli tre aspetti: l'uso dei beni materiali<sup>47</sup>, il lavoro<sup>48</sup>, e la famiglia<sup>49</sup>.

Siamo negli anni della seconda Guerra Mondiale che vedrà l'espansionismo nazista con l'annessione alla Germania di Stati interi come l'Austria, la Boemia, la Moravia e il litorale Adriatico, ecc. con poi dei campi di sterminio e la tragedia della Shoah.

Circa l'uso dei beni materiali Papa Roncalli richiama come il suo predecessore sottolinea che «il diritto di ogni uomo ad usare quei beni per il suo sostentamento è in rapporto di priorità nei confronti di ogni altro diritto a contenuto economico, e però anche nei confronti del diritto di proprietà. Certo, aggiunge il nostro predecessore, anche il diritto di proprietà dei beni è un diritto naturale»<sup>50</sup>. Il tutto richiama Giovanni XXIII «secondo i principi della Giustizia e della Carità»<sup>51</sup>.

Circa il lavoro, Papa Roncalli richiama ciò che Pio XII sottolineava. E cioè che «esso è simultaneamente un dovere ed un diritto dei singoli esseri umani»<sup>52</sup>. Potremmo qui intravedere però una delle fonti del primo articolo della Costituzione Italiana del dopo guerra, che ebbe tra i padri costituenti il prof. Gonnella qualificato giurista e cattolico attento alla questione sociale. Ciò che Papa Giovanni anche preme di richiamare del suo predecessore è quando riporta che è primario dovere e diritto delle singole persone regolare i vicendevoli rapporti di lavoro. Solo «in seconda istanza» è «ufficio dello Stato intervenire nella divisione e distribuzione del lavoro secondo la forma che richiede il bene comune rettamente inteso»<sup>53</sup>.

Giovanni XXIII riprende la dottrina sulla famiglia destinataria della proprietà privata dei beni materiali intesa come spazio vitale per essa, e si premura di riportare il pensiero di Pio XII che vede nella proprietà privata il mezzo idoneo per «assicurare al padre di famiglia la sana libertà di cui ha bisogno per poter adempiere i doveri assegnati dal Creatore, concernenti il benessere fisico, spirituale, religioso della famiglia»<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n. 30.

<sup>48</sup> *Ibid.*, n. 31.

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 32 e 33.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 30.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, n. 31.

<sup>53</sup> Pio XII, *Radiomessaggio Pentecoste 1941*, in AAS XXXIII, 201.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 202.

Non trascura, Papa Roncalli, di porre tra i diritti sottolineati dal Radiomessaggio del 1941 quello di emigrare<sup>55</sup>. Inteso questo come impegno per lo Stato *a quo*, e *ad quem*, di eliminare tutto ciò che «potrebbe essere di impedimento al nascere e allo svolgersi di una vera fiducia»<sup>56</sup>.

Concluso il generoso e onesto richiamo agli insegnamenti dei suoi predecessori sulla Cattedra di Pietro, Giovanni XXIII viene a dire che il mutare dei tempi ha offerto nuove situazioni nelle quali l'umanità e la Chiesa si trovano ad affrontare e a vivere, come ad esempio:

- a) nel «campo scientifico-tecnico-economico: la scoperta dell'energia nucleare...; l'estendersi dell'automatizzazione e dell'automazione nel settore industriale e in quello dei servizi; la modernizzazione del settore agricolo; la quasi scomparsa della distanza nelle comunicazioni...; l'accresciuta rapidità nei trasporti; l'iniziata conquista degli spazi interplanetari»<sup>57</sup>;
- b) nel campo sociale: l'elevata istruzione di base, formazione dei movimenti sindacali, un sempre più diffuso benessere; crescente mobilità sociale; riduzione dei diaframmi tra le classi sociali; interessamento dell'uomo medio alle notizie mondiali; discrepanza economica tra il settore dell'agricoltura e quello dell'industria; divario tra zone economicamente sviluppate e quelle meno all'interno delle singole comunità politiche; e sul piano mondiale divario tra paesi economicamente progrediti e paesi in via di sviluppo<sup>58</sup>;
- c) nel campo politico: aumenta «la partecipazione in molte comunità politiche alla vita pubblica di cittadini di diverse condizioni sociali; l'estendersi e l'approfondirsi dell'azione dei poteri pubblici in campo economico e sociale. In campo internazionale si aggiunge il tramonto dei regimi coloniali e quindi indipendenza politica dei popoli dell'Asia e dell'Africa. Il sorgere inoltre di istituzioni ed organismi a carattere internazionale... con finalità economiche, sociali, politiche e culturali»<sup>59</sup>. Per questi e tanti altri mutamenti sociali culturali economici e politici, Giovanni XXIII coglie l'occasione dell'anniversario della *Rerum Novarum* «per ribadire e precisare punti di dottrina già esposti dai nostri predecessori e insieme enucleare ulteriormente il pensiero della Chiesa in ordine ai nuovi e più importanti problemi del momento»<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 33.

<sup>56</sup> Pio XII, *Radiomessaggio Pentecoste 1941*, cit., 203.

<sup>57</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 35.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, n. 36.

<sup>59</sup> *Ibid.*, n. 37.

<sup>60</sup> *Ibid.*, n. 38.

### 3. Seconda parte: precisazione e sviluppi degli insegnamenti della *Rerum Novarum* (nn. 39-109)

Nella seconda parte l'Enciclica *Mater et Magistra* affronta sei argomenti dando una lettura ecclesiale pertinente ai segni dei tempi, oltre le ideologie e precisando ciò che la dottrina sociale della Chiesa è andata maturando dalla *Rerum Novarum*.

#### 3.1. Iniziativa privata e interventi dei poteri pubblici in campo economico

Giovanni XXIII ribadisce che la dottrina sociale della Chiesa pone al centro la persona umana sempre, comunque e dovunque. Anche per quanto riguarda il «mondo economico esso – dice Papa Roncalli – è creazione dell'azione personale dei singoli cittadini [...]»<sup>61</sup>. La persona dunque viene considerata non certo nel suo «splendido isolamento», ma in relazione, cioè in quella sua vitalità familiare e sociale da singola o da associata nel contesto in cui essa vive. In tal senso anche i pubblici poteri debbono occuparsi dello «sviluppo produttivo in funzione del progresso sociale a beneficio di tutti i cittadini»<sup>62</sup>, tenendo in dovuta considerazione «il principio di sussidiarietà formulato da Pio XI nella *Quadragesimo Anno*»<sup>63</sup>. Papa Roncalli qui vuole offrire un messaggio chiaro in rapporto allo sviluppo produttivo, ponendo questo anzitutto come mezzo per la vita del singolo, della famiglia e dei popoli e superando le conflittualità sia liberalista che statalista e di classe, offrendo invece l'opportunità di una sinergia tra «il diritto che le singole persone hanno di essere e di rimanere le prime responsabili del proprio mantenimento e di quello della propria famiglia»<sup>64</sup>. «L'esperienza infatti attesta che dove manca l'iniziativa personale dei singoli vi è tirannide politica e vi è ristagno dei settori economici [...]»<sup>65</sup>; è compito dei poteri pubblici «di ridurre gli squilibri tra i diversi settori produttivi, tra le diverse zone all'interno delle comunità politiche e tra i diversi Paesi su piano mondiale; come pure di contenere le oscillazioni nell'avvicinarsi delle situazioni economiche e di fronteggiare [...] i fenomeni di disoccupazione massiva»<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> *Ibid.*, n. 39.

<sup>62</sup> *Ibid.*, n. 40.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, n. 42.

<sup>65</sup> *Ibid.*, n. 44.

<sup>66</sup> *Ibid.*, n. 41.

È certo Giovanni XXIII, valutando i segni dei tempi, che «non si può avere una convivenza ordinata e feconda senza l'apporto in campo economico sia dei singoli cittadini che dei poteri politici»<sup>67</sup>. E quindi chiede indirettamente di fare una reale e concreta esperienza di comunità non di contrapposizioni bensì di messa in comune delle risorse personali e del potere politico e «secondo proporzioni rispondenti alle esigenze del bene comune»<sup>68</sup>. Secondo la *mens* di Papa Roncalli dunque non conflittualità tra le classi sociali, non antitesi tra capitale e forza lavoro, non incompatibilità tra Stato e singoli cittadini in campo economico, bensì «un'azione multiforme»<sup>69</sup> – diremmo – nella giustizia e nella carità, per porre le basi dell'umana fraternità di cui Giovanni XXIII aveva parlato nella sua enciclica *Ad Petri Cathedram* e che nella *mens* di Papa Roncalli è il complemento dinamico dell'uguaglianza della dignità umana.

### 3.2. Socializzazione

Papa Roncalli presenta l'origine e l'ampiezza del fenomeno della socializzazione alla fine degli anni cinquanta, quando questo concetto nel mondo occidentale veniva colto da una parte per un certo aggregazionismo ideologico-politico orizzionalista e di classe e dall'altra si pensava di contrastarlo con un arroccamento individualistico, che stigmatizzava tutto ciò che sapeva di sociale. La dottrina sociale della Chiesa aveva offerto una mediazione concreta attraverso aggregazioni e associazioni, scelte cooperativistiche o semplicemente attraverso l'impiego di parroci dediti con varie iniziative di partecipazione a favore della propria gente, per sanare questi sospetti e fare scelte a beneficio della comunità. L'opera stessa di don Luigi Sturzo ne è prima testimonianza.

Giovanni XXIII vuole affermare e specificare che la socializzazione è uno degli «aspetti che caratterizzano la nostra epoca»<sup>70</sup>. Essa non è altro che «il progressivo moltiplicarsi di rapporti nella convivenza con varie forme di vita e di attività associata e istituzionalizzazione giuridica»<sup>71</sup>. L'individuo, cioè la singola persona e la famiglia, hanno bisogno di fare esperienza di socializzazione per poter raggiungere

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, n. 43.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, n. 41.

<sup>70</sup> *Ibid.*, n. 45.

<sup>71</sup> *Ibid.*

oggi «obiettivi che superano le capacità e i mezzi di cui possono disporre i singoli»<sup>72</sup>. In tal senso vanno visti i movimenti e le associazioni a «finalità economiche, culturali, sociali, sportive, ricreative, professionali, politiche, tanto all'interno delle singole comunità nazionali, come sul piano mondiale»<sup>73</sup>.

È proprio grazie al concetto di socializzazione, orientato non da parametri ideologici ma da una sana antropologia di relazione, secondo il principio della realizzazione del bene comune del singolo e della collettività, che il potere pubblico non può non farsi carico di ciò. In quanto «la socializzazione è, a un tempo, riflesso e causa di un crescente intervento dei poteri pubblici anche in settori tra i più delicati, come quelli concernenti le cure sanitarie, l'istruzione e l'educazione delle nuove generazioni, l'orientamento professionale, i metodi di recupero e riadattamento di soggetti comunque menomati»<sup>74</sup>.

Papa Giovanni di fronte alle perplessità di alcuni che temono che con la socializzazione venga, in un certo qual modo, impoverita la libertà dell'azione dei singoli rendendo gli uomini automi, risponde con un netto no<sup>75</sup>. La socializzazione è una risorsa e «deve essere realizzata – afferma Papa Roncalli – in maniera da trarne vantaggio»<sup>76</sup> per tutti. Ciò avverrà se «negli uomini investiti di autorità pubblica sia presente ed operante una sana concezione del bene comune»<sup>77</sup> e si saprà far in modo che «i corpi intermedi possano godere di un'effettiva autonomia nei confronti dei poteri pubblici»<sup>78</sup>. Giovanni XXIII è fiducioso che la socializzazione, qualora si attui nell'ambito dell'ordine morale, non comporterà gravi compromissioni ai danni dei singoli esseri umani»<sup>79</sup>.

### 3.3. Remunerazione del lavoro

Circa la remunerazione del lavoro Giovanni XXIII tocca due grandi temi: i criteri di giustizia e di equità e il processo di adeguamento tra sviluppo economico e processo sociale.

<sup>72</sup> *Ibid.*, n. 46.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, n. 48.

<sup>76</sup> *Ibid.*, n. 59.

<sup>77</sup> *Ibid.*, n. 51.

<sup>78</sup> *Ibid.*, n. 52.

<sup>79</sup> *Ibid.*, n. 54.

### a) I criteri di giustizia ed equità

Qui si sente tutta la paternità di Papa Roncalli che abbraccia orizzonti di universalità, senza distinzioni di razza, lingua o religioni. È veramente lui, il figlio di umile ma onesta gente della campagna bergamasca, che chiede rispetto reale, cioè con un giusto ed equo salario per coloro che onestamente faticano e per le loro famiglie. Non è possibile che «a numerosissimi lavoratori di molti Paesi e di interi Continenti venga corrisposto un salario che costringe essi stessi e le loro famiglie a condizioni di vita infraumane»<sup>80</sup>, mentre in alcuni «Paesi una percentuale cospicua di reddito viene assorbita per fare valere e alimentare un malinteso prestigio nazionale o si spendono somme altissime per armamenti»<sup>81</sup>. Giovanni XXIII qui osa chiedere agli Stati di abdicare a egemonie nazionaliste o a ideologie espansionistiche, in quanto non contribuiscono a quella fraternità e spirito di Comunità internazionale da fare del mondo una famiglia allargata che realmente collabora per il bene comune, la giustizia e la pace.

Per poter ottenere ciò – siamo ancora nel periodo della guerra fredda e dei due blocchi contrapposti – Papa Roncalli afferma che è doveroso – *in primis* – pensare all'equa retribuzione del lavoro che «non può essere interamente abbandonato alle leggi di mercato»<sup>82</sup> e qui i poteri politici debbono intervenire perché «ai lavoratori venga corrisposta una retribuzione che consenta loro un tenore di vita veramente umano e di far fronte dignitosamente alle loro responsabilità familiari»<sup>83</sup>. Proprio da questa sottolineatura della *Mater et Magistra* prenderà lo spunto per richiamare il problema Giovanni Paolo II nella *Laborem Exercens*, quando afferma che non vi è altro modo più importante per realizzare la giustizia nei rapporti lavoratore-datore di lavoro che l'applicare «una giusta remunerazione per il lavoro della persona adulta, che ha responsabilità di famiglia, e che è quella che sarà sufficiente per fondare e mantenere degnamente una famiglia e per assicurare il futuro»<sup>84</sup>. Questa remunerazione, ci suggerisce la dottrina sociale della Chiesa, si può concretizzare in due modi: o attraverso il «salario familiare»<sup>85</sup>, o tramite altri provvedimenti sociali come assegni familiari o «contributi alla madre che si dedica esclusivamente alla famiglia»<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> *Ibid.*, n. 55.

<sup>81</sup> *Ibid.*, n. 56.

<sup>82</sup> *Ibid.*, n. 58.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Laborem Exercens*, n. 19.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*

### ***b) Processo di adeguazione tra sviluppo economico e progresso sociale***

La preoccupazione di Giovanni XXIII e della dottrina sociale della Chiesa è quella di porre sempre al centro la dignità della persona e la salvaguardia del bene comune. Quindi anche qui viene sottolineato il fatto che «lo sviluppo economico si accompagni e si adegui al processo sociale e che tutte le categorie di cittadini abbiano a beneficiare degli incrementi produttivi»<sup>87</sup>. È compito dei poteri pubblici vigilare perché «gli squilibri economico-sociali non crescano, ma si attenuino quanto più è possibile»<sup>88</sup>. Paolo VI si rifarà a questa sottolineatura di Papa Roncalli e metterà in guardia dal fatto che «l'acquisizione di beni temporali può condurre alla cupidigia, al desiderio di avere sempre di più, alla tentazione di accrescere la propria potenza. L'avarizia delle persone, delle famiglie e delle nazioni può contagiare i meno abbienti come i più ricchi e suscitare negli uni e negli altri un materialismo soffocante»<sup>89</sup>. Giovanni XXIII non ha scrupolo di sottolineare che «la ricchezza economica di un popolo non è data soltanto dall'abbondanza complessiva dei beni, ma anche e più ancora dalla loro reale ed efficace redistribuzione secondo giustizia»<sup>90</sup>. Benedetto XVI richiamerà e farà proprio il concetto che per avere un vero sviluppo di una persona o di un popolo «non è sufficiente progredire solo da un punto di vista economico e tecnologico»<sup>91</sup>. Papa Roncalli qui in questa parte della *Mater et Magistra* lancia l'idea che, essendo il «successo» economico di un'azienda non solo frutto del capitale ma anche dell'opera intelligente e responsabile degli operai, «i lavoratori, nelle forme e nei gradi più convenienti, possano giungere alla proprietà delle intere imprese»<sup>92</sup>. Auspica Giovanni XXIII «di evitare che si costituiscano categorie privilegiate anche tra i lavoratori, di mantenere un'equa proporzione fra salari e premi e rendere accessibili beni e servizi al maggior numero di cittadini; eliminare o contenere gli squilibri tra i settori dell'agricoltura, dell'industria e dei servizi; realizzare l'equilibrio tra espansione economica e sviluppo dei servizi pubblici più essenziali; contemperare i miglioramenti nel tenore di vita della generazione presente con l'obiettivo di preparare un avvenire migliore alle generazioni future»<sup>93</sup>. In campo internazionale Papa Roncalli

<sup>87</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 60.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 18.

<sup>90</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 61.

<sup>91</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 23.

<sup>92</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 64.

<sup>93</sup> *Ibid.*, n. 66.

chiede di «evitare, quale esigenza del bene comune, forme di sleale concorrenza tra le economie dei diversi Paesi»<sup>94</sup>. Benedetto XVI completerà la preoccupazione di Giovanni XXIII affermando che «la corruzione e l'illegalità sono troppo presenti sia nel comportamento di soggetti economici dei Paesi ricchi, vecchi e nuovi, sia negli stessi Paesi poveri. A non rispettare i diritti umani dei lavoratori sono a volte grandi imprese transnazionali e anche gruppi di produzione locale»<sup>95</sup>.

### 3.4. Esigenze della giustizia nei confronti delle strutture produttive

In questa parte dell'enciclica Papa Giovanni XXIII sottolinea diversi aspetti, tra i quali quelli che il Concilio Vaticano II farà propri e cioè che l'attività produttiva non è solo da considerarsi per il lavoratore strumento del reddito del soggetto e della famiglia, ma ha anche una funzione antropologico-educativa quale è quella «di avere la possibilità che il lavoratore impegni la propria responsabilità e perfezioni il proprio essere»<sup>96</sup> superando e offrendo in tal modo una rivalutazione del lavoro umano, sia sotto l'aspetto della sua finalità oggettiva, sia sotto l'aspetto della dignità del soggetto di ogni lavoro, cioè la persona umana in quanto tale. Dice apertamente Papa Roncalli che un sistema economico, anche se la ricchezza prodotta venga distribuita secondo criteri di giustizia ed equità, ma le cui «strutture o il funzionamento o gli ambienti compromettano la persona umana [...] tale sistema economico è da ritenersi ingiusto»<sup>97</sup>. È dunque l'attenzione alla persona umana nella prospettiva di promozione e tutela della sua dignità in tutte le fasi dell'occupazione, non solamente a conclusione dell'itinerario lavorativo, che fa la differenza.

Per garantire ciò Giovanni XXIII, confermando la linea tracciata dai suoi predecessori ritiene importante e «legittima l'aspirazione dei lavoratori a partecipare attivamente alla vita delle imprese nelle quali sono inseriti e operano [...] sia nell'impresa privata sia in quella pubblica»<sup>98</sup>. Vi è poi una lettura importante di quello che il Magistero sociale della Chiesa vuole far passare su ciò che l'impresa deve essere quale struttura qualificante per tutti i componenti di essa e anche la ricaduta di responsabilità da parte di tutti. Si tratta della concezione umana dell'impresa, dove nessuno deve essere «passivo»<sup>99</sup>. Per creare un ambiente veramente umano Papa

<sup>94</sup> *Ibid.*, n. 67.

<sup>95</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 22.

<sup>96</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 69.

<sup>97</sup> *Ibid.*, n. 70.

<sup>98</sup> *Ibid.*, n. 78.

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*, nn. 79-80.

Roncalli chiede che vengano messi a disposizione dei lavoratori «maggiori margini di tempo per la loro istruzione e il loro aggiornamento, per la loro cultura e la loro formazione morale e religiosa»<sup>100</sup>. L'enciclica *Mater et Magistra*, prendendo atto dell' «ampio sviluppo a carattere internazionale del movimento dei lavoratori»<sup>101</sup>, chiede alle Associazioni professionali e movimenti sindacali di «ispirarsi ai principi della convivenza e del rispetto della libertà di coscienza»<sup>102</sup>. In tal modo il Magistero sociale della Chiesa riconferma l'importanza della partecipazione sindacale ed esclude la contrapposizione violenta nel far valere le istanze legittime dei lavoratori per l' «instaurazione nel mondo di un ordine economico-sociale informato a giustizia ed umanità»<sup>103</sup>. In questa parte dell'enciclica Giovanni XXIII desidera trattare dell'«impresa agricola a dimensioni familiari»<sup>104</sup>, lui proveniente da una famiglia contadina ha sperimentato la fatica e la precarietà dei lavoratori dei campi e vuol offrire uno stimolo «perché si sappia usare i progressi delle scienze e delle tecniche per adeguare le strutture in questo settore»<sup>105</sup>. È inoltre necessario che le persone impegnate nelle imprese artigiane e agricole «abbiano una buona formazione sotto l'aspetto sia tecnico che umano e siano professionalmente organizzate»<sup>106</sup>.

Dei lavoratori del mondo agricolo Giovanni XXIII parlò in diversi suoi discorsi e interventi e allocuzioni, come quella del 10 novembre 1959 ai partecipanti alla X sessione della Conferenza della FAO, dove afferma che: «Usciti Noi stessi da una famiglia rurale abbiamo visto con i Nostri occhi, negli anni della giovinezza, e non lo dimenticheremo mai, quali sono le fatiche e le pene di coloro che si dedicano al lavoro della terra. Contribuire ad alleggerire il loro fardello, a dare un po' di benessere a coloro che procurano il pane al resto degli uomini, che bella opera di misericordia, anche questa e quanto degna di incoraggiamento e di elogio»<sup>107</sup>. Molti altri sono gli interventi di Papa Roncalli a favore dei lavoratori dei campi<sup>108</sup>.

<sup>100</sup> *Ibid.*, n. 82; cfr. n. 83 e PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 40.

<sup>101</sup> *Ibid.*, n. 84.

<sup>102</sup> *Ibid.*, n. 89.

<sup>103</sup> *Ibid.*, n. 90.

<sup>104</sup> *Ibid.*, nn. 72-73.

<sup>105</sup> *Ibid.*, n. 74.

<sup>106</sup> *Ibid.*, n. 75.

<sup>107</sup> AAS (1959) LI, 865.

<sup>108</sup> *Messaggio del 30 dicembre 1959 al Congresso di Utrecht* (in AAS [1960] LII, 58); *Allocuzione del 3 maggio 1960 alla Conferenza delle Organizzazioni non governative per la "Campagna contro la fame"* (in AAS [1960] LII, 464); ecc.

### 3.5. La proprietà privata

La proprietà privata fu una tematica trattata dalla *Rerum Novarum* e sottolineata come «sommamente consona alla natura dell'uomo e alla pacifica convivenza sociale»<sup>109</sup>, ripresa poi dalla *Quadragesimo Anno* dove Pio XI ne fa una trattazione, sottolineando «l'indole individuale e sociale, i doveri inerenti alla proprietà, i poteri dello Stato sulla proprietà assieme ai redditi liberi e ai titoli della proprietà»<sup>110</sup>. Giovanni XXIII tenendo conto della mutazione economico-sociale sostiene che «la serenità che un tempo si fondava sulla proprietà di patrimoni sia pure modesti»<sup>111</sup> oggi è data ai cittadini «dalla loro appartenenza a sistemi assicurativi o di sicurezza sociale»<sup>112</sup> e si «nutre maggior fiducia sui redditi che hanno come fonte il lavoro o diritti fondati sul lavoro, che sui redditi che hanno come fonte il capitale o i diritti fondati sul capitale»<sup>113</sup>. Ciò ha fatto pensare a molti che il concetto di proprietà privata fosse indebolito o mutato. Papa Roncalli interviene con chiarezza sottolineando che «il diritto di proprietà privata sui beni anche produttivi ha valore permanente, appunto perché è diritto naturale fondato sulla proprietà ontologica e finalistica dei singoli esseri umani nei confronti della società»<sup>114</sup>. Lo Stato che non riconoscesse il diritto di proprietà privata sui beni anche produttivi «compromette e soffoca le fondamentali espressioni di libertà della persona e al tempo stesso dell'ordine sociale»<sup>115</sup>. Questo concetto, dice Giovanni XXIII, non basta che sia affermato, ma va anche diffuso tra tutte le classi sociali<sup>116</sup>. La comunità politica non solo non può non interessarsi a ciò, ma anzi dovrebbe «promuovere iniziative e svolgere una politica economico-sociale che incoraggi ed agevoli una più larga diffusione della proprietà privata di beni di consumo durevoli, dell'abitazione, del podere, delle attrezzature proprie dell'impresa artigiana agricolo-familiare, dei titoli azionari nelle medie e grandi aziende»<sup>117</sup>. Aggiunge Giovanni XXIII che «nell'epoca moderna c'è un progressivo estendersi della proprietà che ha come soggetto lo Stato ed altri Enti di diritto pubblico»<sup>118</sup>, in quanto

<sup>109</sup> LEONE XIII, Lett. Enc. *Rerum Novarum*, n. 8.

<sup>110</sup> PIO XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, nn. 44-52.

<sup>111</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 92.

<sup>112</sup> *Ibid.*, n. 92.

<sup>113</sup> *Ibid.*, n. 93.

<sup>114</sup> *Ibid.*, n. 96.

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*, n. 98.

<sup>116</sup> *Ibid.*, n. 100.

<sup>117</sup> *Ibid.*, n. 102.

<sup>118</sup> *Ibid.*, n. 104.

«la proprietà privata sui beni è intrinsecamente inerente alla funzione sociale»<sup>119</sup>, affinché si realizzi quella fraternità che viene ad attutire e a eliminare quelle disuguaglianze sociali che hanno le loro radici, come affermerà Giovanni Paolo II, nelle strutture di peccato, messe in guardia dal «Divino Maestro quando rivolge ai ricchi pressanti inviti perché convertano i loro beni materiali, dispensandoli ai bisognosi, in beni spirituali: beni che il ladro non ruba, né la tignola o la ruggine rodonano»<sup>120</sup>.

Paolo VI nella *Populorum Progressio* sottolineerà la posizione di Giovanni XXIII affermando che «nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno quando gli altri mancano del necessario»<sup>121</sup>.

#### 4. Terza parte: nuovi aspetti della questione sociale (n. 110-196)

Nella terza parte della *Mater et Magistra* Giovanni XXIII, dando uno sguardo all'evolversi delle situazioni storiche, focalizza come «le esigenze della giustizia e dell'equità non hanno attinenza soltanto con i rapporti tra lavoratori dipendenti e imprenditori o dirigenti, ma riguardano pure i rapporti tra differenti settori economici e tra zone economicamente meno sviluppate nell'interno delle singole Comunità politiche; e sul piano mondiale, i rapporti tra Paesi a diverso grado di sviluppo economico-sociale»<sup>122</sup>. Questi temi posti qui da Papa Roncalli, come problemi da affrontare per una reale esigenza di giustizia, saranno ripresi sia da Paolo VI nella *Octogesima Adveniens* circa il passaggio dal mondo agricolo a quello delle città da lui denominato «il fenomeno dell'urbanesimo»<sup>123</sup> e «l'ambiguità del progresso»<sup>124</sup>, l'alfabetizzazione<sup>125</sup> e la crescita demografica<sup>126</sup> auspicando un umanesimo planetario<sup>127</sup>; sia da Giovanni Paolo II nella *Laborem Exercens* circa il conflitto tra lavoro

<sup>119</sup> *Ibid.*, n. 106.

<sup>120</sup> *Ibid.*, n. 109.

<sup>121</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 23.

<sup>122</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 110.

<sup>123</sup> PAOLO VI, Lett. ap. *Octogesima adveniens*, n. 8.

<sup>124</sup> *Ibid.*, n. 41.

<sup>125</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 35.

<sup>126</sup> *Ibid.*, n. 37.

<sup>127</sup> *Ibid.*, n. 42.

e capitale<sup>128</sup>, la dignità del lavoro agricolo<sup>129</sup>, il lavoro e il problema dell'emigrazione<sup>130</sup>; sia da Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* quando tratta della globalizzazione<sup>131</sup> e del rapporto tra impresa ed etica<sup>132</sup> e della cooperazione allo sviluppo inteso come occasione di incontro culturale e umano<sup>133</sup>.

#### 4.1. Esigenza di giustizia in ordine ai rapporti tra i settori produttivi

Papa Roncalli apre questa terza parte dell'enciclica riflettendo sull'«esodo delle popolazioni agricolo-rurali verso agglomerati o centri urbani... mentre cresce la percentuale delle forze di lavoro impegnate nell'industria e nel settore dei servizi»<sup>134</sup>. Egli anche individua e indica alcune delle principali cause dell'abbandono del lavoro dei campi, quali: «l'ansia di evadere da un ambiente ritenuto chiuso e senza prospettiva; il desiderio di novità e di avventura...; l'attrattiva di fortune rapide; il miraggio di vivere in maggior libertà... ma riteniamo pure, scrive Giovanni XXIII, uno dei fattori dell'esodo (dal mondo rurale) è che questo settore è depresso»<sup>135</sup>. Rivolgendosi poi specialmente ai pubblici poteri per salvaguardare l'ambito agricolo così importante, non solo per l'alimentazione, suggerisce che siano sviluppati in modo conveniente i servizi essenziali «quali: la viabilità, i trasporti, le comunicazioni, l'acqua potabile, l'abitazione, l'assistenza sanitaria, l'istruzione di base e l'istruzione tecnico-professionale, condizioni idonee per la vita religiosa e i mezzi ricreativi»<sup>136</sup>, tutto questo è rivolto a tutelare e promuovere la dignità della vita dei singoli e delle famiglie e delle persone impegnate nel lavoro agricolo. Ma Giovanni XXIII dà anche delle indicazioni per realizzare quelle «innovazioni concernenti le tecniche produttive, le scelte delle colture e le strutture aziendali che il sistema economico, considerato nel suo insieme, permette o sollecita; e che siano realizzate, quanto più possibile, nelle debite proporzioni rispetto al settore industriale e dei servizi»<sup>137</sup>. Con queste attenzioni il settore agricolo-rurale viene tolto da una situazione di precariato e nello

<sup>128</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Laborem Exercens*, n. 11.

<sup>129</sup> *Ibid.*, n. 21.

<sup>130</sup> *Ibid.*, n. 23.

<sup>131</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 42.

<sup>132</sup> *Ibid.*, n. 46.

<sup>133</sup> *Ibid.*, n. 59.

<sup>134</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, nn. 111-112.

<sup>135</sup> *Ibid.*, n. 112.

<sup>136</sup> *Ibid.*, n. 115.

<sup>137</sup> *Ibid.*, n. 116.

stesso tempo diviene competitivo «alle esigenze del consumo, contribuendo alla stabilità del potere di acquisto della moneta, elemento positivo per l'ordinato sviluppo dell'intero sistema economico»<sup>138</sup>.

Papa Roncalli chiede ancora ai pubblici poteri, per favorire una equiparazione del settore del lavoro agricolo-rurale a quella industriale e dei servizi, di ripensare «il sistema tributario proporzionato alla capacità contributiva dei cittadini»<sup>139</sup> considerando che «il reddito agricolo *pro capite* è generalmente inferiore al reddito *pro capite* del settore industriale e di quello dei servizi... e che la politica sociale deve proporsi che il trattamento assicurativo fatto ai cittadini non presenti differenze rilevanti, qualunque sia il settore economico in cui operano e del cui reddito vivono»<sup>140</sup>. In questo ambito va anche attuata una reale ed efficace tutela dei prezzi che non sia a discapito del lavoratore agricolo e della collettività in quanto «i prodotti agricoli sono preordinati a soddisfare bisogni umani primari»<sup>141</sup>. È chiaro che qui i poteri pubblici devono varare interventi che non mortifichino economicamente il lavoro agricolo e sappiano contenere i costi dei generi di prima necessità, anche con una integrazione dei redditi agricoli<sup>142</sup>.

Papa Giovanni XXIII conoscendo bene, per esperienza diretta, la conduzione familiare di un'azienda agricola, la raccomanda e chiede ai poteri pubblici di fare in modo che questa possa essere messa in condizioni di trarre «un reddito sufficiente al decoroso tenore di vita della rispettiva famiglia»<sup>143</sup>. Per garantire questo Papa Roncalli fa presente che «i protagonisti dello sviluppo economico, del progresso sociale e della elevazione culturale degli ambienti agricolo-rurali devono essere gli stessi interessati e cioè i lavoratori della terra»<sup>144</sup>.

Chiede attenzione, Giovanni XXIII, a questo settore della società, perché è convinto che «nel lavoro agricolo la persona umana trova tutti gli incentivi per la sua affermazione, per il suo sviluppo, per il suo arricchimento, per la sua espansione anche sul piano dei valori dello spirito. È quindi un lavoro che va concepito e vissuto come una vocazione e come una missione»<sup>145</sup>.

<sup>138</sup> *Ibid.*, n. 117.

<sup>139</sup> *Ibid.*, n. 120.

<sup>140</sup> *Ibid.*, n. 122.

<sup>141</sup> *Ibid.*, n. 126.

<sup>142</sup> Cfr. *ibid.*, n. 127.

<sup>143</sup> *Ibid.*, n. 129.

<sup>144</sup> *Ibid.*, n. 130.

<sup>145</sup> *Ibid.*, n. 135.

#### 4.2. Azione di riequilibrio e di propulsione nelle zone in via di sviluppo

Sottolineata la dignità di chi si impegna nel lavoro agricolo l'enciclica *Mater et Magistra* si sofferma sul problema di un riequilibrio tra zone economicamente più sviluppate e zone meno sviluppate e interpella i pubblici poteri a svolgere «un'appropriate politica economico sociale attinente soprattutto all'offerta di lavoro e agli spostamenti delle popolazioni, ai salari, all'imposizione tributaria, al credito, agli investimenti, con speciale riguardo alle industrie di natura propulsiva: politica idonea a promuovere l'assorbimento e l'impegno redditizio delle forze di lavoro, a stimolare l'iniziativa imprenditoriale, a sfruttare le risorse del luogo»<sup>146</sup>. Il tutto, sottolinea Papa Roncalli «deve trarre sempre la sua giustificazione in motivi di bene comune»<sup>147</sup>, anche l'iniziativa privata, non solo i pubblici poteri, «deve portare il suo contributo a comporre l'equilibrio economico sociale tra le differenti zone di un Paese»<sup>148</sup> ed anche a livello mondiale è doveroso far sì che dove scarseggiano le persone in vasti territori che potrebbero essere coltivati e in altre zone dove abbonda la popolazione e scarseggiano i terreni coltivabili, «la solidarietà umana e la fraternità cristiana domandano che tra i popoli si instaurino rapporti di collaborazione attiva e multiforme»<sup>149</sup>.

In questo passaggio della *Mater et Magistra* vi sono le premesse per quanto Paolo VI farà suo appello e monito ai pubblici poteri degli Stati e alla Comunità internazionale, quando ricorda che «non è lecito usare... due pesi e due misure. (Ovvero) ciò che vale nell'ambito di un'economia nazionale, ciò che è ammesso tra Paesi sviluppati, vale altresì nelle relazioni commerciali tra Paesi ricchi e Paesi poveri»<sup>150</sup>. Benedetto XVI riprende l'argomento di Giovanni XXIII affermando che «il tema dello sviluppo è oggi fortemente collegato anche ai doveri che nascono dal rapporto dell'uomo con l'ambiente naturale»<sup>151</sup>.

#### 4.3. Esigenze di giustizia nei rapporti tra Paesi a sviluppo economico di grado diverso

Già negli anni sessanta si pone il problema dei rapporti tra le Comunità politiche

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, n. 136.

<sup>147</sup> *Ibid.*, n. 137.

<sup>148</sup> *Ibid.*, n. 138.

<sup>149</sup> *Ibid.*, n. 141.

<sup>150</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 61.

<sup>151</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 48.

economicamente sviluppate e quelle in via di sviluppo: «le prime ad elevato tenore di vita, le seconde in condizioni di disagio o di grande disagio»<sup>152</sup>. Tale divario sarà stigmatizzato anche da Paolo VI<sup>153</sup> e dal Concilio Vaticano II<sup>154</sup>. Sia Giovanni XXIII che il suo successore ricordano all'umanità intera il dovere della solidarietà, fondato su quella fraternità che è alla base della comune appartenenza all'unica famiglia umana<sup>155</sup> che richiede, come afferma Benedetto XVI, «l'urgente necessità morale di una rinnovata solidarietà, specialmente nei rapporti tra i Paesi in via di sviluppo e i Paesi altamente industrializzati»<sup>156</sup>. Già Papa Roncalli in virtù di quella sua «paternità universale»<sup>157</sup> e non altro, tocca alcuni atteggiamenti da non trascurare da parte dei Paesi nei quali si producono beni di consumo e soprattutto prodotti agricoli in eccedenza e chiede di «non distruggere o sciupare beni che sono indispensabili ad esseri umani per sopravvivere... per non avere ripercussioni economicamente negative... Ciò lede la giustizia e l'umanità»<sup>158</sup>.

Sottolineata e messa a cuore questa solidarietà per mezzo di «aiuti di eccedenza», Papa Giovanni chiede alla Comunità internazionale di voler rimuovere le cause dell'indigenza di molti Paesi e tra le tante egli individua «la primitività o arretratezze dei sistemi economici»<sup>159</sup>. L'enciclica riconosce che in campo internazionale si è attenti a ciò<sup>160</sup>, ma Papa Roncalli chiede degli impegni più ampi di quelli esistenti e ciò non solo per una doverosa solidarietà, ma – egli afferma – perché: «produrre di più e meglio risponde ad un'esigenza di ragione»<sup>161</sup>. È anche un dovere rispettare le caratteristiche delle singole 'Comunità in fase di sviluppo economico', sia per le risorse e le caratteristiche specifiche del proprio ambiente naturale sia per le loro tradizioni spesso ricche di valori umani<sup>162</sup> e non cedere, da parte delle Comunità politiche economicamente sviluppate, alla «tentazione di incidere sulla situazione

<sup>152</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 143.

<sup>153</sup> Cfr. PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 48.

<sup>154</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 86, par. 3.

<sup>155</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 144 ; PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, n. 66.

<sup>156</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 49.

<sup>157</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 145.

<sup>158</sup> *Ibid.*, nn. 148-149.

<sup>159</sup> *Ibid.*, n. 150.

<sup>160</sup> *Ibid.*, n. 152.

<sup>161</sup> *Ibid.*, n. 155.

<sup>162</sup> *Ibid.*, n. 156.

politica della Comunità in fase di sviluppo economico allo scopo di attuare piani di predominio»<sup>163</sup>. Papa Roncalli in questa sua enciclica presenta una solidarietà disinteressata che non umilia con dipendenza ideologica i popoli in via di sviluppo, tutelandoli da egemonie politiche. Siamo nel tempo della contrapposizione dei due blocchi entrambi in cerca di egemonia. Questo richiamo, oltre ad essere necessario, costituisce una voce qualificata per la libertà dei popoli e per realmente «contribuire alla formazione di una Comunità mondiale nella quale tutti i membri siano soggetti consapevoli dei propri doveri e dei propri diritti, operanti in rapporti di uguaglianza all'attenzione del bene comune universale»<sup>164</sup>. Papa Giovanni XXIII mentre si preoccupa per un adeguato sviluppo economico di tutti i Popoli del pianeta Terra constata «con amarezza che nei Paesi economicamente sviluppati... si è attenuata o spenta o capovolta la coscienza della gerarchia dei valori... Ciò costituisce – egli afferma – una insidia dissolutrice tra le più deleterie nell'opera che i popoli economicamente sviluppati prestano ai popoli in fase di sviluppo economico... Attentare a quella coscienza è essenzialmente immorale»<sup>165</sup>.

La Chiesa, che è presente ed è parte viva di ogni popolo<sup>166</sup>, deve continuare a promuovere lo sviluppo della persona in ogni settore ed in ogni parte del mondo<sup>167</sup>, affinché la carità solidale divenga sviluppo e, come dice Benedetto XVI, non si ispiri «alle ideologie del miglioramento del mondo, ma si faccia guidare dalla fede che nell'amore diventa operante»<sup>168</sup>.

#### 4.4. Incremento demografico e sviluppo economico

In questa parte della sua enciclica Giovanni XXIII parte recependo la preoccupazione circa il rapporto tra l'incremento demografico e lo sviluppo economico. Vi sono alcuni che sostengono, secondo calcoli statistici, che «la famiglia umana in pochi decenni attingerà cifre assai elevate, mentre lo sviluppo economico procederà con ritmo meno accelerato»<sup>169</sup>. E si sottolinea inoltre che «cresce notevolmente l'ecce- denza dei nati sui morti, mentre non aumenta in proporzione l'efficienza produttiva

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, n. 158.

<sup>164</sup> *Ibid.*, n. 161.

<sup>165</sup> *Ibid.*, nn. 163-164.

<sup>166</sup> Cfr. *ibid.*, n. 165.

<sup>167</sup> Cfr. *ibid.*, n. 170.

<sup>168</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Deus Caritas est*, n. 33.

<sup>169</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 173.

dei rispettivi sistemi economici»<sup>170</sup>. Papa Roncalli, riportate queste considerazioni, fa la sua sapiente osservazione: «a dire il vero considerato su piano mondiale, il rapporto tra incremento demografico da una parte e sviluppo economico e disponibilità di mezzi di sussistenza dall'altra, non sembra, almeno per ora e in un avvenire prossimo, creare gravi difficoltà»<sup>171</sup>. Trattandosi di un problema di particolare attenzione per la sua ricaduta etica e sociale, Giovanni XXIII costituirà nel marzo del 1963 un'apposita commissione di studiosi di cui si avvarrà anche Paolo VI sia per la *Populorum Progressio* che per l'*Humanae Vitae*<sup>172</sup>. Papa Roncalli nella *Mater et Magistra* circa il problema demografico si colloca nel solco della fedeltà alla Tradizione della dottrina della Chiesa senza però misconoscere le difficoltà che il problema pone nelle aree del mondo in cui la «deficiente organizzazione economico-sociale non offre quei mezzi di vita proporzionati ad un adeguato incremento demografico»<sup>173</sup>. Egli è molto esplicito: questo problema o difficoltà non può essere risolto «facendo ricorso a metodi e a mezzi che sono indegni dell'uomo e che trovano la loro spiegazione in una concezione prettamente materialistica dell'uomo stesso e della sua vita»<sup>174</sup>. Paolo VI espleterà in modo chiaro quali sono questi “metodi e mezzi indegni dell'uomo” assolutamente da escludere: «l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato, e soprattutto l'aborto diretto... la sterilizzazione diretta, sia perpetua che temporanea, tanto dell'uomo che della donna»<sup>175</sup>. Indicherà inoltre i mezzi terapeutici leciti per curare le malattie dell'organismo, anche se ne risultasse un impedimento, pur previsto, alla procreazione, purché tale impedimento non sia... direttamente voluto»<sup>176</sup>. Papa Montini metterà inoltre in guardia dalle gravi conseguenze dei metodi di regolazione artificiale della natalità<sup>177</sup>, dopo aver “canonizzato” il ricorso ai periodi infecundi<sup>178</sup>. Giovanni XXIII parlando della trasmissione della vita umana vede la sua legittimità nella «famiglia fondata sul matrimonio uno e indissolubile, elevato per i cristiani alla dignità di Sacramento. La trasmissione della vita umana è affidata

<sup>170</sup> *Ibid.*, n. 174.

<sup>171</sup> *Ibid.*, n. 175.

<sup>172</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Humanae Vitae*, nn. 5-6.

<sup>173</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 177.

<sup>174</sup> *Ibid.*, n. 178.

<sup>175</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Humanae Vitae*, n. 14.

<sup>176</sup> *Ibid.*, n. 15.

<sup>177</sup> *Ibid.*, n. 17.

<sup>178</sup> *Ibid.*, n. 16.

dalla natura ad un atto personale e cosciente»<sup>179</sup>. Da qui Paolo VI trae «la dottrina della paternità responsabile, che implica che i coniugi riconoscano i propri doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società in una giusta gerarchia di valori»<sup>180</sup>. A questa responsabilità e a quella di considerare la sacralità della vita umana<sup>181</sup> bisogna educare le nuove generazioni e la Chiesa deve farsi carico di ciò, in quanto «nessuna istituzione dispone di risorse efficaci quanto Essa»<sup>182</sup>.

Benedetto XVI si colloca su questa scia e non ha tentennamenti nell'affermare che «l'apertura alla vita è al centro del vero sviluppo. (Infatti) quando una società si avvia verso la negazione e la soppressione della vita, finisce per non trovare più le motivazioni e le energie necessarie per adoperarsi al vero servizio dell'uomo»<sup>183</sup>.

#### 4.5. Collaborazione sul piano mondiale

Giovanni XXIII, dando uno sguardo alle Comunità politiche del mondo, nota che i vari Stati e i vari popoli sono sempre più orientati ad affrontare le varie «problematiche umane di carattere scientifico, tecnico, economico, sociale, politico, culturale a livello sopranazionale o mondiale»<sup>184</sup>. Ciò dovrebbe rafforzare una collaborazione vantaggiosa per tutti, contribuendo così a quella fraternità umana sottolineata proprio dalla dottrina sociale e tanto vantaggiosa per un clima di vera equità e pace tra i popoli. Non sempre lo sforzo dei pubblici poteri e delle persone di buona volontà che ritengono urgente e doverosa l'intesa e la collaborazione tra i popoli trova terreno favorevole. «La causa di questa impotenza non è da ricercarsi in ragioni scientifiche, tecniche, economiche ma nell'assenza reciproca di fiducia»<sup>185</sup>. Questo atteggiamento di sfiducia, dove ognuno teme che l'altro possa nutrire propositi di sopraffazione, genera quell'atteggiamento di difesa che porta gli Stati ad armarsi «più che per aggredire, così si dichiara, per dissuadere l'ipotetico aggressore da ogni effettiva aggressione»<sup>186</sup>. Questa «reciproca sfiducia» fa sì che vengano profuse «immense energie umane e mezzi giganteschi a scopi non costruttivi»<sup>187</sup>. Tutto ciò prima o poi

<sup>179</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 180

<sup>180</sup> PAOLO VI, Lett. Enc. *Humanae Vitae*, n. 10.

<sup>181</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 181.

<sup>182</sup> *Ibid.*, n. 182.

<sup>183</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 28.

<sup>184</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 186.

<sup>185</sup> *Ibid.*, n. 188.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, n. 189.

può portare al più grave dei mali che è la conflittualità armata, cioè la guerra, venendo così a disprezzare e sovvertire «l'ordine morale: ordine trascendente universale, assoluto, uguale e valevole per tutti»<sup>188</sup>, fonte della reciproca fiducia tra gli uomini e gli Stati<sup>189</sup>.

Fraternità e fiducia tra le persone e i popoli, ed esigenza della giustizia, potranno veramente realizzarsi se «l'ordine morale si regge in Dio: scisso da Dio si disintegra. L'uomo infatti non è solo un organismo materiale ma è anche spirito dotato di pensiero e libertà. Esige quindi un ordine etico-religioso»<sup>190</sup> nei rapporti tra i singoli e le comunità nazionali.

Papa Giovanni interloquisce virtualmente con ogni persona di buona volontà, affinché voglia concretamente considerare la necessità dei rapporti internazionali, in vista di un clima di giustizia e di vero sviluppo integrale delle persone e dei popoli, rispettando l'ordine morale. Per poter far ciò non si può prescindere da «Dio, principio e fine del mondo»<sup>191</sup>. Dio è, che si voglia o no, il fondamento dell'ordine morale. In una società che abdica Dio è seriamente in pericolo l'ordine morale e quindi la persona stessa nella sua dignità è a rischio. «Si è affermato – dice Papa Roncalli – che nell'era dei trionfi della scienza e della tecnica, gli uomini possono costruire la loro civiltà prescindendo da Dio. La verità invece è che gli stessi progressi scientifici pongono problemi umani a dimensione mondiale, che si possono risolvere solo nella luce di una sincera e operosa fede in Dio»<sup>192</sup>. I valori spirituali sono più che mai necessari in una società altamente tecnologizzata per aiutare a vincere la tentazione di usare i risultati della ricerca scientifica, non per finalità di distruzione bensì di promozione di una società degna dell'uomo<sup>193</sup>. Il desiderio di Papa Giovanni XXIII qui è quello che tra i popoli vi sia una leale collaborazione per uno sviluppo integrale della persona in ogni latitudine della Terra, ottemperando così allo sviluppo economico sociale senza mortificare i valori spirituali propri di ogni persona, popolo e cultura. Vi è qui adombrato anche il diritto inalienabile alla libertà religiosa, che il Concilio Vaticano II proclamerà in un suo documento<sup>194</sup>.

<sup>188</sup> *Ibid.*, n. 190.

<sup>189</sup> Cfr. *ibid.*, n. 193.

<sup>190</sup> *Ibid.*, n. 193.

<sup>191</sup> *Ibid.*, n. 194.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Cfr. *ibid.*, n. 195.

<sup>194</sup> CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*.

## 5. Quarta parte: ricomposizione dei rapporti della convivenza nella verità, nella giustizia e nell'amore (nn. 197-242)

In questa parte dell'Enciclica Giovanni XXIII apre con l'indicare come le varie ideologie dell'epoca moderna «considerano dell'uomo soltanto alcuni aspetti e, spesso, i meno profondi... non tenendo conto delle inevitabili imperfezioni umane come le malattie e le sofferenze... e ritenendo l'esigenza religiosa dello spirito umano come espressione del sentimento o della fantasia»<sup>195</sup> mortificando così una formazione integrale della persona umana che senza una consapevole apertura al trascendente è incompleta nel suo bagaglio costitutivo-relazionante. Già il grande sant' Agostino ebbe a scrivere: «Ci hai fatti per Te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te»<sup>196</sup>.

Con questo “cappello”, Papa Roncalli desidera offrire una riflessione seria a tutti coloro che vorrebbero porsi a risolvere i problemi del mondo operaio, dello sviluppo tra i popoli, della giustizia tra i gruppi sociali con un orizzontalismo che escludendo il richiamo a Dio ed alla religiosità dà adito a conflittualità spesso violente e mortificanti nei confronti di una vera fraternità tra i popoli. Non esita a dire Giovanni XXIII che «l'uomo staccato da Dio diventa disumano con se stesso e con i suoi simili, perché l'ordinato rapporto di convivenza presuppone l'ordinato rapporto di coscienza personale con Dio, fonte di verità, di giustizia e di amore»<sup>197</sup>.

Il secolo XX con i suoi *ismi* che hanno insanguinato non solo l'Europa, è un chiaro monito a edificare il vivere sociale nazionale e internazionale su quella dignità delle persone che ha le sue radici in Dio. Giustamente dirà Benedetto XVI: «lo Stato non può imporre la religione, ma deve garantire la sua libertà e la pace tra gli aderenti alle diverse religioni»<sup>198</sup>. La Chiesa, dal canto suo non ha il compito di realizzare una società giusta, questa deve essere realizzata dalla politica. Tuttavia l'adoperarsi per la giustizia... la interessa profondamente<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, nn. 198-199.

<sup>196</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1.

<sup>197</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 200.

<sup>198</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Deus Caritas est*, n. 28 a.

<sup>199</sup> *Ibid.*, n. 28 b.

### 5.1. Attualità della Dottrina Sociale della Chiesa

Giovanni XXIII, sollecitato a non lasciar passare inosservato l'anniversario della *Rerum Novarum*, dona alla Chiesa tutta la *Mater et Magistra*, dove mette al centro l'obiettivo principe che deve stare a cuore a coloro che sono preposti al bene comune: la dignità della persona umana. Questo, Papa Roncalli lo ha focalizzato nella sua costante attenzione e studio della dottrina sociale cristiana da Lui più volte richiamata nei suoi insegnamenti sia da Patriarca di Venezia che da Sommo Pontefice. Egli nella *Mater et Magistra* dice al mondo che «il Magistero della Chiesa ha enucleato, con la collaborazione dei sacerdoti e laici illuminati... una dottrina sociale che indica con chiarezza le vie sicure per ricomporre i rapporti della convivenza secondo criteri universali rispondenti alla natura e agli ambiti diversi dell'ordine temporale»<sup>200</sup>. Papa Giovanni XXIII chiede che questa dottrina sia conosciuta e «tradotta nelle realtà sociali in quelle forme e in quei gradi che le varie situazioni acconsentono o reclamano»<sup>201</sup>. Egli per primo nel suo magistero mise a cuore ed indicò l'importanza di richiamarsi ai principi cardine della dottrina sociale della Chiesa. Mi limiterò a citare qualche suo richiamo.

Il 14 dicembre 1955 nella Notificazione Natalizia dell'Episcopato triveneto da Lui redatta leggiamo: «È superfluo ripetervi che la Chiesa non solo è per la pace; ma ha la missione di indicarne le vie: la Chiesa negli insegnamenti dei suoi Papi più recenti... è depositaria di una dottrina chiara, precisa, luminosa e confortatrice per risolvere il bruciante problema dell'ordine sociale»<sup>202</sup>.

Il 4 maggio 1956 in un discorso al Congresso Eucaristico Nazionale di Lecce sul tema «La S. Eucarestia e la vita sociale» sottolinea che: «in materia di applicazione dei buoni principi di vera e doverosa giustizia sociale convenga restare ai giusti principi di scienza sociale cristiana che ci vennero insegnati, e su cui il magistero apostolico ritorna sovente con tanta chiarezza di concetti»<sup>203</sup>. Agli inizi del suo pontificato e precisamente il 26 novembre 1958 rivolgendosi ai pellegrini di Barcellona, dopo essersi rallegrato per l'opera «Viviendas dal Congresso» destinata a manifestare le preoccupazioni sociali della Chiesa, dichiara: «conosciamo le realizzazioni fatte in questo senso e ci è noto l'impegno con cui i Prelati, Clero e fedeli si sforzano di fronteggiare le necessità di coloro che soffrono, perché si estenda sempre più lo spirito sociale secondo gli insegnamenti pontifici»<sup>204</sup>.

<sup>200</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 204.

<sup>201</sup> *Ibid.*, n. 205.

<sup>202</sup> *Scritti e discorsi del card. Angelo Giuseppe Roncalli*, vol. II, Roma 1959, 265-266.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 410.

<sup>204</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorsi*, I ed., Siena 1959, I, 81.

Nell'enciclica programmatica *Ad Petri Cathedram*, Giovanni XXIII sottolinea che «coloro i quali si assumono il compito di difendere i diritti dei meno abbienti, possiedono già nella dottrina sociale della Chiesa norme sicure e ben definite, che se verranno messe in pratica in maniera debita e legittima offriranno il mezzo per raggiungere una giusta soluzione di tutti i problemi»<sup>205</sup>.

Nel messaggio dell'8 dicembre 1959 per il Convegno di "Pax romana" tenuto a Manila, Egli raccomanda lo studio e la diffusione della dottrina sociale della Chiesa affermando che «Essa possiede gli elementi che permettono di risolvere, nel rispetto della persona umana, i problemi sociali economici così frequentemente dibattuti»<sup>206</sup>.

Il 14 novembre 1960 nel discorso tenuto nella Basilica di San Pietro alle Commissioni preparatorie al Concilio Vaticano II afferma di attendersi dalla prossima assise conciliare «un grande contributo alla riaffermazione di quei principi di ordinamento cristiano, su cui si ispirano e si reggono anche gli sviluppi della vita civile, economica, politica e sociale..., ordine sociale tutto preso dalla preoccupazione del perfetto congiungimento dei rapporti fra cielo e terra; fra vita presente incerta e pericolosa, e vita futura eterna e felicissima nella proporzione della nostra corrispondenza di uomini e di cristiani ai doni della Grazia del Signore»<sup>207</sup>.

Il 26 febbraio 1961, solamente qualche mese prima dell'enciclica *Mater et Magistra*, nell'udienza concessa ai Dirigenti e alle Maestranze degli Stabilimenti di Recoaro Terme (Vicenza), Papa Giovanni XXIII faceva notare che «il lavoratore trova nel Magistero della Chiesa la più forte e provvidente tutela della sua dignità, dei suoi interessi, dei suoi diritti, e non è secondo a nessuno nel progresso in campo sociale: anzi il possesso della verità e della giustizia, che è solo valida quando è fondata su Dio Creatore e Giudice, gli dà una grandezza ed una superiorità, che non teme confronti. Siatene sempre convinti, e collaborate all'affermazione sempre più vasta e conquistante della dottrina sociale cristiana»<sup>208</sup>.

Da questi brevi accenni risulta evidente quanto la dottrina sociale della Chiesa stesse a cuore a Papa Roncalli che fosse auspicata, conosciuta, studiata, realizzata da tutti quei cristiani impegnati nel campo sociale, politico, sindacale, operaio ed agricolo. Il motivo è molto semplice nel pensiero anche di Giovanni XXIII: per-

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, III, 205.

<sup>206</sup> *Ibid.*, II ed., Siena 1960, 848.

<sup>207</sup> *Ibid.*, IV ed., Siena 1960, 49.

<sup>208</sup> *Ibid.*, I ed., Siena 1961, 120.

ché «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita»<sup>209</sup>.

## 5.2. Iniziare, educare ed applicare la Dottrina Sociale

L'auspicio di Papa Roncalli è quello che la dottrina sociale cristiana sia insegnata « con corsi ordinari e in forma sistematica in tutti i Seminari e le scuole cattoliche di ogni ordine e grado. Venga inoltre inserita nei programmi di istruzione religiosa delle parrocchie e delle associazioni dell'apostolato dei laici»<sup>210</sup>, «siano proprio i laici ad apprendere nel contesto di una educazione sociale»<sup>211</sup>, per poi «svolgere le loro attività alla sua luce»<sup>212</sup>. È dunque compito dei Pastori fare in modo che i fedeli laici siano iniziati e sensibilizzati ad apprendere i criteri fondanti della dottrina sociale nel contesto di una educazione cristiana integrale facendo sì che nei «fedeli nasca e si invigorisca la coscienza del dovere di svolgere cristianamente anche le attività a contenuto economico e sociale»<sup>213</sup>. Questo messaggio di Giovanni XXIII è più che mai attuale oggi nel XXI secolo dove la crisi educativa e dei valori si fa pesantemente sentire, diviene dunque un impegno maggiore per i Pastori e la stessa Comunità cristiana nel farsi carico di un inserimento, attraverso i singoli fedeli o le associazioni e i movimenti perché si passi dalla teoria alla pratica della dottrina sociale cristiana superando «l'egoismo profondamente radicato negli esseri umani e il materialismo di cui è impregnata la società moderna»<sup>214</sup>. Solo in tal modo, dice Giovanni XXIII, è possibile «individuare con chiarezza e precisione le esigenze obiettive della giustizia nei casi concreti»<sup>215</sup>.

Un ruolo importante e specifico in tal senso «spetta alle associazioni e alle organizzazioni di apostolato dei laici, specialmente a quelle che si propongono come obiettivo la vivificazione cristiana dell'uno e dell'altro settore dell'ordine temporale»<sup>216</sup>. Il Concilio Vaticano II ed il magistero di Paolo VI riprenderanno questa specificità del fedele cristiano laico che, proprio in virtù del battesimo deve essere sale

<sup>209</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 206.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, n. 207.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*, n. 210.

<sup>214</sup> *Ibid.*, n. 211.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, n. 214.

e luce nel e del mondo per saper orientare le realtà temporali a Dio. La *Mater et Magistra* qui diviene l'importante lettura grata per la formazione offerta al laicato dall'impegno della Chiesa nei primi decenni del XX secolo e apre alla prospettiva del laicato impegnato che il Concilio Vaticano II e la sua sana recezione nella Chiesa tutta ha offerto circa la identità, la dignità, la missione del fedele – cristiano – laico nella Chiesa e nel mondo. Con lungimiranza Giovanni XXIII che desidera l'unità nella Chiesa e della Chiesa, ma che non orienta certo ad una uniformità dell'impegno cristiano fa conoscere le difficoltà per chi si adopera a testimoniare e promuovere la realizzazione in concreto dei principi della dottrina sociale cristiana ed esorta i cattolici impegnati a non chiudersi in se stessi bensì a «trovarsi in frequenti rapporti con altri che non hanno la stessa visione della vita. In tali rapporti i nostri figli siano vigilanti per essere sempre coerenti con se stessi, per non venire mai a compromessi riguardo alla religione e alla morale; ma nello stesso tempo siano e si mostrino animati da spirito di comprensione, disinteressati e disposti a collaborare lealmente nell'attuazione di oggetti che siano di loro natura buoni o almeno ridicibili al bene. È ovvio però che quando la gerarchia ecclesiastica si è pronunciata, i cattolici sono tenuti a conformarsi alle sue direttive»<sup>217</sup>. Qui troviamo le radici di quel dialogo con il mondo contemporaneo non solo in campo sociale, economico ma anche culturale e religioso indicato alla Chiesa da Paolo VI nell'*Ecclesiam Suam*, dal Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*. Se il magistero ha preso coscienza di questo ascolto del mondo e dell'impegno come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella *Christifideles laici*, di guardarlo come la vigna nella quale il cristiano è inviato, Giovanni XXIII aveva già esortato «i nostri dilette figli non soltanto ad essere professionalmente competenti... ma è indispensabile che si muovano nell'ambito dei principi e delle direttive della dottrina sociale, in atteggiamento di sincera fiducia e sempre in rapporto di filiale obbedienza all'Autorità ecclesiastica... se nello svolgimento delle attività temporali non si seguono i principi e le direttive della dottrina sociale cristiana, non solo si viene meno ad un dovere... ma si può giungere al punto di gettare il discredito su quella stessa dottrina»<sup>218</sup>. Papa Roncalli in questa parte della *Mater et Magistra* metteva all'erta da una presenza di cristiani nella realtà politica, sociale ed economica slegati da una fondamentale e reale fedeltà al pensiero della Chiesa nell'affrontare le complesse problematiche sociali liberi da dipendenze ideologiche quasi assuefacendosi ad esse senza così poter offrire un reale confronto ed annuncio dell'antropologia cristiana. Questo fu uno dei problemi del post-concilio in molte situazioni sociali, cul-

<sup>217</sup> *Ibid.*, n. 220.

<sup>218</sup> *Ibid.*, n. 222.

turali, economiche e politiche. Si è abdicato ad essere lievito per uno «sviluppo che comprende una crescita spirituale oltre che materiale»<sup>219</sup>, in quanto – come afferma Benedetto XVI – «la persona umana è un'unità di anima e corpo... si sviluppa quando cresce nello spirito... lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato. L'alienazione sociale e psicologica... rimandano a cause di ordine spirituale»<sup>220</sup>. Troppo spesso anche i cristiani impegnati nello sviluppo si sono fermati a fare progredire il vivere dell'uomo non testimoniando a pari grado quell'armonia tra ciò che è materiale e le profonde e doverose esigenze spirituali dei singoli e delle categorie. In questo modo non si è data voce non solo alla dottrina sociale cristiana ma ai veri e urgenti bisogni di una formazione e realizzazione integrale dell'uomo che in Dio trova piena realizzazione identitativa.

Non si può pensare all'emancipazione di una società o della persona prescindendo, o peggio, andando contro a quella coscienza della gerarchia dei valori<sup>221</sup>, indicata da Benedetto XVI come valori non negoziabili, sia nella politica che nella ricerca scientifica. Tra questi valori Giovanni XXIII quale «tutela della dignità dell'uomo come creatura dotata di un'anima fatta ad immagine di Dio... reclama (con) la Chiesa l'osservanza esatta del terzo precetto del Decalogo: Ricordati di santificare le feste. È un diritto di Dio esigere dall'uomo che dedichi al culto un giorno la settimana in cui lo spirito... possa elevarsi... ma è anche... bisogno dell'uomo fare una pausa nell'applicazione del corpo al duro lavoro quotidiano, a ristoro delle membra stanche, a onesto svago dei sensi a vantaggio dell'unità domestica... Religione, morale e igiene convergono verso la legge del riposo periodico che la Chiesa traduce nella santificazione della domenica»<sup>222</sup>.

Il laicato cattolico oggi più che mai per poter essere “buon samaritano” del mondo nello stile di Cristo – dice Papa Roncalli – deve rinnovare ed accentrare il suo impegno nella storia in quanto «la Chiesa oggi si trova di fronte al compito immane di portare un accento umano e cristiano alla società moderna»<sup>223</sup>. Ciò sarà compito soprattutto del laico<sup>224</sup> e di tutti i membri della Chiesa corpo mistico di Cristo ad essere profondamente consapevoli di tanta dignità e grandezza per il fatto che sono

<sup>219</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 14.

<sup>220</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, n. 76.

<sup>221</sup> GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et Magistra*, n. 226.

<sup>222</sup> *Ibid.*, nn. 228-230.

<sup>223</sup> *Ibid.*, n. 233.

<sup>224</sup> *Ibid.*, n. 232.

inseriti nel Cristo come tralci nella vite: *Ego sum vitis, vos palmites* (Gv 15,5) e che sono chiamati a vivere perciò la sua stessa vita. Per cui quando si svolgono le proprie attività, anche se di natura temporali, in unione con Gesù Divino Redentore, ogni lavoro diviene una continuazione del Suo lavoro, penetrato di virtù redentiva... diviene cioè un lavoro con il quale, mentre si realizza il proprio perfezionamento soprannaturale, si contribuisce ad estendere e a diffondere sugli altri i frutti della Redenzione, e si lievita del fermento evangelico la civiltà in cui si vive e si opera»<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, n. 237.

# «La mano visibile del diritto»<sup>1</sup>. La *Rerum novarum* e il liberalismo

## Riflessioni in occasione del 120° della prima enciclica sociale

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

### 1. Uno sguardo sorprendente sull'inizio della Dottrina sociale della Chiesa

Per Wilhelm Röpke, esponente di spicco della scuola ordolibérale di Friburgo ed uno dei padri dell'economia sociale di mercato, il nucleo del messaggio sociale del cristianesimo è la "libertà", a condizione di non confondere un "liberalismo" cosciente delle sue radici morali e religiose con il "libertinismo": «Il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità»<sup>2</sup>. Anche se dal suo punto di vista di teorico protestante, Röpke ha trovato un'importante conferma di questa tesi, che elaborò soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, nelle encicliche *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*, ma anche nella *Mater et magistra* di cui ha scritto un commento notevole<sup>3</sup>. In quest'ultimo ribadisce la sua interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa come una delle più coerenti difese della libertà, rammaricandosi però del fatto che la condanna del socialismo risultasse meno marcata nella *Mater et magistra* rispetto

1 E.-J. MESTMÄCKER, *Die sichtbare Hand des Rechts. Über das Verhältnis von Rechtsordnung und Wirtschaftssystem*, Baden-Baden 1978.

2 W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 113.

3 W. RÖPKE, *L'enciclica Mater et Magistra*, in Id., *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a c. di C. Lottieri, Soveria Mannelli 2006, 87-107.

alle due encicliche sociali precedenti<sup>4</sup>. E così Röpke si orienta soprattutto a Leone XIII e a Pio XI come conferma autorevole dell'indispensabilità di una solida base morale e religiosa per l'ordinamento liberale. Dalla morale cristiana sgorgherebbero quei valori liberali della persona contro ogni ingerenza dello Stato il quale, altrimenti, con ogni sua mossa non farebbe altro che ledere la dignità della persona<sup>5</sup>. In questo senso, la Dottrina sociale della Chiesa sarebbe nata, sin dall'inizio, come autentica difesa della persona e della sua libertà. Senonché per chi conosce anche solo minimamente la stessa Dottrina sociale, il fatto che il neoliberalismo protestante di Röpke riconosca nel diritto naturale neoscolastico la base imprescindibile per ogni ordinamento liberale e che trovi addirittura nelle prime due encicliche sociali la sua massima conferma, non può che suscitare delle forti perplessità. Tale prospettiva applica all'inizio storico della Dottrina sociale della Chiesa una lettura liberale contraria all'intenzione della stessa, in quanto essa tentò di combattere il liberalismo economico e politico, per come si impose nel '700 nelle tre Rivoluzioni industriale, economica e politica (1769, 1776, 1789), individuando in esso la radice non solo degli sconvolgimenti della *questione sociale* ma anche del «falso rimedio»<sup>6</sup> del socialismo e del comunismo.

Abbiamo a che fare quindi con un vero e proprio errore nella lettura di Röpke, basata unicamente sull'argomento che i due Papi, come lui stesso, proponevano il rinnovamento dei valori e della cultura cristiana come rimedio contro la *questione sociale* ed il socialismo<sup>7</sup>. Ma mentre Röpke intendeva recuperare l'indispensabile base morale dell'*individualismo liberale*, per Leone XIII e per Pio XI si trattava di operare un ritorno all'*ordinamento corporativistico* premoderno, aderendo in questo modo a quell'idea organicistica della società propagata dai gesuiti della *Civiltà cattolica*, fondata nel 1850, come quella «terza via» capace di evitare gli estremismi dell'individualismo liberista e del collettivismo socialista. Spazzando via il vecchio ordine corporativistico, il primo causò quel grave disordine sociale che in fondo è la conseguenza del fatto che «[l]a società nel suo reggimento non è più cristiana»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. RÖPKE, *L'enciclica*, 104s.

<sup>5</sup> Cfr. innanzitutto i due commenti che Röpke ha scritto sulla *Quadragesimo anno: Die Enzyklika "Quadragesimo Anno" in der heutigen Diskussion*, in Schweizer Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur 44 (1944) 88-97; *"Quadragesimo anno" und die Forderungen des Tages*, in Wort und Wahrheit. Montasschrift für Religion und Kultur 2 (1947) 321-329.

<sup>6</sup> *RN* 3, titolo.

<sup>7</sup> Cfr. *RN* 22, 28s.

<sup>8</sup> F. S. RONDINA, *La questione operata*, in *La Civiltà cattolica* 39 (1888) 257-266, qui 261; cfr. *RN* 13, 22s., 26, 29, 45.

Contrastando diametralmente il socialismo, si seguiva il progetto di ricondurre, tramite l'organizzazione degli operai, «le classi operaie e la società tutta ai male abbandonati principii cristiani»<sup>9</sup>, secondo l'esempio dell'ordine medievale, organizzato dal feudalesimo, da un lato, e dalle corporazioni professionali, dall'altro<sup>10</sup>. Questa proposta, avanzata non solo dei gesuiti della *Civiltà cattolica*, ma anche dei vescovi e da altri cattolici impegnati nel campo sociale come un Ketteler, Vogelsang, Hitze, La Tour du Pin, Manning, ecc., schierati nella loro "torre" intorno al Papa e in radicale contrapposizione al mondo liberale, confluirono poi nella *Rerum novarum*: la restaurazione di quell'ordinamento che si sorreggeva non sui diritti individuali ma sui costumi, sulla morale e sulla religione cristiana, assegnando alla Chiesa il ruolo di massima ed unica garanzia per l'ordine sociale<sup>11</sup>.

Per Röpke, invece, la morale ed i costumi cristiani non dovevano ristabilire il vecchio ordinamento organicistico bensì garantire il funzionamento del libero mercato: riprendendo l'originale intuizione di Adam Smith e contrapponendosi alla riduzione del liberalismo ad un puro liberismo economico o ad un libertinismo amorale, egli ricorda che alla base del mercato stanno imprescindibilmente le relazioni ed i legami morali che sono situati *Al di là della domanda e dell'offerta* – come dal titolo dell'ultima grande opera del pensatore protestante – e che costituiscono il necessario «contesto generale di livello superiore», cioè il «nesso spirituale-morale» dello stesso<sup>12</sup>. In altre parole, solo un rinnovamento spirituale-morale della società può porre le basi necessarie affinché anche le istituzioni economiche e politiche liberali possano effettivamente svolgere il loro ruolo.

La base morale e religiosa, quindi, per i Papi delle prime due encicliche sociali significava il programma anti-liberale del ripristino dell'ordinamento pre-moderno,

<sup>9</sup> RONDINA, *La questione*, 263.

<sup>10</sup> Affermava ad es. La Tour du Pin: «Lo Stato cristiano nasce nel medioevo, incarnandosi nel sistema feudale, che non ebbe origine dalla conquista violenta, ma nella maggior parte dei casi dalla commenda, cioè dal libero affidamento del debole che pattuiva la protezione e il lavoro col più forte. La società rurale si fonda sul feudo, quell'urbana sulla corporazione e cemento per entrambe è il vincolo religioso, espresso per l'uno nella formula del giuramento, per l'altra nello statuto della confraternità» (cit. in A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum novarum"*, Milano 1984, 49).

<sup>11</sup> Ad essi si opposero i cattolici liberali come un Windhorst e uno Hertling in Germania, un Périn in Francia, un Gibbons negli Stati Uniti, un Minghetti e un Lampertico in Italia, ecc. Ma giustamente Traniello sottolinea che l'enciclica «sembra riflettere piuttosto *una* cultura, che, ovviamente, era quella dello stesso Leone XIII [...], ma anche quella dei suoi più diretti collaboratori nel lavoro di stesura; i quali, a loro volta, rappresentavano autorevolmente *un* settore della cultura cattolica italiana che si era misurato con il tema dell'ordine sociale cristiano, percorrendo itinerari intellettuali ben determinati» (F. TRANIELLO, *Aspetti della cultura sociale cattolica prima della Rerum Novarum*, in G. DE ROSA [ed.], *I tempi della Rerum Novarum*, Soveria Mannelli 2002, 43-59, qui 47).

<sup>12</sup> W. RÖPKE, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Bern-Stuttgart 1979<sup>2</sup>, 146, 160.

mentre per Röpke doveva invece garantire il “vero individualismo” del liberalismo moderno. Questo vero individualismo, basato sui valori morali e religiosi, è contrapposto a quel riduzionismo che egli chiama con Hayek il “falso individualismo”<sup>13</sup> e che le prime due encicliche identificarono con l’essenza del liberalismo *tout court*. In un’analisi più dettagliata si potrebbe dimostrare che questa mancata differenziazione del liberalismo da parte nelle prime due encicliche risieda la ragione sistematica per l’individuazione dell’unica soluzione percorribile nel ritorno ad un’idea medievale di ordine sociale. Come conseguenza, i due modelli, dei Papi sociali da una parte e di Röpke dall’altra, sembrano due opzioni contraddittorie: mentre per i primi la soluzione della *questione sociale* sta in un istituzionalismo antiliberal, il secondo la trova in un liberalismo morale che però non dimostra possibilità di sviluppo per un pensiero istituzionale. La reintroduzione della dimensione morale contro il “falso individualismo” del liberalismo ottocentesco avviene, quindi, per Leone XIII attraverso una riflessione *istituzionale*, mentre in Röpke è intesa sin dall’inizio in chiave *individuale*. Il pensiero sociale cattolico, nella sua versione ufficiale, ripristinava l’idea di un organismo sociale medievale, per cui si costituiva indifferente e critico nei confronti di qualsiasi forma di Stato concreta e realizzava sin dall’inizio, per i diritti naturali delle varie istituzioni organiche (famiglia, corporazioni, società), una struttura sussidiaria. Questi elementi apparivano a Röpke come elementi decisamente liberali, sebbene non lo fossero. Röpke, dall’altro canto, basandosi sull’individualismo moderno, optava direttamente per una determinata forma di Stato, ossia per il liberalismo democratico. In sintesi, si potrebbe definire l’alleanza di Röpke con i primi 70 anni di Dottrina sociale della Chiesa piuttosto una *coincidenza di interesse* nella difesa della base morale-religiosa della società contro il socialismo, ma certamente non una vera e propria convergenza concettuale.

Solo con l’enciclica *Mater et magistra*, di cui celebriamo i 50 anni, si apre una nuova prospettiva che sarà in grado di conciliare queste due risposte alquanto contrastanti alla sfida del “falso liberalismo” e del socialismo<sup>14</sup> su base personalistica, e quindi differenziando tra un “vero” individualismo ed il “falso individualismo” del liberismo e del libertinismo riduttivi<sup>15</sup>. Per la Dottrina sociale della Chiesa, la “svolta”

<sup>13</sup> Cfr. F. A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, tr. it. A. M. Cossiga (Biblioteca austriaca. Documenti, 4), Soveria Mannelli 1997.

<sup>14</sup> Questa “sintesi”, che sta al di fuori delle possibilità concettuali di Röpke, evidentemente non poteva essere compresa da lui fino in fondo, per cui il suo commento a quest’enciclica rimane all’interno del limite concettuale della sua interpretazione delle encicliche precedenti e, quanto ai momenti caratterizzanti della *Mater et magistra*, si limita a qualche considerazione generale, enucleando piuttosto delle “nuove tendenze” di quest’enciclica che non esprimendo veri e propri giudizi.

<sup>15</sup> Ancora oggi notiamo in tante interpretazioni dei fraintendimenti specifici basati sulla mancata distinzione

di quest'ultima enciclica avviene all'interno della sua impostazione istituzionale, per cui la si può considerare anche una "svolta istituzionale". Evidentemente a Röpke mancarono i presupposti concettuali per individuare esattamente questa svolta ossia la scoperta del "principio della persona" come chiave dell'intero ordine sociale nella sua articolazione istituzionale e quindi nella prospettiva costituzionale. Anche se l'ordoliberal Röpke non ignorava affatto la dimensione dell'ordinamento istituzionale e della costituzione, egli la considerava sulla base della libertà individuale come unico valore da tutelare dello stesso ordinamento. Per la *Mater et magistra*, invece, «il fondamento, il fine e il] soggett[o] di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale»<sup>16</sup> è la persona che nella sua costituzione metafisica è allo stesso momento individuo e relazione-ad-altri. Quest'ultima dimensione, Röpke la recupera soltanto a livello morale e quindi pre-istituzionale, mentre per Giovanni XXIII diventa una dimensione sistematica della riflessione etico-sociale. Questa "svolta" della *Mater et magistra* porta necessariamente ad un ripensamento personalistico del *diritto naturale* che sin dalla *Rerum novarum* è la dimensione nella quale la prospettiva morale si esprime nella sua veste istituzionale(-corporativa). Esito di questo ripensamento è l'accettazione storica, da parte della Chiesa, dei diritti umani come ultima conseguenza del diritto naturale<sup>17</sup>: questa dichiarazione avvenne, significativamente, due anni dopo la *Mater et magistra*, nella *Pacem in terris*. Solo con questo passaggio si recuperava concettualmente ciò che Röpke definiva l'origine autentica del liberalismo nel cristianesimo, anche se in una prospettiva tutta diversa dalla visione dello stesso Röpke, perché essa non fu concepita in una chiave individuale, ma istituzionale: il diritto fondamentale non è la difesa della libertà negativa dell'individuo, all'interno della quale quest'ultimo, secondo Röpke, deve ritrovare la sua base morale e religiosa e quindi la dimensione relazionale della persona, ma è *la persona stessa*, nelle sue relazionalità fondamentali che sono la radice trascendente della dignità e la famiglia<sup>18</sup>, per cui il messaggio morale e religioso del cristianesimo non rimane pre-istituzionale ma esplicita i criteri etici (non tecnici) delle istituzioni stesse. In quanto

---

tra "vero" e "falso individualismo"; cfr. ad es. A. RAUSCHER, *Uomo, lavoro, capitale nella Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *A cento anni dalla Rerum novarum. Continuità, modernizzazione, etica del progresso*, Milano 1991, 93-112.

<sup>16</sup> *MM* 203; cfr. *GS* 25.

<sup>17</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in Id. – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, a c. di M. Nicoletti (Il pellicano rosso, 28), Brescia 2004, 41-57, qui 51.

<sup>18</sup> In un altro articolo Röpke afferma giustamente la particolare coincidenza tra cristianesimo e liberalismo nella salvaguardia del «valore» e della «dignità dell'uomo», nell'«inviolabilità della sua persona» e dei «vincoli di famiglia da essa non scindibili», ed infine nella libertà e nell'idea di giustizia (W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo* in Id., *Il Vangelo*, 143-154, qui 146).

l'istituzionalità del diritto naturale colloca i diritti fondamentali nei doveri originali della persona – perché relazione personale significa dovere – con questa concezione la Dottrina sociale della Chiesa esplicita ora in maniera istituzionale ciò che è stato il nucleo del diritto naturale di tutti i tempi: in fondo era questa la vera intenzione innovativa di Leone XIII quando considerava le istituzioni della proprietà privata (la proprietà privata in senso lockeiano è da intendere in maniera lata, comprendendo *life, liberty* ed *estate* della persona) e della famiglia come le istanze del diritto naturale contro il socialismo<sup>19</sup>, ma anche quando istituiva le associazioni e le corporazioni nel loro ordinamento sussidiario<sup>20</sup>. Ma ancora questa concezione istituzionale di Leone XIII non era sintetizzata con l'idea della libertà individuale della persona, il che avvenne, appunto, con la *Mater et magistra* che permetteva, di seguito, la declinazione istituzionale in chiave di diritti fondamentali e costituzionali. In questo modo, Giovanni XXIII superava il carattere “utopico” della visione di Leone XIII, da ricavare direttamente dal messaggio evangelico un ordine sociale, cioè di identificare questo precisamente con l'ordine sociale medievale e di ricavare in maniera altrettanto diretta dall'annuncio biblico i criteri per la “trasformazione sociale”. Così dopo 70 anni la Dottrina sociale della Chiesa scopre l'ordinamento giuridico-costituzionale come condizione di possibilità della realizzazione degli stessi principi evangelici. La Chiesa non propone più “tecnicamente” delle istituzioni concrete, ma delinea i principi etici dell'ordinamento in quanto tale. In questa prospettiva si potrebbe definire il diritto anche come “istituzione dell'istituzione” o “istituzione-criterio” (*Institutionen-Institution*). A ben vedere, è proprio il principio di persona, come sopra, “principio della persona” come diritto fondamentale e quindi come “istituzione-criterio” il modo in cui la Dottrina sociale della Chiesa dopo la *Mater et magistra* realizza quel che è il centro del pensiero liberale originario, ossia l'indivisibilità della libertà: non si può dividere la domanda della libertà della persona in chiave economica dalla questione dell'ordinamento politico della società<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> In questo modo, cioè definendo la tutela della persona attraverso la proprietà privata (in senso lato) e la famiglia come il primo compito del diritto naturale contro il socialismo, Leone XIII formulava l'identica esigenza del liberalismo, come ha dimostrato l'analisi di Röpke. Cfr. anche la posizione di Friedman: «Come liberali noi riconosciamo nella libertà dell'individuo e forse ancora nella libertà della famiglia il supremo fine di tutte le istituzioni sociali» (M. FRIEDMAN, *Kapitalismus und Freiheit*, München 1976, 32).

<sup>20</sup> Cfr. A. MACCHI, *La dottrina sociale della Chiesa. Dinamica storica e linee programmatiche*, in A. LUCIANI (ed.), *La "Rerum novarum" e i problemi sociali oggi*, Milano 1991, 45-50, qui 48.

<sup>21</sup> Questa idea di libertà indivisibile è rivendicata sia da Luigi Einaudi sia da Wilhelm Röpke in opposizione a Benedetto Croce. Röpke la definisce in questo modo: «La libertà dello spirito, della cultura, quella politica e quella economica – tutte sono ugualmente importanti e si condizionano a vicenda, e altrettanto vale per l'assenza di libertà. Non possiamo [...] associare arbitrariamente un dato ordinamento spirituale e

Ritengo che questa prospettiva, delineata in maniera diversa da Röpke e dalla *Mater et magistra*, cioè non da un punto di vista esterno rispetto alla Dottrina sociale della Chiesa, ma da due istanze che si ritengono in profonda sintonia con la *Rerum novarum*, sia il metodo più adaguato per potersi avvicinare alla domanda difficile del “liberalismo” in questa prima enciclica sociale.

## 2. Il “liberalismo” della *Rerum novarum*

Senza dubbio in questa domanda si intrecciano interessi metodologici di vario tipo: innanzitutto un interesse storico<sup>22</sup>, ma soprattutto uno sistematico, atto a fornire la prova argomentativa per i ragionamenti appena svolti. Precisamente, sorgono due domande: da un lato, si può veramente pensare ad una conciliazione tra “liberalismo” e “cristianesimo”, se tale prospettiva risulta del tutto impossibile a partire dal documento principale della Dottrina sociale della Chiesa, ossia dalla *Rerum novarum*? Se la risposta è affermativa, allora, dall’altro lato, bisogna chiedersi in quale misura si può parlare, nella *Mater et magistra*, di una vera e propria “svolta”<sup>23</sup> nel Magistero sociale non solo rispetto alle due encicliche antecedenti ma anche al magistero sociale di Pio XII, senza che tale svolta significhi una rottura, perché altrimenti la *Rerum novarum* non potrebbe costituire legittimamente il vero inizio della Dottrina sociale della Chiesa. A scanso di equivoci sui ragionamenti seguenti, è bene specificare sin dall’inizio che cosa si intende con “liberalismo”: se ne può trovare la definizione più sintetica in Einaudi, secondo il quale esso indica quel criterio

---

politico ad un ordinamento economico di nostra scelta», specificando che se l’uno dei due si basa sull’idea della libertà, deve farlo necessariamente anche l’altro perché altrimenti quello che si basa sull’assenza della libertà distruggerebbe anche la libertà dell’altro (W. RÖPKE, *Liberismo e liberalismo: Benedetto Croce*, in Id., *Democrazia ed economia. L’umanesimo liberale nella civitas humana*, a c. di S. Cotellesa, Bologna 2004, 187-192, qui 188).

<sup>22</sup> Fa parte dell’interesse storico dell’enciclica anche il suo successo indiscusso e la sua importanza epocale, a livello teoretico, sociale-pratico e politico, sia all’interno del *milieu* cattolico, sia anche al suo esterno nella società. Tutti questi aspetti sono indiscussi ma non fanno parte dell’interesse sistematico con cui in questo studio rivolgiamo lo sguardo alla *Rerum novarum*. Per chi volesse approfondire innanzitutto l’aspetto storico-sociale cfr. AA.VV., *La «Rerum novarum» e il movimento cattolico italiano*, Brescia 1995; DE GASPERI, *I tempi*; DE ROSA (ed.), *I tempi*; Luciani (ed.), *La “Rerum novarum”*; A. DI GIOVANNI – A. PALAZZO (edd.), *Luigi Sturzo e la “Rerum novarum”*, Milano 1982; F. FIORENTINO (ed.), *I cento anni della Rerum novarum*, Bologna 1990.

<sup>23</sup> Il termine “svolta” evidentemente non è inteso nel senso di “rottura” bensì come comprensione di una “svolta metodologica” che non mette in crisi la «coerenza dell’intero *corpus* dottrinale» della Dottrina sociale della Chiesa, ribadita da Benedetto XVI in CV 12.

per l'ordinamento e la politica «che concepisce l'uomo come fine»<sup>24</sup>. Innanzitutto il “liberalismo”, in questa accezione, non implica nessun rifiuto della dimensione morale e trascendente della libertà, che anzi ritiene un elemento essenziale della stessa in quanto solo in questo modo, secondo i più validi pensatori liberali, si lascerebbe fondare la radicale priorità della libertà rispetto a qualsiasi istituzione sociale dello Stato. Questa priorità della libertà viene riconosciuta, poi, come la dimensione fondamentale della costituzione che afferma la sovranità popolare quale criterio legittimante di ogni potere politico. Ciò implica, come terzo elemento, l'indivisibilità della libertà in libertà economica e libertà politica. Come afferma Sturzo in merito, bisogna «[d]ifendere la libertà economica come si difende la libertà politica, perché l'una non può esistere senza l'altra»<sup>25</sup>.

Esaminando la *Rerum novarum* si rilevano innanzitutto tre elementi che si possono proporre per un'interpretazione “liberale” della stessa nel senso appena accennato. Innanzitutto è stata rilevata l'eredità lockeiana del concetto di “proprietà” già in Liberatore e negli schemi preparatori, e poi di conseguenza anche nella stessa *Rerum novarum*<sup>26</sup>. Anche se quest'ultima può rifarsi all'Aquinate come conferma che la proprietà privata è ancorata nel diritto naturale, tale richiamo vale per la dimensione del “bene comune” inerente ad essa, ma non in quanto diritto individuale. Nei confronti del socialismo bisognava però sottolineare innanzitutto quest'ultimo aspetto per cui già a Taparelli e Liberatore non rimase altra alternativa che derivare il suo aspetto individuale da John Locke<sup>27</sup>. Concettualmente è stato un passo successivo riconnettere questo diritto individuale ad un vincolo morale, cioè legarlo all'obbligo sociale di chi detiene la proprietà privata<sup>28</sup>. Ma siccome questo obbligo è stato concepito, secondo il diritto naturale neoscolastico, come un dovere dell'“ordine naturale”, e non della “libertà morale” della persona, il diritto di proprietà privata nella *Rerum novarum* non assume lo statuto di un vero e proprio diritto della persona. La stessa problematica vale per la famiglia, come secondo elemento apparentemente “liberale” di quest'enciclica<sup>29</sup>: nella sua dimensione etico-sociale essa è concepita come prima espressione della persona nel suo ordine naturale, ma in tal modo riconnette

<sup>24</sup> Cit. in D. ANTISERI, *La “via aurea” del cattolicesimo liberale*, Soveria Mannelli 2007, 14.

<sup>25</sup> L. STURZO, *Il pensiero economico*, a c. di G. Palladino, Milano 2009, 151.

<sup>26</sup> Cfr. H. SORGENFREL, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika “Rerum novarum” Papst Leo XIII. vom 15. Mai 1891* (Sammlung Politeia, 25), Heidelberg-Loewen 1970, 99-158; cfr. RN 3-8.

<sup>27</sup> Cfr. SORGENFREL, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe*, 116-127, 130-138.

<sup>28</sup> Cfr. D. MENOZZI, *La genesi storica della Rerum novarum*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 19-41, qui 39.

<sup>29</sup> Cfr. RN 9-11.

la persona allo stesso ordine naturale, invece di fungere da prima istituzione della realizzazione della libertà personale. In sintesi, né la proprietà privata né la famiglia hanno come fine la “libertà” della persona, ma l’adempimento di un ordine naturale di doveri della natura umana.

Questo limite non si trova più nel terzo elemento “liberale” della *Rerum novarum*, ossia la libertà d’associazione, che significativamente è stata introdotta solo all’ultimo momento su iniziativa dei vescovi statunitensi, e quindi non era previsto negli schemi di Liberatore e Zigliara. Per precisione, il diritto di associazione degli operai era inserito sin dal primo schema, ma per espressa volontà di Leone XIII fu aggiunta l’esclusione categorica di ogni lettura corporativistica delle stesse associazioni<sup>30</sup>. Il superamento della concezione corporativistica sta nella fondazione di questo diritto non nello Stato, ma nella natura socievole dell’uomo<sup>31</sup>, e in quanto tale poteva riguardare non soltanto la libertà di associazione degli operai, ma di ciascun cattolico, per cui la *Rerum novarum* veniva accolta come legittimazione anche per partiti od organizzazioni politiche dei cattolici<sup>32</sup>. Il vero “momento liberatorio” dell’enciclica, che produsse i suoi effetti storici a livello sociale, consisteva quindi in questa libertà individual-personale: in quanto aspetto più innovativo dell’enciclica, esso ha mobilitato i cattolici in tutta l’Europa. Significativamente, lo stesso Leone XIII, nelle encicliche successive, fu addirittura costretto a correggere questo elemento, e ad annunciare nella *Graves de communi* del 1901 che il termine *democrazia cristiana*, come l’intera enciclica *Rerum novarum*, era da intendere solo in chiave sociale, di carità individuale temporale, ma non come un programma politico o come legittimazione del cristiano *in politicis*<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Antonazzi ci informa che questa precisazione fu adoperata pochi giorni prima della pubblicazione tramite l’inserimento dell’inciso che le associazioni non devono necessariamente essere «ex utroque ordine mixtas» ma possono anche risultare «totas ex officibus» (G. ANTONAZZI, *Introduzione*, in Id. – G. DE ROSA, *L’enciclica Rerum novarum e il suo tempo*, Roma 1991, 43-74, qui 55; cfr. anche SORGENFREL, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe*, 192-200). Antonazzi si riferisce a RN 36: «Vediamo con piacere formarsi ovunque associazioni di questo genere, sia di soli operai [il testo pubblicato sulle AAS riporta “tota (!) ex officibus”]; AAS 23 (1890/91) 664] sia miste di operai e padroni».

<sup>31</sup> Cfr. RN 37, 42. «Poiché il diritto di unirsi in società l’uomo l’ha da natura, e i diritti naturali lo Stato deve tutelarli, non distruggerli» (*ibid.* 38).

<sup>32</sup> Cfr. H. MAIER, “*Rerum novarum*” und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa, in *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992) 289-305, qui 300s. Cfr. anche Id., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. 1988<sup>s</sup>, 246-250; cfr. RN 37-44.

<sup>33</sup> «[L]a parola *democrazia* [...] smesso ogni senso politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo» (*Graves de communi* [La *Doctrine sociale de l’Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XV<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle*, a. c. di A. F. Utz e M. Boeglin, 4 voll., Roma-Paris 1970; d’ora in poi: U/B], VI, 32-53, qui 39). Maier ha ragione interpretando proprio il diritto di associarsi come

Il messaggio del Pontefice era chiaro: come nei casi della proprietà privata e della famiglia, anche in quello delle associazioni il diritto “liberale” non doveva essere frainteso come “responsabilità propria” dell’individuo. Attraverso la loro collocazione nell’ordinamento naturale doveva essere superata questa dimensione individual-liberale dei tre diritti elencati. Distanziando così la concezione cattolica dal liberalismo, si prospettava una vera e propria “terza via” il cui antisocialismo si basava, in realtà, su un antiliberalismo ancora più profondo. Il fatto che i diritti alla proprietà privata e alla famiglia siano in realtà diritti di un ordine naturale, e non della libertà morale della persona, vale in ultima analisi e nonostante l’apertura indubbia di Leone XIII anche per le associazioni, che da un lato si devono formare per libera iniziativa degli operai, ma dall’altra parte per impedire i loro effetti politici devono inserirsi in una struttura sociale data come ordinamento prestabilito<sup>34</sup>. Questo ordinamento è in fondo la linea del diritto naturale neoscolastico, che proprio con la *Quadragesimo anno* dovrà aggiungere la riflessione sull’ordinamento e perfezionare così la “terza via” neoscolastica nel cosiddetto “solidarismo”: i suoi criteri sono (1) la concezione organicistica, (2) la sussidiarietà sulla base del diritto naturale, e (3) il presupposto morale e religioso dell’ordinamento politico. Questi elementi non sono ancora sintetizzati, come avverrà nella *Mater et magistra*, dal concetto di diritto personalistico e quindi da una prospettiva costituzionale, la quale anzi è categoricamente esclusa in quanto fonderebbe la società su una base atea ed areligiosa.

In sintesi, per le prime due encicliche l’ordinamento naturale non ha per principio la persona, ma una determinata interpretazione metafisica della natura e della società. È questa prospettiva, che la Dottrina sociale della Chiesa ereditava dal Magistero di Pio IX il quale aveva già individuato la risposta alla *questione sociale* nel ripristino dell’elemosina individuale (carità), da un lato, e nel ritorno alle corporazioni medievali e in questo modo, in ultima analisi, ad un ripristino del controllo della Chiesa sulla società, dall’altro<sup>35</sup>. E proprio quell’aspetto, in cui la *Rerum novarum* andava sostanzialmente oltre le precedenti formulazioni – cioè le associazioni libere

---

una prima apertura al «nuovo sovrano democratico» (MAIER, “*Rerum novarum*”, 300s.), ma si tratta, appunto, di un’apertura corporativo-istituzionale non sistematica, ma accidentale alla visione complessiva della *Rerum novarum* e dell’intero pontificato di Leone XIII per cui, di conseguenza, dalle encicliche seguenti viene praticamente ritirata attraverso la «separazione dell’azione sociale dall’azione politica», operata dalla *Graves de communi* (P. SCOPPOLA, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in E. GUERRIERO – A. ZAMBARBIERI, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)* [Storia della Chiesa, XXII/1], Cinisello Balsamo 1990, 203-238, qui 212).

<sup>34</sup> Cfr. *Graves de communi*, U/B VI, 41,46. In questo senso, la soluzione della *Rerum novarum* dell’armonia tra “capitale” e “lavoro” è un’espressione di una tale armonia metafisicamente prestabilita, ma non personalisticamente valorizzata; cfr. RN 15.

<sup>35</sup> Cfr. MENOZZI, *La genesi*, 25.

–, con *Graves de communi* e poi sotto Pio X venne nuovamente cassato. È questa la configurazione sistematica della Dottrina sociale della Chiesa nei suoi primi 70 anni, come è stata sviluppata innanzitutto dai gesuiti Luigi Taparelli d’Azeglio e Matteo Liberatore, dallo stesso Gioacchino Pecci<sup>36</sup>, ancora arcivescovo di Perugia, e dal domenicano Tommaso Zigliara, con l’aiuto dei vescovi sociali di matrice intransigente, come un Ketteler<sup>37</sup>, definito da Leone XIII il suo «grande predecessore»<sup>38</sup>, ma anche di Manning, Mermillod ed altri.

La mancata collocazione dei tre momenti di apertura della *Rerum novarum* verso la società liberale in una teoria dell’ordinamento che sarebbe stata il risultato di un confronto produttivo con il liberalismo non solo portava all’eliminazione della potenzialità liberatrice di questi diritti personalistici, ma allo stesso tempo determinava anche una visione piuttosto paternalista dello Stato nella prima enciclica sociale: se, da un lato, il fatto che Leone XIII richiamasse lo Stato alla sua responsabilità nei confronti dei lavoratori è stato giustamente considerato un passo importante della Chiesa verso quegli Stati europei che spesso nutrivano ostilità nei suoi confronti, tuttavia stupisce, dall’altro lato, la competenza tendenzialmente paternalistica che poi gli viene assegnata<sup>39</sup>. Significativamente, è proprio con la *Rerum novarum* che Leone XIII ha voluto approvare anche il paternalismo statale del sistema sociale di Bismarck, per rafforzare il fronte anti-socialista in Germania<sup>40</sup>. Questo paternalismo

<sup>36</sup> Cfr. G. INVITTO, *Gli ambienti ideologici della Rerum novarum*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 43- 60, qui 48.

<sup>37</sup> Cfr. MENOZZI, *La genesi*, 26s.

<sup>38</sup> Cit. in K. REPGEN, *Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell’epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca*, in DE ROSA (ed.), *I tempi*, 163-187, qui 169.

<sup>39</sup> Cfr. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all’età giolittiana*, Roma-Bari 1988, 120s. Nella sua analisi del pensiero di Liberatore Traniello conferma che lo statalismo deve essere considerato una conseguenza del rifiuto dei principi liberali: «la confutazione dei principi dell’economia liberale classica si traduce [...] in una consistente rivalutazione della funzione sociale dello Stato» (TRANIELLO, *Aspetti*, 58); cfr. *RN* 25-35 in contrasto a *RN* 6: «l’uomo è anteriore allo Stato».

<sup>40</sup> Leone XIII chiese a Windhorst, capo del *Zentrum* tedesco, di sottomettersi alla politica di Bismarck, come fu richiesto, da parte di quest’ultimo, come condizione per la riconciliazione e quindi per porre fine al *Kulturkampf* (cfr. DE ROSA, *Il movimento*, 110). Soprattutto in questo scontro tra Leone XIII e Windhorst si evince l’anti-liberalismo problematico del Papa, in quanto proprio il *Centro* tedesco faceva fronte contro uno Stato prussiano che si arrogava sempre più competenze sociali legittimando così le sempre crescenti intromissioni dello stesso a scapito della libertà. Mentre Windhorst sviluppava, da cattolico liberale, in questa situazione le sue considerazioni costituzionali, Hertling descrive l’impegno del *Centro* in questo modo: «[u]no dei fenomeni più stupefacenti dell’epoca è l’improvviso mutamento delle opinioni circa i rapporti dello Stato colla vita economica e sociale. La causa del mutamento non è profonda poiché sta nel cambiamento di manovra dell’onnipotente cancelliere [Bismarck]. Egli è passato sul terreno sociale, su cui il Centro stava da tempo. Ma ecco che il Centro dovette pensare già parecchie volte a proteggere la giusta libertà contro minacciate intromissioni dell’autorità statale: compito non facile perché sta crescen-

implicito, l'altra faccia del mancato liberalismo della *Rerum novarum*, è il risultato della stessa matrice neotomista che la sorregge sul versante della teoria<sup>41</sup>, la quale nella questione del rapporto tra Stato e Chiesa è stata radicalizzata da elementi tradizionalistici, inseriti già nel '600 da Roberto Bellarmino, e pienamente ripresi da Leone XIII. Non si può capire, quindi, il messaggio della *Rerum novarum*, senza considerare la dottrina dello Stato dello stesso Papa Pecci.

### 3. La dottrina dello Stato di Leone XIII nella *Rerum novarum*

Anche se non costituisce il tema primario della *Rerum novarum*, non considerare la dottrina dello Stato di Leone XIII significherebbe non solo privarsi della possibilità di comprendere la *Rerum novarum* fino in fondo, ma anche contravvenire al nostro metodo interpretativo: se per la prospettiva liberale la libertà è indivisibile nei suoi aspetti sociali, economici, politici e culturali, allora la domanda sul "liberalismo" della *Rerum novarum* non si può limitare ad un'analisi dei tre "diritti" fondamentali, ma deve considerare la loro collocazione sistematica all'interno dell'idea di ordinamento generale che vi sta a monte. Se questo aspetto nella *Rerum novarum* non risulta elaborato, allora dobbiamo scorgerne il primo segno nel fatto che alla nascita della Dottrina sociale della Chiesa non sta un costruttivo confronto teoretico con le istanze liberali come sono state affermate nelle tre Rivoluzioni del '700, ma piuttosto il rifiuto del mondo moderno *tout court*. Questo rifiuto è profondamente radicato nel Magistero dell'800 – prima di tutto nella *Mirari vos* di Gregorio XVI e nel *Syllabus errorum* di Pio IX<sup>42</sup> – e pienamente confermato da Leone XIII<sup>43</sup>: in questi documenti

---

do una nuova generazione, la quale conosce il liberalismo soltanto per i danni che ha recato e, nell'ira che la prende, è troppo facilmente propensa a dare in braccio allo Stato, la cui sfera d'azione si è allargata smisuratamente, anche le libertà necessarie, per le quali i nostri padri hanno combattuto con tutte le loro forze» (cit. in DE GASPERI, *I tempi*, 32s.). Windhorst ed Hertling opposero il principio di libertà contro l'idea dello Stato onnipotente che deve ristabilire le corporazioni, come pretendevano Hitze e Vogelsang.

<sup>41</sup> Secondo la dottrina neotomista lo Stato deve riconoscere i diritti naturali e provvedere per la classe lavoratrice (cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979, 32s.).

<sup>42</sup> Come documenti sociali di Pio IX sarebbero da menzionare innanzitutto l'enciclica *Nostis et nobiscum* (1849) e il motu proprio *I gravissimi mutamenti* (1852).

<sup>43</sup> Cfr. G. MORRA, *Società e Stato nella Dottrina sociale della Chiesa*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 91-133; 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, 240.

l'ordine sociale viene concepito come dato da Dio e il tentativo di soverchiarlo da parte del liberalismo riceve l'*anatema*. E anche se Taparelli oltrepassava la concezione statica di Pio IX, annoverando gli operai nei ceti e quindi considerandoli per la prima volta come individui – concezione che, come visto, porta poi all'affermazione della libertà di associazione nella *Rerum novarum* –, tali tentativi furono sempre collocati all'interno della prospettiva generale del «ripristino del controllo ecclesiastico sul consorzio civile»<sup>44</sup>. In questo senso, Acerbi interpreta la nascita della Dottrina sociale della Chiesa nel segno del ristabilimento dell'ordine sociale sotto il controllo della Chiesa che si imponeva, evidentemente, tramite la restaurazione dei costumi e della religione cristiana<sup>45</sup>. L'affermazione degli apparenti diritti "liberali" avviene quindi sin dall'inizio – cioè sin dai pensatori che prepararono la *Rerum novarum* – all'interno della domanda del rapporto tra Stato e Chiesa<sup>46</sup>. Per questa ragione, qualsiasi interpretazione di apertura liberale o democratica doveva essere dichiarata un fraintendimento, sottolineando il mero carattere di preoccupazione sociale dell'enciclica, che in questo modo veniva liberata da qualsiasi portata politica, cioè nelle sue conseguenze per l'ordinamento sociale in quanto tale. Ciò che Röpke ha potuto rilevare come dimensione liberale nella prima enciclica sociale non trova quindi nessun fondamento concettuale nella *Rerum novarum* e perciò si riduce al mero antisocialismo: i tre presunti "diritti liberali" non sono l'espressione di un'idea di ordinamento liberale, e quindi non si trova, nella *Rerum novarum*, il concetto di libertà personalistica indivisibile. In realtà, la *Rerum novarum* ricorre accidentalmente ad elementi del pensiero liberale, in maniera sporadica, nei casi in cui era inevitabile al fine di rafforzare la dottrina di san Tommaso in chiave antisocialista. Ma sulla stessa scia di san Tommaso, si è rivolta contro l'idea della sovranità popolare in modo radicale, eliminando perciò completamente la *libertà* in chiave politica.

Precisamente, la teoria dello Stato di san Tommaso fu recepita dagli autori dell'800 tramite la riflessione di Roberto Bellarmino: sulla base di Rm 13,1s., ogni autorità politica è interpretata come derivante da Dio, per cui il sovrano non è il popolo, il quale si concepisce come tale soltanto nel sovrano-monarca che ha ricevuto la sua *potestas* in modo sacramentale. In questo modo, Leone XIII non presenta soltan-

<sup>44</sup> «La ricostruzione delle corporazioni medievali – che il Taparelli voleva sì dotare di contenuti economici adeguati alle condizioni del nuovo sviluppo industriale, ma che riteneva anche dovessero essere sottoposte alla direzione immediata di un sacerdote – appariva come la via concreta attraverso cui giungere, nel mondo del lavoro, alla ricomposizione della medievale *societas christiana* a carattere ierocratico» (MENOZZI, *La genesi*, 25; cfr. 32).

<sup>45</sup> Cfr. ACERBI, *La Chiesa*, 56s.

<sup>46</sup> «Anche se il suo [dell'enciclica] tema precipuo è la condizione dei lavoratori, il rapporto tra società e stato non vi è meno presente» (MORRA, *Società e stato*, 100).

to la dottrina scolastica sul potere statale, ma la restringe ulteriormente tramite una prospettiva tradizionalistica: mentre, secondo alcuni interpreti, la dottrina scolastica potrebbe estendersi anche ad una legittimazione della democrazia, sono proprio gli elementi del tradizionalismo cattolico, inseriti da Bellarmino, ad impedire anche solo una lieve apertura in chiave liberale<sup>47</sup>. Joseph Mausbach e Peter Tischleder, ad esempio, sostenevano che nel senso scolastico occorresse rifiutare soltanto la dottrina estrema della sovranità popolare, ossia quella rousseauviana cioè individualista, mentre si sarebbe potuto concepire senza problemi il popolo in quanto tale come destinatario del potere conferito da Dio. Questa concezione mantiene l'idea dell'origine divina del potere politico evitando l'affermazione del presupposto democratico-individualistico delle costituzioni liberali<sup>48</sup>. Leone XIII, sulla scia di Bellarmino, rifiutava però una tale interpretazione concependo il trasferimento del potere politico dal popolo al sovrano non come un atto libero del popolo, che a sua volta riceveva il potere da Dio, ma secondo la necessità metafisica del diritto naturale, per cui viene escluso anche il solo minimo momento in cui il popolo, nel trasferimento del potere politico, potrebbe apparire "sovrano"<sup>49</sup>: «coloro i quali siano per essere preposti alla pubblica cosa, possono in talune circostanze venire eletti per volontà e deliberazione della moltitudine, senza che a ciò sia contraria o ripugni la dottrina cattolica. Con la quale scelta tuttavia si designa il principe, ma non si conferiscono i diritti del principato: non si dà l'imperio, ma si stabilisce da chi debba essere amministrato»<sup>50</sup>. Solo il sovrano costituisce il popolo, non viceversa il popolo il sovrano<sup>51</sup>.

In questo modo, la dottrina dello Stato di Leone XIII impediva in modo efficace ogni tentativo di istituzionalizzazione della libertà nella costituzione, il che avrebbe azzerato l'importanza della Chiesa nella costituzione del potere politico: non dalla persona come diritto fondamentale ed originario derivano i diritti e il potere, ma dal loro fondamento nell'autorità divina. Anche se – secondo la concezione del diritto naturale di san Tommaso – esso è riconoscibile dalla ragione, quest'ultima è offuscata dal peccato originale. Così si impone l'autorità del Magistero papale come interpretazione autoritativa del diritto naturale e quindi come istanza legittimatrice

<sup>47</sup> Cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 249-252.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 245-249.

<sup>49</sup> Cfr. F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934, 223s., 227.

<sup>50</sup> LEONE XIII, *Diuturnum illud*, U/B XXI, 1-23, qui 4; cfr. *Id.*, *Immortale Dei*, U/B XXI, 24-48, qui 29.

<sup>51</sup> Questa dottrina di Leone XIII viene confermata da Pio X in *Notre charge apostolique*, U/B XXIII, 229-276, qui 249s.

del potere politico<sup>52</sup>. «La ragione umana è indirizzata in modo assoluto a ricevere le norme del diritto naturale, interpretate autoritativamente dal Magistero, come direttive che vincolano in modo rigoroso la coscienza»<sup>53</sup>. In questa sovrapposizione della verità autoritativamente interpretata alla libertà della persona che acquisisce la sua dignità morale nella coscienza, sta l'antiliberalismo di Leone XIII, come si evince innanzitutto dall'enciclica *Libertas praestantissimum*, nella quale viene rifiutata la dottrina liberale «che un uomo libero non debba sottostare alle leggi che Dio volle imporre; fanno eccezione per le leggi ispirate dalla ragione naturale»<sup>54</sup>. Infatti, fondare il diritto nella persona significherebbe, da questa prospettiva, assegnare al popolo, alla libertà degli individui, la sovranità politica e legittimare l'ordinamento democratico – conseguenza impensabile per Leone XIII. In questa prospettiva, si evince subito come i diritti “liberali” della *Rerum novarum* costituiscano un fattore estraneo alla sua sistematica di fondo. Il carattere occasionale del riferimento ad essi in quanto armi antisocialiste si conferma ulteriormente considerando soprattutto la *Graves de communi*, dove Leone XIII esplicita, contro possibili fraintendimenti dell'enciclica sociale, la sua dottrina dello Stato senza fare neanche un riferimento alla *Rerum novarum*, tanto meno ai lievi impulsi di un'apertura contenuti in essa. Ciò significa, in altre parole, che le aperture segnate dalla *Rerum novarum* non avevano nessuna ricaduta sulla concezione leonina di ordinamento sociale, ereditata da Pio IX, dai gesuiti della *Civiltà cattolica* e dai vescovi sociali intransigenti.

Leone XIII non concepisce quindi lo Stato come realtà autonoma, in quanto ciò significherebbe accettare la sua base liberal-costituzionale: così si sarebbe distrutta l'armonia dell'ordinamento prestabilito tra Stato e Chiesa accettando lo sconvolgimento liberale dell'ordine tra verità e libertà e quindi la base atea e antireligiosa dello Stato moderno<sup>55</sup>: in questa chiave, le costituzioni moderne furono ritenute un atto di apostasia nazionale<sup>56</sup>. Non si deve quindi interpretare come un atto di “modernizzazione” il fatto che Leone XIII non usi più la terminologia di Gregorio XVI del rapporto armonico tra *sacerdotium* ed *imperium* e che ora chiami la sovranità

<sup>52</sup> Cfr. W. KORFF, *Natur/Naturrecht*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a c. di P. Eicher, III, München 1985, 182-195, qui 188s.

<sup>53</sup> UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 265.

<sup>54</sup> LEONE XIII, *Libertas praestantissimum*, U/B II, 40-76, qui 54.

<sup>55</sup> Cfr. *Libertas praestantissimum*, U/B II, 57.

<sup>56</sup> K. MÖRSBORG, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I, Paderborn 1959<sup>10</sup>, 63. Cfr. LEONE XIII, *Pervenuti all'anno*, U/B XXV, 28-69, qui 49; cfr. anche *Nostis errorem* (1889); *Militans Jesu Christi Ecclesia* (1881).

*civilis potestas*<sup>57</sup>, perché la concezione fondamentale della canonistica classica ossia l'unità tra Chiesa e Stato viene perfettamente riproposta<sup>58</sup>. Anche se Papa Pecci non rivolge più il tradizionale appello al soccorso dei principi cristiani e non si riferisce più alle nazioni cristiane, anche se apre gli archivi vaticani come segno che il periodo delle monarchie cristiane era passato<sup>59</sup>, rimane il fatto che rifiutava la dottrina moderna dello Stato in quanto basato sulle idee liberali erronee<sup>60</sup>.

In questo modo, però, la Chiesa rifiutava di confrontarsi con ciò che ormai, almeno dopo il 1870, era la regola della realtà politica in tutti gli Stati dell'Europa: ossia i parlamenti e le istituzioni liberali<sup>61</sup>. Il divieto o perlomeno la limitazione imposta ai cattolici nell'impegnarsi in politica fu la conseguenza di questo atteggiamento fondamentale, e quindi in ultima analisi di quella dottrina dello Stato che era la concezione etica dell'ordinamento sociale e quindi la matrice concettuale nella quale deve essere letta e compresa la *Rerum novarum*: secondo questa, ogni impegno del cattolico in politica che superasse una certa misura significava un'accettazione di questo ordinamento antireligioso. Abbiamo già rilevato in che senso, quindi, la *Rerum novarum* si intende esclusivamente come documento sociale, non politico; ed è noto quanto Leone XIII di conseguenza si servì innanzitutto dei movimenti cattolici. Non a caso la *Graves de communi* era l'enciclica sull'Opera dei Congressi e Comitati cattolici. Soprattutto Pio X insistette su questa dimensione, ossia di interpretare la *Rerum novarum* in coerenza con le altre encicliche leonine, dalle quali risulta chiaramente l'intenzione di Leone XIII «o di richiamare la natura costitutivamente gerarchica della società, o di negare la sovranità popolare, o, infine, di escludere il senso politico

<sup>57</sup> Cfr. H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1850*, Freiburg i. Br. 1959.

<sup>58</sup> Cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 241-245.

<sup>59</sup> Cfr. ACERBI, *La Chiesa*, 39.

<sup>60</sup> «La tesi di fondo di Leone XIII consiste nella contraddizione profonda dello Stato moderno – anche nei casi in cui esso di fatto possa considerare in qualche modo il diritto della Chiesa – alla dogmatica e alla morale ecclesiastica per quanto alle sue premesse antropologiche e socio-filosofiche» (UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 245). Secondo l'analisi di Uertz, la dottrina dello Stato di Leone XIII non si lascia nemmeno interpretare in senso moderato-scolastico, anti-rousseauviano che i politici del *Centro* tedesco cercarono di assegnarle, come ad es. Mausbach e Tischleder, come abbiamo visto. In questo senso, così conclude Uertz, Leone XIII avrebbe rifiutato qualsiasi modo di assegnare anche solo un minimo potere politico al popolo (cfr. *ibid.* 246). «L'intera impostazione della teoria dello Stato leonina è talmente fondata in maniera teologica, canonistica e tradizionalistica, che persino le più moderate idee liberali e di una democrazia di diritto naturale apparivano inconciliabili con essa» (*ibid.* 247).

<sup>61</sup> «[L]’assetto nazionale degli stati [...] e le istituzioni liberali [...] stavano ormai in quasi tutta l'Europa come un acquisto, che era costato lunghe fatiche, e come un possesso assicurato» (B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, Bari 1965, 232s.).

della “democrazia cristiana”», confermando in questo modo il carattere antidemocratico dell’inizio della Dottrina sociale della Chiesa nella sua fase iniziale<sup>62</sup>.

Per questa ragione, la “giustizia sociale”, secondo la *Rerum novarum*, è un compito sociale ma non esprime ancora la responsabilità umana per l’ordinamento sociale stesso, perché questo non sta a disposizione della libertà e quindi della responsabilità dell’uomo ma è desunto deduttivamente dall’impostazione metafisica del sociale. Tuttavia, il passaggio decisivo, che identifica la *Rerum novarum* come la prima enciclica sociale, è quello di non affidarla solamente alle opere di carità individuale e al ripristino dell’ordine medievale – come la concepiva ancora Pio IX – ma di impegnare per la giustizia sociale anche gli *attori sociali* – che per la *Rerum novarum* sono la Chiesa, lo Stato e le associazioni<sup>63</sup>. La loro funzione deriva, però, da quel quadro generale che è la realizzazione dei valori morali e religiosi da parte di queste tre istituzioni, e quindi non fu determinata a partire dalla costituzione, cioè dalla dignità della persona. Proprio in questa chiave, evidentemente, la Chiesa funge da primo esempio e autorità naturale nel campo della giustizia sociale, per cui è solo essa che legittima moralmente l’ordinamento sociale<sup>64</sup>.

Nell’individuazione della *giustizia sociale* non come criterio etico-personalistico dell’ordinamento, ma come impegno dei tre grandi attori sociali, sta la ragione sistemica del già accennato paternalismo della *Rerum novarum*. Perché all’interno dei suoi compiti, assegnati dalla Dottrina sociale della Chiesa come limiti definiti dal diritto naturale, ciascuno di questi tre attori ha la piena facoltà di intervento. Considerando che uno dei tre attori è lo Stato, Murri non sbaglia riassumendo che «[i]l papa dà francamente ragione agli interventzionisti»<sup>65</sup>. L’intervento dello Stato non viene definito e legittimato a partire dalla libertà e dalla dignità della persona, ma dall’ordinamento metafisico-sociale. Allo stesso modo, quanto alle associazioni, anch’esse risultano come attori di giustizia sociale, ma significativamente non gli individui che liberamente si associano ad esse. Diventa chiaro, allora, come l’associazione non riceve il suo valore etico-sociale dalla libertà della persona ma che esso giace nell’istituzione che lo deriva dall’ordine naturale. In senso stretto, quindi, il problema degli operai non viene affrontato a partire dall’individuo, anzi, il singolo in quanto tale è interpretato piuttosto come elemento iniquo e ostacolante l’ordi-

<sup>62</sup> ACERBI, *La Chiesa*, 163. E conclude: «il quadro magisteriale in cui Pio X colloca la *Rerum novarum* piegava quest’ultima ad una lettura antidemocratica».

<sup>63</sup> Cfr. *RN* 13-44.

<sup>64</sup> Cfr. *Immortale Dei*, U/B XXI, 29, 31, 44.

<sup>65</sup> Cfr. R. MURRI, *La Rerum novarum e Leone XIII* (Recuperi, 1), Urbino 1991, 72; cfr. S. ZOPPI, *Dalla Rerum Novarum alla democrazia cristiana di Murri*, Bologna 2001.

ne e la pace<sup>66</sup>, ossia la stessa “giustizia sociale”. Queste due conseguenze, secondo l’interpretazione estrema di Murri che però coglie la problematica fondamentale, corrispondono nella loro spinta antiliberalista – con una paradossalità ironica che però risulta come conseguenza coerente dall’impostazione fondamentale dell’enciclica – piuttosto ad una visione socializzante che non ad un modello che valorizzi la persona nella sua dignità individuale<sup>67</sup>.

Senz’altro, questa vicinanza affatto pericolosa alla soluzione socialista non fu né voluta, né compresa dai collaboratori della *Rerum novarum*, in quanto nel loro antiliberalismo di fondo si ritenevano anche distanti dal socialismo, perché – come già evidenziato – fatalmente si considerava quest’ultimo come una conseguenza del liberalismo. La fatalità di questa prospettiva sta nel mancato confronto con il liberalismo moderno, a sua volta conseguenza dell’identificazione affrettata e per niente giustificata del liberalismo con il liberismo o il libertinismo – cioè con il “falso individualismo”. Secondo la *Rerum novarum*, il criterio della giustizia sociale non è il diritto della persona, ma la religiosità delle tradizioni; non è l’istituzione costituzionale a determinare i parametri etici della sovranità politica, ma la fedeltà degli attori politici ai costumi cristiani e soprattutto la divina istituzione del monarca.

Significativamente, secondo questa concezione la domanda centrale di ogni pensiero politico, ossia riguardo alla forma concreta dello Stato, non sussiste più perché nei confronti dell’ordine metafisico della società ogni forma politica si relativizza di conseguenza. Questa posizione di neutralità nei confronti delle forme di Stato, caratteristica della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, causa però in effetti quel posizionarsi poco coerente della Chiesa con i singoli Stati europei: dal *ralliement* francese al *non expedit* italiano, con tutte le vie di mezzo nei confronti dell’Austria (leale concorso), del Belgio (pieno potere politico), della Germania (*Kulturkampf*), e degli altri Stati europei. Anche se è vero che nel confrontarsi con queste realtà alquanto differenti ed incommensurabili si esprime una nuova consapevolezza della Chiesa che «non teme il moderno, ma esige che il mondo nuovo che nasce sia umano e cristiano»<sup>68</sup>, manca il parametro trasversale per queste posizioni non solo molto diverse ma addirittura difficilmente conciliabili l’una con l’altra. Un tale parametro, nei confronti degli Stati liberali, poteva essere solo il diritto nella sua chiave liberal-

<sup>66</sup> Cfr. *RN* 28s.

<sup>67</sup> Per questa ragione, Negri coglie nel segno quando – forse in maniera troppo accentuata – afferma: «[l]a condizione operaia è vista, oserei dire, con occhio socialista, quando se ne mette in evidenza il carattere iniquo», per cui l’enciclica si caratterizzerebbe per un «senso “antiliberalista”» (A. NEGRI, *Rileggendo la Rerum novarum cent’anni dopo*, in FIORENTINO [ed.], *I cento anni*, 115-131, qui 129).

<sup>68</sup> G. RUMI, *Dalla Realpolitik alla Rerum Novarum: Leone XIII e Rampolla*, in DE ROSA (ed.), *I tempi*, 33-41, qui 38.

costituzionale, che però è stato rifiutato dalla stessa *Rerum novarum*. Al contrario, tutti gli Stati furono individuati *tout court* come espressioni di un liberalismo sfrenato, quindi di un “liberalismo” di cui, a livello politico-parlamentare alla fine dell’800, non si trova più traccia in Europa. Nota Acerbi che ai tempi della *Rerum novarum* di tale liberalismo riduttivo non esisteva più nient’altro che un «ricordo del passato»<sup>69</sup>, in quanto da un lato il costituzionalismo inglese aveva assunto il suo assetto politico-istituzionale, e dall’altro si era affermata nelle dottrine politiche la dimensione antigiacobina nel senso che si concepiva la sovranità popolare non più come illimitata ma delineata dai criteri di giustizia e dei diritti fondamentali. Ossia, in altre parole, se un Ketteler nel 1869 sulla *Liebfrauenheide* vicino a Magonza poteva attaccare frontalmente la “libertà sfrenata” di un “capitalismo divorante”, l’enciclica del 1891 avrebbe avuto il dovere, proprio in quest’analisi, di una maggiore differenziazione a livello politico-costituzionale.

Già per la fine dell’800 l’enciclica si basava quindi su un’idea di ordinamento sociale che non poteva essere considerata più adeguata, ed è lo stesso Sturzo a rammaricarsi per l’occasione storica che in questo modo fu persa<sup>70</sup>. Gabriele De Rosa, nella sua interpretazione dell’affermazione di Sturzo, va ancora oltre, attribuendo al ritardo della Chiesa nel suo confrontarsi con il mondo moderno persino una responsabilità per la nascita dei totalitarismi europei nella prima metà del ’900. Secondo Sturzo, afferma De Rosa, questi problemi si lascerebbero individuare soprattutto nel contesto della *Rerum novarum*<sup>71</sup>. Nella stessa direzione della considerazione di

<sup>69</sup> ACERBI, *La Chiesa*, 51.

<sup>70</sup> In questo modo, secondo Sturzo, la *Rerum novarum* non avrebbe dato una risposta nemmeno agli aspetti più centrali sollevati nell’enciclica stessa. Nel 1941, dopo l’attacco dei nazionalsocialisti alla Russia, egli commenta: «[t]utti i grandi mali sociali (come i nostri mali fisici) vengono da piccoli inizi, che riparati a tempo non si svilupperebbero o sarebbero meno nocivi e meno estesi. Il marxismo si sviluppò tra gli operai della grande industria nella seconda metà del secolo scorso. Ma quale era allora la situazione di tali operai? Pessima sotto tutti gli aspetti. E che facevano allora gli uomini di governo, gli uomini di chiesa, le classi agiate per questi paria della società industriale? Presso che nulla. Solo verso il 1870 si cominciò a comprendere che c’era un dovere sociale e morale imprescindibile verso tali operai, e in genere verso la classe operaia. [...] Ma quanti furono fra i cattolici ad avversare allora i sindacati operai come pericolose novità e a denunciare la Democrazia Cristiana come un’eresia? Così quel poco che si poté fare dalla *Rerum Novarum* in poi dai cattolici, non fu mai pari al bisogno della massa operaia, trascinata verso l’apostasia religiosa, per offrire un rimedio sano e adeguato ai mali economici creati dal capitalismo eccessivo» (cit. in G. DE ROSA, *L’orizzonte e il contesto di un’enciclica*, in ID., *I tempi*, 15-24, qui 23).

<sup>71</sup> Cfr. DE ROSA, *L’orizzonte*, 23s. Esplicitamente De Rosa commenta: «[l]a domanda che era nel cuore di Sturzo potremmo tradurla così: fino a che punto i cattolici si erano impegnati a realizzare la *Rerum Novarum*? Quali ostacoli ne avevano impedito lo sviluppo? Perché si era arrivati a capire con ritardo che senza il connubio con i principi della democrazia politica, senza *ralliement* alle istituzioni moderne, la *Rerum Novarum* sarebbe rimasta sospesa a mezz’aria?» (DE ROSA, *L’orizzonte*, 23s.). Oltre al mancato confronto con il diritto liberal-individuale, De Rosa analizza quindi anche nel contesto della ricezione della *Rerum novarum* un mancato sfruttamento dei potenziali che essa senz’altro indicava positivamente.

De Rosa troviamo un'altra posizione interessante di un teorico del diritto naturale cattolico, Heinrich Rommen, il quale nel 1936 pubblicava la prima edizione del suo libro dal celeberrimo titolo: *L'eterno ritorno del diritto naturale*<sup>72</sup>. Dopo la guerra, in occasione della seconda edizione, egli aggiunge qualche considerazione significativa, in quanto considera la dignità umana come fondamento dei diritti fondamentali e quindi come primo principio costituzionale, e non più una contraddizione al diritto naturale neoscolastico – come aveva affermato ancora nella prima edizione – ma come unica possibilità di sviluppo dello stesso per poter proteggere la persona nei confronti del pericolo totalitario<sup>73</sup>. Inoltre, Rommen evidenzia la riflessione del diritto naturale nella chiave della dignità della persona come passaggio importante verso la protezione e la salvaguardia di quella base morale e religiosa che il diritto naturale avrebbe sempre reclamato nei confronti del potere politico. Le esperienze dei totalitarismi insegnerebbero che il diritto naturale è da estendere ai diritti umani, perché solo in questo modo si può efficacemente evitare che il diritto si riduca ad un mero strumento positivo dello Stato, incapace di opporsi ad ogni forma di tirannia. In questo modo, troviamo in Rommen un'ulteriore conferma dell'analisi sturziana, ossia della dimensione storica del mancato confronto della Dottrina sociale della Chiesa con il liberalismo moderno. In questo modo, così si può concludere nella linea di Rommen, essa non ha colto l'occasione storica per declinare la propria tradizione del diritto naturale in una chiave personalistico-costituzionale, che sarebbe stata una difesa molto più efficace contro la negazione della libertà individuale e l'oltraggio alla dignità umana da parte dei totalitarismi.

Ma perché la riflessione di Leone XIII e Pio XI non è stata portata fino al livello costituzionale? La risposta a questo interrogativo sta nella base concettuale della dottrina neoscolastica: la chiave personalistica del diritto naturale avrebbe implicato la differenziazione (non separazione) tra la sfera del diritto e la sfera della morale, differenziazione che significa in fondo il riconoscimento dello Stato liberale nella sua autonomia basata sulla libertà della persona. Tale conseguenza, però, sia per il diritto naturale neoscolastico, sia per la dottrina dello Stato da Gregorio XVI a Pio XII, era difatti assente<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Cfr. H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936<sup>1</sup> (tr. it. G. Ambrosetti, Roma 1965).

<sup>73</sup> Cfr. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr*, München 1947<sup>2</sup>, 161s., 166s.

<sup>74</sup> Secondo la critica di Murri, la Chiesa non sosteneva la «lotta per il diritto, cioè, implicitamente, per la costituzione del nuovo Stato», come movimento “dal basso” e della sovranità popolare, e così non si associava completamente al programma dei lavoratori, in quanto la Chiesa non si voleva né si poteva schierare contro i «vecchi ceti conservatori». E conclude: «Così l'enciclica dava una dottrina generale, ma non un metodo» (MURRI, *La Rerum novarum*, 74). Infatti, questo viene elaborato solo con la *Mater et magistra*.

#### 4. Etica sociale come etica dell'ordinamento politico e delle istituzioni sociali

Nella dottrina dello Stato di Leone XIII che deduce e giustifica il diritto dall'alto, riducendo così l'argomento politico all'attacco ad un liberalismo che in questo modo non esisteva più, Leone XIII ha seguito la strategia, stando all'analisi di Acerbi, di portare l'argomento sociale su un certo livello ideale, evitando ogni polemica reale con i governi esistenti, secondo la tesi della neutralità nei confronti delle forme di Stato, per descrivere la crisi come una crisi delle idee, ossia della carente base morale e religiosa della società. In questo modo, il Papa avrebbe assegnato alla Chiesa la competenza centrale, anche nella situazione moderna degli Stati liberal-secolari, per risolvere la crisi<sup>75</sup>. Poiché, secondo Leone XIII, l'intero ordine sociale dipendeva dalla religione, egli avrebbe ricollocato la Chiesa costitutivamente in mezzo alla società politica<sup>76</sup>. Questa operazione, che del resto si trova nella linea della politica di Pio IX dopo il 1860 culminata nel Vaticano I, cioè una reazione alla perdita del potere politico *ad extra* con la rivendicazione dell'assoluta autorità morale *ab intra*, faceva sì che la *Rerum novarum* cercasse di far derivare dalla legge di Cristo direttamente l'ordine sociale: «anche nella convivenza umana e nella società civile deve imperare la legge di Cristo, così che non solo della vita privata, ma anche della pubblica essa sia guida e maestra»<sup>77</sup>. Dal momento che ordine e civiltà trovano fondamento solo nella legge di Cristo, senza la Chiesa non si potrebbe fondare nessuna società, che altrimenti risulterebbe automaticamente delegittimata, ed ogni sforzo di edificarla sarebbe vano. Il fatto che lo Stato non possa fare a meno della Chiesa viene espresso dall'enciclica *Libertas praestantissimum* nella frase: «non è assolutamente lecito invocare, difendere, concedere una libertà ibrida di pensiero, di stampa, di parola, di insegnamento o di culto, come fossero altrettanti diritti che competono per natura all'uomo. Perché, se fossero tali, si avrebbe diritto di essere indipendenti da Dio, e non potrebbe la libertà umana essere limitata da alcuna legge»<sup>78</sup>.

Ogni confronto con i pensatori liberali era così escluso in partenza, a maggior ragione con i liberali inglesi. Nemmeno il fatto che la *Rerum novarum* implementa

<sup>75</sup> «Le cause del disordine non erano, infatti, da riporre nel dispotismo, nell'ignoranza popolare, o nei ritardi del progresso sociale, e nemmeno nel capitalismo: tutte ragioni che trascurano il fatto che la sostanza del problema è di ordine ideale, cosicché di tale ordine ha da essere il rimedio» (ACERBI, *La Chiesa*, 55).

<sup>76</sup> Cfr. LEONE XIII, *Au milieu*, U/B XIII, 177-207, qui 196.

<sup>77</sup> Enc Tamei futura, XX 305.

<sup>78</sup> *Libertas praestantissimum*, U/B II, 71.

qualche traccia lockeiana nella dottrina della proprietà privata conduce ad un intressamento costruttivo per il pensiero inglese, e proprio questa riduzione pregiudiziale dello sguardo culturale sta a monte dell'impostazione antiliberale della Dottrina sociale della Chiesa a partire dalla *Rerum novarum*, che avrebbe pesato su di essa per 70 anni. Sembra un paradosso ironico, se non un fatto tragico, che tre anni prima della pubblicazione dell'enciclica venne condannato Antonio Rosmini, quel pensatore che già negli anni '40 dell'800 pose il pensiero cattolico in un confronto costruttivo il pensiero cattolico con l'istanza liberale, espressa soprattutto dagli inglesi, per trovare delle risposte alla *questione sociale* interpretata come l'insieme delle sfide che le tre Rivoluzioni del '700 recarono al cattolicesimo, evitando la riduzione della complessità sociale al mero aspetto social-caritativo. Significativamente, solo un anno dopo la "svolta" di Pio IX nel 1848, l'opera rosminiana più emblematica in questa direzione, che non a caso portava il titolo *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, fu messa all'indice. «Sarebbe desiderabile che gl'Italiani si occupassero maggiormente nello studio de' politici e degli economisti inglesi»<sup>79</sup>, ha concludeva in essa il Roveretano, non nell'intenzione di importare un liberalismo che nella prima metà dell'800 si presentava assai vicino ad un liberismo e libertinismo – ancora anacronisticamente temuta dalla *Rerum novarum* a fine secolo –, bensì per poter guadagnare da questo studio i necessari strumenti concettuali per sviluppare anche in ambito cattolico una dottrina del diritto e della costituzione come nuova base sulla quale stabilire, poi, il rapporto tra Stato e Chiesa<sup>80</sup>. Questa base giuridico-costituzionale di Rosmini è la persona, per cui il Roveretano non affida la "giustizia sociale" alla "mano invisibile" del liberalismo inglese, ma a quei principi strutturanti l'ordine giuridico-pubblico

<sup>79</sup> A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in Id., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 2010<sup>2</sup>, 37-245, qui 242. Cfr. anche INVITTO, *Gli ambienti*, 49. Risulta però superficiale il giudizio di Invitto: «[o]ra ci spieghiamo anche perché lo scritto rosminiano [...] subì la condanna. In esso la costruzione politica era basata esclusivamente su fondamenti naturali, razionali ed economici, tanto è vero che concludeva invitando a studiare non San Paolo o San Tommaso, ma i politici e gli economisti inglesi» (*ibid.* 54). Può concordare con una tale conclusione solo chi non conosce né il contesto sistematico della *Rerum novarum*, né quello della *Costituzione secondo la giustizia sociale* di Rosmini. Da un lato, nessuna enciclica è basata meno sulla scrittura e su san Paolo quanto la *Rerum novarum* che presenta una filosofia sociale del neotomismo, integrata con alcuni elementi del liberalismo soprattutto di stampo lockeiano. Le citazioni della Scrittura sono, per quanto attiene alla sistematica, solo ornamentali. D'altro canto, Rosmini si ispirò profondamente non soltanto alla Scrittura, ma anche ai Padri della Chiesa e a san Tommaso. La *Costituzione* è la traduzione in un linguaggio giuridico-costituzionale di ciò che è l'originale messaggio sociale cristiano. Per una conferma di questa teoria, basta aprire quei volumi di Rosmini dove egli elabora quei concetti fondamentali che poi presuppone, giustamente, nell'elaborazione della *Costituzione secondo la giustizia sociale*.

<sup>80</sup> Cfr. S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli 2010; Id., *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano* (Bibliotheca, 32), Palermo 2006.

secondo la dignità della persona che non è soltanto “individuo” ma allo stesso tempo relazione fondamentale con la trascendenza e con la famiglia. Nella costituzione Rosmini scopre quindi la “mano visibile” del diritto cioè della *giustizia sociale*, come egli esprime nel titolo stesso di questa sua opera messa all’indice. Su questa base dovrebbe essere possibile, così le sue considerazioni iniziali, fondare un «[g]overno costituzionale stabile e fermo» in grado di superare la situazione dei popoli «agitati da crudeli intestine discordie»<sup>81</sup> – analisi con la quale Rosmini anticipa il paragrafo iniziale della *Rerum novarum* di mezzo secolo. Il problema sociale che il Roveretano individua non sono le costituzionalizzazioni nell’800 come secondo la dottrina dello Stato di Leone XIII, ma il fatto che queste fossero state basate su principi erronei. Tutto stava, secondo il Roveretano, nell’individuare la base giusta, affinché fosse possibile erigerci sopra un ordinamento di “giustizia sociale”. Come si evince subito, per Rosmini la “giustizia sociale” non è il criterio dell’agire dei singoli (in chiave caritativa) o degli attori sociali (in modo paternalistico), ma è il criterio social-etico dell’ordinamento giuridico-istituzionale che si esprime sulla base della costituzione perché in essa si istituzionalizza in maniera fondamentale-giuridica, come affermano la *Mater et magistra* e la *Gaudium et spes*, la persona come «principio, soggetto e fine» dell’ordinamento sociale (*Institutionen-Institution*).

In questa dimensione costituzionale, il diritto naturale diventa personalistico e qualifica la libertà morale della persona come il valore etico di qualsiasi istituzione sociale. Così, la costituzione, per Rosmini, non realizza una libertà indifferente, individualistica ed immanente come nell’ambito del “liberismo”, che lo stesso Röpke avvertiva di non confondere con il “liberalismo”. Si tratta piuttosto di quella libertà che la persona in quanto diritto è: «la persona dell’uomo è il diritto umano sussistente»<sup>82</sup>. In questa chiave, Rosmini individua il difetto delle costituzioni moderne proprio nella mancata tutela e garanzia della libertà e della proprietà della persona<sup>83</sup>: «[o]gni libertà dunque deve essere tutelata e guarentita; ogni proprietà deve essere del pari tutelata e guarentita, e oltre di ciò provveduta di tali leggi che favoriscano lo svolgimento della nazionale ricchezza. Se il governo fa tutto questo, egli rende giustizia a tutti e procaccia l’utilità di tutti, e, per dirlo di nuovo, egli è perfetto»<sup>84</sup>. Invece di

<sup>81</sup> ROSMINI, *La Costituzione*, 43.

<sup>82</sup> A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a c. di R. Orecchia (Ediz. Naz., 35-40), Padova 1967-1969, I, 191.

<sup>83</sup> «Tutti i diritti degli uomini si riducono a due gruppi, al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di *libertà*, e sono il libero onesto esercizio di tutte le facoltà, e al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di *proprietà*. [...] Le Costituzioni moderne difettano per l’uno e per l’altro capo» (ROSMINI, *La Costituzione*, 46).

<sup>84</sup> ROSMINI, *La Costituzione*, 46.

criticare le costituzioni moderne di basarsi unicamente sulla libertà e la proprietà – come fa la *Rerum novarum* – Rosmini le critica per il fatto di aver frainteso che cosa significhino *libertà e proprietà* come realizzazione della persona. Proprio per questo fraintendimento, esse non riescono a stabilire un ordinamento «secondo la giustizia sociale». Il primo principio, per Rosmini, implica la tutela della persona nei suoi diritti naturali, e non solo nella chiave della “libertà negativa” o di *life, liberty ed estate* nel senso lockeiano, ma nella sua dignità che implica anche la sua realizzazione positiva nella religione (relazione trascendente) e nella famiglia (relazione naturale). Con il secondo principio, Rosmini si rivolge criticamente contro una concezione di democrazia del voto universale che secondo lui tende a “socializzare” il voto, in quanto lo scollega dalla quota contributiva<sup>85</sup>. Si intravede subito, quindi, che per Rosmini *libertà e proprietà* non sono concetti basati sul concetto individual-negativo di “libertà”, ma egli compie una precisa presa di posizione in senso valoriale, mettendo al centro la persona, non come astratta, ma nel suo essere individuo e relazione allo stesso tempo come dimensioni intrinseche della sua essenza. Ogni diritto individuale non è solo “dell’individuo”, ma esprime una relazione: da un lato, i diritti di libertà includono la relazione dell’uomo con Dio e gli altri che trovano il loro nucleo nelle relazioni familiari. Quindi solo la Chiesa e la famiglia sono società nel senso personalistico della parola<sup>86</sup>. Qualsiasi diritto della “società civile” non è originario, perché nella società civile le persone si incontrano come individui, e perciò il diritto della “società civile” è sussidiario rispetto ai diritti individual-liberali e familiari. In questa struttura sussidiaria, dall’altro lato, le relazioni della società civile – che non si identificano con le relazioni personali – si impostano sulla base del diritto di proprietà. A questo punto, Rosmini implementa nel quadro della costituzione sulla base della giustizia sociale l’ordinamento economico che anticipa dei ragionamenti importanti dei padri dell’economia sociale di mercato. In questo modo, la sussidiarietà si declina come principio personalistico di “giustizia sociale”, non nella veste di ordinamento metafisico che invece assume nella *Quadragesimo anno*<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Cfr. M. KRIENKE, *Il problema della democrazia in Antonio Rosmini*, in L’Ircocervo 9 (2010) n° 1, [http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010\\_01/pro\\_et\\_contra/2010\\_01\\_01.pdf](http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_01/pro_et_contra/2010_01_01.pdf) (1.10.2010), 1-32.

<sup>86</sup> Cfr. anche MORRA, *Società e stato*, 105-107. Morra dimostra come la concezione di Sturzo e del Codice di Camaldoli si comprendano in questa linea (cfr. *ibid.* 107-110).

<sup>87</sup> Come noto, Rosmini è il secondo a coniare questo concetto di “giustizia sociale”, dopo Luigi Taparelli d’Azeglio. Come è stato accennato, però, Taparelli presenta una concezione giuridico-istituzionale della *giustizia sociale* non in chiave personalistica ma secondo il diritto naturale neoscolastico (cfr. MENOZZI, *La genesi*, 24s.). Perciò si può affermare che solo con Rosmini questo concetto giunge alla sua declinazione matura.

Come subito si evince, Rosmini non condivide una visione del concetto di libertà di stampo “inglese”, che costituisce la matrice del pensiero di Röpke: una libertà che sarebbe concepita in modo individuale, raggiungendo un “vero individualismo” nel ricollegamento della libertà negativa dell’individuo a morale e religione in modo extra-istituzionale. Per Rosmini, invece, la libertà positiva del “vero individualismo” si deve realizzare in modo istituzionale e quindi personalistico, nelle relazioni fondamentali di tipo trascendente e familiare: per questo le due istituzioni che sussidiariamente precedono qualsiasi società civile sono la Chiesa e la famiglia. In questo modo, la sussidiarietà è realizzata in chiave istituzionale, per cui il presupposto morale e religioso del liberalismo si realizza non come individualismo ma come personalismo. L’ordinamento prospettato da Rosmini si basa quindi sulla persona che è «principio soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali», concetto espresso dalla definizione rosminiana della persona come «diritto umano sussistente».

In questa dimensione, dal punto di vista etico-sociale cattolico, non sembra affatto indicato propagare una “neutralità” nei confronti delle forme di Stato, anche se rimane vero che non si possono dare “soluzioni tecniche” o proporre una teoria politica, economica o sociale. In ogni modo, derivano dal principio di persona precisi criteri etici per l’ordinamento sociale, che da Rosmini, da un lato, e dalla *Mater et magistra*, dall’altro, sono stati formulati con i principi etico-giuridici di “persona”, “solidarietà” e “sussidiarietà” come principi delle istituzioni sociali, non di un diritto liberale-astratto-individuale<sup>88</sup>.

## 5. Un bilancio provvisorio

Si potrebbe riassumere, quindi, che quel processo di formazione della Dottrina sociale della Chiesa che ha abbracciato i primi suoi 70 anni e che solo mezzo secolo fa, con la *Mater et magistra*, ha trovato il suo principio fondamentale, si basava su una dottrina dello Stato inadeguata per il confronto con la società liberale moderna. Proprio quel pensatore che avrebbe potuto ispirare la Dottrina sociale della Chiesa in questa direzione, è stato la principale vittima dell’imporsi della dottrina neoscolastica: Antonio Rosmini. Secondo l’interesse non storico ma sistematico della nostra

<sup>88</sup> In questo senso, infatti, Giovanni Paolo II, nella *Centesimus annus*, dà delle direttive chiare per cui, qualora vengano mantenuti questi criteri etici, la Dottrina sociale della Chiesa opta senz’altro per una forma di ordinamento economico e politico concreta, ossia per l’economia sociale di mercato, da un lato, e la democrazia, dall’altro (cfr. CA 42, 46).

indagine, più che un bilancio storico interessano in questa conclusione le prospettive che in questo anno di giubileo della Dottrina sociale della Chiesa si possono trarre per il futuro. Il bilancio si basa, senz'altro, sull'individuazione del messaggio e del carattere della Dottrina sociale della Chiesa in quanto tale, come è stato circoscritto dalle due domande poste all'inizio: ossia in che misura la prospettiva liberale si può già intravedere nella *Rerum novarum* e in che misura, con la *Mater et magistra*, bisogna parlare di una "svolta personalistica" all'interno della stessa Dottrina sociale della Chiesa.

Come risposta alla prima domanda, questa indagine ha portato al risultato che non si può parlare di un "liberalismo" della *Rerum novarum* in quanto la sua concezione non si fonda sull'idea della persona e non concepisce la libertà personale come "indivisibile". Invece, riguardo alla seconda domanda, sull'importanza sistematica della *Mater et magistra*, si deve senz'altro parlare di una svolta importante all'interno della Dottrina sociale della Chiesa. Questo doppio esito, tuttavia, non significa affatto che sia opportuno relativizzare l'importanza fondamentale della *Rerum novarum* come documento fondativo e faro per l'intera Dottrina sociale della Chiesa, in quanto, come abbiamo rilevato, non è il *liberalismo* che costituisce il fondamento dell'etica sociale cattolica, ma l'*istituzionalismo*. È stata la concezione protestante di Röpke a definire come punto di partenza di qualsiasi etica sociale l'individuo nella sua libertà individuale. Infatti, il recupero della dimensione morale avviene per il pensatore protestante sulla base di questa libertà individuale, e quindi in chiave pre-istituzionale. Nell'etica sociale cattolica, invece, l'apriori non è l'individuo, bensì l'istituzione che si esprime in forma giuridica. Solo con la *Mater et magistra* diventa chiaro, però, che la prima istituzione, l'"istituzione-criterio" (*Institutionen-Institution*) è la persona umana. Anche se questa prospettiva propone un confronto positivo con il liberalismo, riconoscendo le possibilità di un "individualismo vero", la Dottrina sociale della Chiesa non si identifica con nessun tipo di individualismo, ma continua a fondarsi nell'istituzionalismo della *Rerum novarum*.

Questo istituzionalismo della *Rerum novarum* consiste, da un lato, nella solidarietà tra i lavoratori all'interno delle associazioni, ma anche nella sussidiarietà dell'ordinamento naturale-organico con la quale lo Stato non può in nessun modo interferire<sup>89</sup>. In questa chiave, ricorda De Gasperi, l'origine e il centro dell'attività sociale secondo l'enciclica sociale non è lo Stato, ma sono le associazioni<sup>90</sup>. Questo

<sup>89</sup> Cfr. *RN* 3, 9-12, 29, 34s., 38s. In questo senso esiste la concezione dei "diritti inviolabili" dell'uomo che non sono i suoi diritti personali, ma quelli dell'ordine naturale.

<sup>90</sup> Cfr. DE GASPERI, *I tempi*, 66.

è, in fondo, il fatto costitutivo della Dottrina sociale della Chiesa definito dalla *Rerum novarum*. Perciò essa è non solo storicamente ma sistematicamente il vero inizio, della Dottrina sociale della Chiesa. Questo assetto istituzionale è stato riconosciuto, da questa stessa enciclica e dalla *Quadragesimo anno*, nell'ordinamento corporativo della società e cioè nel ritorno alla società pre-moderna – ossia in una chiave radicalmente antiliberalista e, perciò<sup>91</sup>, anche antisocialista.

Con la *Mater et magistra* avviene la “svolta” che individua l’istituzione fondamentale, cioè l’“istituzione-criterio” (*Institutionen-Institution*), nella persona umana stessa. Ciò comporta una nuova riflessione sul diritto nella sua costitutività (diritti umani, costituzione)<sup>92</sup>. In questa chiave era possibile, dopo la “svolta” della *Mater et magistra*, interpretare i principi di solidarietà e sussidiarietà, come i due temi principali della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, in chiave personalistica e dunque, in ultima analisi, come principi costituzionali e giuridici<sup>93</sup>. In questo modo la Dottrina sociale della Chiesa completa il suo processo storico della definizione del concetto di *giustizia sociale*: la «mano visibile» del diritto come espressione della dignità della persona, immagine e somiglianza di Dio.

<sup>91</sup> Questo “perciò” rispecchia la sistematica concettuale della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, ma non la concezione opposta della sistematica liberale.

<sup>92</sup> In questo senso, Biffi ha ragione nell’affermare, con Murray, che Leone XIII anticipa la *Mater et magistra* proprio per l’idea dello *Stato di diritto*, ma certamente non per l’identità della parola si può concludere che la *Rerum novarum* affermerebbe «gli stessi concetti» (F. BIFFI, *Leone XIII profeta del futuro*, in FIORENTINO [ed.], *I cento anni*, 147-178, qui 163), appunto perché il “concetto” di diritto della *Rerum novarum* è il diritto naturale neoscolastico che si afferma nel corporativismo, mentre il “concetto” di diritto della *Mater et magistra* è il diritto personalistico. Al di là di questa osservazione, sarebbe da porre la domanda, se davvero lo Stato, prospettato dalla *Rerum novarum*, si limiti ad essere *Stato di diritto* o se non venga impostato in maniera evidente come *welfare state*, per quanto cerchi di contenere i rispettivi interventi nei limiti della sussidiarietà (cfr. DE GASPERI, *I tempi*, 65s.).

<sup>93</sup> Una conferma dell’interpretazione secondo cui la sussidiarietà nella *Quadragesimo anno*, che la definisce in maniera fondamentale, non venga ancora considerata come principio giuridico-etico e costituzionale, si trova in UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 294.

# Lavoro e Creatività

*Sotto la grande onda al largo di Kanegawa*, xilografia di Katsushika Hokusai, 1830-1832, Riproduzione

*Il lavoro dell'uomo nel difficile equilibrio tra la propria fragilità e la forza della natura*, di Maria Antonietta Crippa

*Il lavoro, chiave della questione sociale*, di Simona Beretta

*Ora et labora. Una teologia del lavoro nel monachesimo antico e medioevale?*, di Thomas Prügl

*«Cristificazione» dell'attività umana. Estrarre dal patrimonio del Vangelo «cose antiche e cose nuove»*, di Walther Ruspi

*Potere tecnologico e destino umano*, di Maria Antonietta Crippa

*Prassi e creazione di sé. Spunti dalla riflessione di Karol Wojtyła sulla persona in azione*, di Matteo Amori

*Sull'ozio cristiano*, di Ivica Raguz

*Allargamento della ragione economica e rapporto giusto e responsabile con la realtà*, di Beppe Folloni

*Creatività sociale nella storia d'Italia*, di Luigi Trezzi

*Arte, lavoro e creatività. Intervista allo scultore Giuseppe Rivadossi*, di Cosetta Zanotti

*Profilo di Giuseppe Toniolo (1845-1918)*, di Oreste Bazzicchi

*La morte angelica di Alda Merini: una sorella dai mille volti*, di Gianluigi Pasquale

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 228, aprile-maggio-giugno 2011

### Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

[www.communio.it](http://www.communio.it) - [communio@jacabook.it](mailto:communio@jacabook.it) - [serviziolettori@jacabook.it](mailto:serviziolettori@jacabook.it)

## La teologia di Joseph Ratzinger. Argomenti centrali

Pablo Blanco Sarto

Università di Navarra

Esiste una nota tesi circa l'esistenza di un primo e un secondo Ratzinger<sup>1</sup>, mentre alcuni autori più recenti insistono sul fatto che «la visione teologica di Ratzinger [...] ha mostrato una chiara continuità per più di cinquant'anni»<sup>2</sup>. In queste pagine sosteniamo la seconda posizione. In sintesi, abbiamo suddiviso i temi fondamentali della teologia ratzingeriana in differenti capitoli. In primo luogo, dopo un breve *excursus* storico, sui suoi maestri e sulle fonti storiche della teologia ratzingeriana, ci siamo soffermati su ciò che abbiamo chiamato le *fonti* della sua teologia: insieme alla Scrittura, la liturgia, la Chiesa e la stessa arte – soprattutto la musica – costituiscono i punti di partenza del suo pensiero teologico. Dopo queste fonti, vengono i cosiddetti *fondamenti*: in primo luogo la persona, e la sua solidarietà con fede e ragione, verità

<sup>1</sup> Porremo in nota a piè di pagina solamente la bibliografia secondaria: R. TURA, *Joseph Ratzinger*, in P. VANZAN – H. J. SCHULZ (edd.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1978, 750-752. Questa posizione viene esposta in maniera ampia – secondo la linea di Hans Küng – da Hermann Häring in *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger* (Düsseldorf 2001), dove si propone il supposto *Wende* come chiave interpretativa di tutto il suo pensiero (cfr. 22-40), a cui si aggiunge una continua accusa a Ratzinger di «platonismo» e di *Meinungsdiktatur* (cfr. 195-198). Gli si rimprovera altresì un approccio ideologico e «teopolitico» con argomenti storici, sociologici e ideologici di chiara marca centroeuropea, che allo stesso tempo invoca un'alleanza con il pensiero postmoderno (cfr. 195-198).

<sup>2</sup> L. BOEVE, *Introduction. Joseph Ratzinger: his life, work and thought* e G. MANNION, *Preface. Mapping a theological journey*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, New York 2010, 12; si può consultare anche nella stessa linea: W. KRANING, *Einleitung*, in W. KRANING (Hg.), *Ich glaube*, Leipzig 1979, 13, dove parla soprattutto di un *messianische Theologie* sempre coerente con i suoi principi; F. SCHÜSLER FIORENZA, *From theologian to pope: A personal view Back, past the public portrayals*, in Harvard Divinity Bulletin 33 (2005) 56-62; J. A. KOMONCHAK, *The Church in crisis: Pope's Benedict theological vision*, in *Commonweal* (3.6.2005) 11-14; C. GUTIÉRREZ, *Presupuestos de la teología de J. Ratzinger*, in *Ecclesia* 2 (2007) 215-216; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada 2008, *passim*; U. CASALE, *Introduzione a Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger. Un'antologia*, Torino 2009, 51, n. 112.

e amore. Per ciò che riguarda gli *sviluppi* e la concatenazione di tutti questi principi, il teologo tedesco risulta profondamente segnato dalla «esperienza del concilio», la cui dottrina è da lui applicata all'ecumenismo, alla teologia del ministero, così come influisce significativamente sulla sua riflessione circa la predicazione, l'escatologia e la mariologia. Infine, ci siamo qui occupati di ciò che fa riferimento alla *prassi*: come vescovo, Ratzinger ha sviluppato nella sua predicazione soprattutto la teologia della creazione e del mistero eucaristico e, come prefetto, il suo centro d'attenzione si è ampliato alla catechesi, a Cristo e le religioni, senza tralasciare una breve riflessione sulle radici cristiane d'Europa.

## 1. Fonti

I *maestri* di Joseph Ratzinger sono numerosi e variegati. Fra i moderni spiccano John Henry Newman e Romano Guardini, dai quali è attratto a motivo della loro passione per la verità, e al tempo stesso della modernità del loro pensiero, fondato anche sulle istanze della coscienza e della libertà. L'esistenzialismo e il personalismo influiscono in maniera decisiva sul giovane Ratzinger. Anche il cristocentrismo di altri autori lascia una profonda traccia nel suo pensiero. Allo stesso modo, è influenzato da Henri de Lubac e logicamente da Gottlieb Schöngen, il suo *Doktorvater*, rispetto al quale presenta interessanti coincidenze nelle costanti del suo pensiero. Fra queste, vi è l'importanza data alla ragione e l'unità di tutta la teologia. Inoltre, Schöngen gli presentò i «tre grandi maestri», con i quali Ratzinger manterrà un continuo dialogo: Agostino, Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Da essi apprende la contemporaneità dell'amore e della verità. Infine, è assolutamente necessario fare riferimento ai suoi amici, con i quali collaborò a partire soprattutto dagli anni settanta: Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. Quest'ultimo lo porrà sotto il magistero dei santi – veri maestri –, insegnandogli l'importanza della «teologia in ginocchio»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Edimburgh 1988, 27-65; F. SCHÜSLER FIORENZA, *From theologian to pope*, cit.; e i miei precedenti lavori: *Joseph Ratzinger. Una biografia*, Pamplona 2004, 47-57; *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Madrid 2005, 34-38, 41-56; *Joseph Ratzinger. Un retrato teológico*, in C. PALOS – C. CREMADES, *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, (Diálogos de Teología VIII) Valencia 2006, 27-68; *Los maestros de Joseph Ratzinger*, in *Humanitas* 54 (2009) 289-306; F. KERR, *Comment: Ratzinger's Thomism*, in *New Blackfriars* 89 (2008) 367-368; J. CORKERY, *Joseph Ratzinger's theological ideas: 1. Origins: A theologian emerges*, in *Doctrine and life* 56 (2006) 6-14; Id., *Joseph Ratzinger's theological ideas: 2. The facial features of a theological corpus*, in *ibid.*, 2-12; F. KERR, *Ratzinger's Thomism*, in *New Blackfriars* 89 (2008) 367-368; M. C. HASTETTER, *Einheit aller*

L'arte e la bellezza costituiscono ulteriori punti di partenza del pensiero di Joseph Ratzinger, anche per motivi biografici. Dalla più tenera infanzia, infatti, si avvicinò alla musica e all'arte, che concepirà non solamente come un luogo dove la bellezza si manifesta, ma anche come fonte di conoscenza. Ragione e bellezza si completano reciprocamente. Per questo motivo, egli attribuisce alla musica sacra e alla liturgia una posizione rilevante (nella quale la gloria di Dio deve occupare un luogo centrale e prioritario), così come esprime la necessità che la bellezza accompagni il culto nei templi e nelle chiese: le case di Dio costruite dagli uomini devono essere anche i luoghi dove risiede la bellezza. Inoltre, vede la bellezza come una vera e propria necessità umana – una «forma superiore di conoscenza» – che a sua volta rimanda all'origine, a Dio stesso. Anche per questo motivo, la somma bellezza terrena è quella di Cristo, «il più bello tra i figli degli uomini» (Sal 44 [45],3); questa è una bellezza crocifissa, morta e risorta<sup>4</sup>.

In ugual maniera, la *liturgia* costituisce un altro punto di partenza del suo pensiero. Egli ritiene che la comprensione stessa della Chiesa deve nascere da essa. Dopo essere stato un deciso e, al contempo, critico seguace del movimento liturgico, Ratzinger si rallegrò per l'incorporazione di quest'ultimo nella dottrina conciliare della *Sacrosanctum concilium*. Tuttavia, rapidamente notò alcune incoerenze nell'applicazione della riforma liturgica conciliare. Al teologo tedesco sembrava che, in talune occasioni, mancasse una profonda comprensione di ciò che si celebra nella liturgia, vale a dire, il senso del mistero che è presente, per esempio, nelle liturgie orientali.

---

*Wirklichkeit. Die Bedeutung des symphonischen Denkens des „Mozarts der Theologie“ für die Pastoral*, in M. C. HASTETTER – C. OHLY – G. VLACHONIS (Hg.), *Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, St. Ottilien 2007, 16-21; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, cit., 43-63; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 9-24; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, New York-Mahwah 2009, 42-55; P. BLANCO, *Benedicto XVI, el papa alemán*, Barcelona 2010, 119-126, 141-151.

<sup>4</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 213-219; Id., *Zion and Philistia. The liturgy and theological aesthetics today*, in *The Downside review* 115 (1997) 53-73; Id., *Benedict XVI on the Holy Images*, in *Nova et Vetera* 5 (2007) 359-374; M. J. MILLER, *Cardinal Ratzinger on liturgical music*, in *Homiletic and pastoral review* 100 (2000) 13-22; J. PIQUÉ, *Teología y música. Una contribución dialéctico-transcendental a la sacramentalidad de la percepción estética del misterio*, Roma 2006, 179-180; P. BLANCO, *La Iglesia necesita el arte*, in M. A. LABRADA (ed.), *La belleza que salva. Comentario a la "Carta a los artistas" de Juan Pablo II*, Madrid 2006, 119-130; P. EMMANUEL, *De la musique liturgique selon Joseph Ratzinger*, in *Aletheia* 35 (2009) 183-191; A. GERHARDS, *Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes*, in R. VODERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg 2009, 111-137; J. ARNOLD, «Nüchterne Trunkenheit in liturgics» – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers *Theologie der Liturgie*, *ibid.*, 96-101; K. PRASSL, «Psallite sapienter». *Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik*, *ibid.*, 278-299; M. CAVAGNINI, «Ut in omnibus glorificetur Deus». *Una riflessione sullo stato di fatto della Musica Sacra in Italia e qualche considerazione che ci auguriamo utile anche fuori dell'Italia*, *ibid.*, 332-352.

D'altro canto, secondo Ratzinger, l'Eucaristia non è semplicemente riducibile a una cena della comunità, ma contiene la morte e resurrezione di Cristo: attualizza tutta la pasqua del Signore. La dimensione sacrificale e quella di memoriale della pasqua del Signore sono parte essenziale della concezione dell'Eucaristia. Per questo, essa è allo stesso tempo festa e sacrificio. Ratzinger propone così un nuovo «movimento liturgico», attraverso il quale Cristo e la celebrazione del suo mistero pasquale giungano veramente a occupare il centro della vita della Chiesa. Per questa ragione, riflette sulla dimensione cosmica della liturgia – e non solo su quella storica –, nella sua essenza cristologica e trinitaria. Celebrare e assistere alla celebrazione liturgica significa realizzare la funzione di Marta e di Maria: lavorare come Marta, e pregare e contemplare come Maria<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 207-224; J. ALDABAL, *La liturgia es ante todo obra de Dios*, in *Phase* 236 (2000) 181-186; P. FARNÉS, *Una Obra importante sobre la liturgia que debe leerse en su verdadero contexto*, in *Phase* 247 (2002) 55-76; J. F. BALDOVIN, *Cardinal Ratzinger as liturgical critic*, in *Studia liturgica diversa* (2004) 211-227; P. BLANCO, *Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger*, in *Scripta Theologica* 38 (2006) 103-130; J. J. FLORES, *Joseph Ratzinger y la liturgia*, in *Communio* 7 (2008) 139-159; J. GONZÁLEZ PADRÓS, *Benet XVI i la litúrgia*, in *Temes d'avui* 27 (2008) 83-96; A. L. LOAYZA, *El culto eucarístico fuera del la Misa en los escritos de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Roma 2008, 109-189; J. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger and «The Spirit of Liturgy»*, in *PATH* 6 (2007) 183-198; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 135-143; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, Paderborn-München-Wien-Zürich-Schöningh 2008, 31-34; J. E. M. TERRA JOAO, *Itinerario teológico de Benedetto XVI*, Roma 2007, 86; M. C. HASTETTER, *Liturgie – Brücke zum Mysterium. Grundlinien des Liturgieverständnisses Benedikts XVI.*, in M. C. HASTETTER – C. OHLY – G. VLACHONIS (Hg.), *Symphonie des Glaubens*, cit., 131-150; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, cit., 219-253; S. O. HORN, *Zum existenziellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.*, in *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* (2009) 59-63; G. L. MÜLLER, *«Logiké latreía» – logoshafter gottesdienst*, *ibid.*, 53-58; J. ARNOLD, *Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgie*, *ibid.*, 82-103; M. SCHLOSSER, *«...ut fructum redemptionis in nobis iugiter sentiamus»*. Ein Versuch zum Verhältnis von Liturgie und Kontemplation im Werk Joseph Ratzingers, *ibid.*, 105-119; R. BLÁZQUEZ, *Liturgia y teología en Joseph Ratzinger*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa.*, Madrid 2009, 295-318; H. HOPING, *Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe*, in R. VODERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, cit., 12-24; J. SPLETT, *Gebet zur ewig allwissenden Allmacht?*, *ibid.*, 26-44; G. GREGUR, *Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches. Liturgie als logike latreia bei Joseph Ratzinger*, *ibid.*, 46-76; B. KIRCHGESSNER, *«Ein Fest, in dem das Große auf uns zutrifft»: Mosaiksteine einer Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers - Papst Benedikt XVI.*, in *Klerusblatt* 2 (2009) 78-82; 5 (2009) 108-112; C. SEDMAK, *Liturgie und Armutbekämpfung*, *ibid.*, 254-276; M. H. HEIM, *Theologie aus dem Herzen der Kirche: aus der Liturgie*, in *Revista de teología española* 69 (2009) 643-667; V. IVANOV, *«Der Geist der Liturgie» von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie*, in *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 141-152; W. WALDSTEIN, *Für eine Vielfalt bewährter Formen: Joseph Ratzingers Liturgieverständnis in rechtlicher Sicht*, *ibid.*, 169-179; S. W. HAHN, *Covenant and Communion*, *Grand Rapids* 2009, 173-185; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 121-139; G. MANNION, *Liturgy, catechesis and evangelization*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 225-229.

Anche la *Scrittura* costituisce uno dei continui, necessari e obbligati punti di riferimento del pensiero di Joseph Ratzinger. Formato alla scuola degli studi storici e del metodo storico-critico, il teologo tedesco insiste sulla necessità di un contesto ermeneutico – radicato nella fede della Chiesa –, che aiuti a comprendere il testo nella sua totalità. Rivendica in questo modo il nesso esistente fra esegesi e teologia, antico e nuovo testamento, Bibbia e Chiesa, parola e dogma, Rivelazione, Scrittura e tradizione. Si tratta cioè di una lettura plurale, nella quale entrano in gioco tutte queste aspetti e dimensioni. L'abituale prospettiva integratrice di Ratzinger si rende presente anche in questo tema, dove cerca di dare all'esegesi contemporanea non solo validità e diritto di cittadinanza, ma anche prospettiva di totalità. Di fronte a un'esegesi puramente storica e filologica, colui che successivamente sarà presidente della Pontificia commissione biblica insiste sulla necessità della ragione e della fede per giungere a una prospettiva che sia completa. In questo senso, è significativo il caso del *Gesù di Nazareth* (2007-2011), nel quale non solo unisce il Gesù storico con il Cristo della fede, ma anche si avvale di tutte le scoperte razionali e scientifiche dell'esegesi moderna, che egli armonizza con una lettura più spirituale presente nei padri della Chiesa<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> W. GROSS, *Einheit der Schrift?*, in *Theologische Quartalschrift* 170 (1990) 304-306; E. VALLAURI, *Il metodo Storico-critico alla sbarra*, in *Laurentianum* 30 (1989) 174-223; P. BLANCO, *Bibbia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger*, in G. ARANDA – J. L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Pamplona 2005, 389-400; versione rivista e ampliata in catalano: *La Bíblia i Jesús de Natzeret segons Joseph Ratzinger*, in *Temes d'avui* 27 (2008) 19-37; G. URÍBARRI BILBAO, *Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, cit., 25-65; J. E. M. TERRA JOAO, *Itinerario teológico de Benedetto XVI*, cit., 71-74, 111-113; R. PIÑERO MARINO, *Jesús como fuente de la Revelación: reflexiones sobre el concepto de Revelación en la obra "Jesús de Nazaret" de S.S. Benedicto XVI (J. Ratzinger)*, in *Cauriensia* 3 (2008) 127-172; A. CORDOVILLA PÉREZ, *Siete tesis sobre el libro "Jesús de Nazaret" de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI*, in *Revista de espiritualidad* 67 (2008) 123-144; R. VODERHOLZER, *Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 400-414; Id., *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 99-121; J. H. MORALES RÍOS, *Presentazione del libro "Gesù di Nazaret" di Papa Benedetto XVI*, in *Antonianum* 82 (2007) 415-439; A. GARCÍA QUESADA, *La perspectiva dialogal de la obra "Jesús de Nazaret": el diálogo con la filosofía y la cultura*, in *Revista teológica limense* 2 (2007) 243-254; R. SIMINI, *I Padri nella riflessione di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI in "Gesù di Nazaret"*, in *Antonianum* 82 (2007) 441-448; M. SCHNEIDER, *Jesus von Nazareth: zum ersten Buch Papst Benedikts XVI.*, in *Geist und Leben* 80 (2007) 378-392; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 84-97; R. SANZ VALDIVIESO, *Jesús de Nazaret según Benedicto XVI: diálogo con J. Neusner*, in *Cauriensia* 3 (2008) 93-111; R. L. CARBALLADA, *Comentario a la obra Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI*, in *Ciencia Tomista* 434 (2007) 571-582; W. SCHÖPSDAU, *Ein neuer Zugang zum wahren historischen Jesus von Nazareth?*, in *Evangelische Aspekte* 18 (2008) 34-38; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 65-101; A. BELLANDI, *L'approccio alla Scrittura nelle opere di Joseph Ratzinger*, in *Vivens homo* 20 (2009) 117-128 (questo autore insiste sulla sintonia del teologo tedesco con le proposte di DV 12); S. W. HAHN, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand

La Chiesa costituisce un altro dei nuclei della sua riflessione. L'ecclesiologia di Ratzinger è in primo luogo una «ecclesiologia teologica», che supera ogni tipo di visione meramente sociologica e procede dalla Trinità all'umanità. Il modello ecclesiologico che propone Ratzinger è la teologia dei Padri sulla Chiesa, con stabile fondamento nella Scrittura. Così, le categorie di popolo di Dio e corpo di Cristo, la dimensione misterica e al contempo sacramentale, si fondono nella sua ecclesiologia eucaristica di comunione. La Chiesa è il popolo di Dio che vive del corpo e della parola di Cristo, motivo per cui essa stessa è corpo di Cristo. Questa visione teologico-sacramentale include così non solo la Parola, l'Eucaristia e gli altri sacramenti, ma anche l'apostolicità rappresentata nelle complementari istanze del primato, della collegialità e del ministero sacerdotale. Insieme alla parola e ai sacramenti, si dà anche il ministero come elemento di unità. La ministerialità nella Chiesa è inseparabile dall'episcopalità e dall'apostolicità. Questo ministero possiede a sua volta un fondamento cristologico e pneumatologico. Così anche la Chiesa presenta le stesse dimensioni, insieme alle sue condizioni sacramentale e carismatica, rispettivamente, come appare nella stessa Eucaristia. A sua volta, la Chiesa è cattolica e apostolica e, per questo, consta degli elementi complementari del primato e collegialità, Chiesa universale e Chiese locali. L'Eucaristia non solo dipende dal vescovo, ma appartiene anche alla Chiesa universale. Tutti questi sono quindi gli elementi costitutivi della *communio*<sup>7</sup>.

---

Rapids 2009; L. BOEVE, *Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 13-18, 33-37, 42-45.

<sup>7</sup> R. TURA, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, in *Studia Patavina* 21 (1974) 162-177; M. FAHEY, *Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor*, in *Concilium* 17/161 (1981) 133-144; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Edinburgh 1988, 27-53, 133-165; D. TRACY, *The uneasy alliance reconceived: catholic theological method, modernity and postmodernity*, in *Theological studies* 50 (1989) 555; J. R. VILLAR, *Iglesia universal e iglesia local. A propósito de unas conferencias del Cardenal Ratzinger en Brasil*, in *Scripta Theologica* 23 (1991) 267-286; D. DONOVAN, *J. Ratzinger: a christocentric Empasis*, in Id., *What are they saying about the ministerial priesthood*, Mahwah 1992, 60-73; M. FAHEY, *Joseph Ratzinger als Ekklesiologe und Seelsorger*, in *Concilium* 17 (1981) 79-85; D. M. DOYLE, *Communion and the Common Good: Joseph Ratzinger and the Brothers Himes*, in Id., *Communion Ecclesiology. Vision and Versions*, Maryknoll 2000, 103-118; C. O'DONNELL – S. PIÉ NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 909-911; P. MACPARTLAN, *The local church and the universal church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper debate*, in *International journal for the study of the Christian church* 4 (2004) 21-33; M. VOLK, *The Church as *communio* of the whole*, Eerdmans 1998, 29-71; P. FRANCO, *The *communio* ecclesiology of Joseph Ratzinger: Implications for the Church in the future*, in W. MADGES (ed.), *Vatican II. Forty years later*, Maryknoll 2006, 3-25; M. H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to *Lumen gentium**, San Francisco 2007, 158-160; J. MARTÍNEZ GORDO, *El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la Iglesia universal y la iglesia local*, in *Scriptorium Victorienne* 54 (2007) 269-301; J. MORAWA, *Der Glaube der Kirche als Fundament ihrer Einheit und ihrer Theologie nach Joseph Ratzinger*, in *Analecta Cracoviensia* 40 (2008) 241-261; W. HOERES, *Benedikt XVI. und das subsistit: Fragen zur kirchlichen Identität*, in *Una-Voce-Korrespondenz* 38 (2008) 336-343; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glau-*

## 2. Fondamenti

Per ciò che riguarda *la persona*, fin dal primo momento Ratzinger si manifesta un fervente sostenitore del personalismo e dell'esistenzialismo degli inizi del XX secolo. L'istanza personale costituisce, a giudizio di Ratzinger, una proposta di origine cristiana e, più in concreto, a partire dall'elaborazione della dottrina sulla Trinità e le due nature di Cristo. Conseguenza di ciò è che anche la persona umana – a immagine e somiglianza di Cristo e della Trinità – possiede un volto: non è un semplice numero e si trova ancorata nell'amore e nella verità. L'idea cristiana di Dio racchiude in sé tanto l'unità come la molteplicità, per cui anche nella persona umana si coniugano entrambi i caratteri. A sua volta, in Gesù Cristo incontriamo l'incarnazione della verità e dell'amore, della ragione e della relazione; del Logos che si fa *dia-logos* e s'incarna, muore e risuscita per amore. Essendo l'immagine perfetta del Padre, Cristo si pone come modello perfetto per la persona umana, creata «a immagine e somiglianza» di Dio. Il mistero della croce e resurrezione di Cristo rappresenta così la spiegazione più profonda dell'enigma dell'esistenza umana. In questo modo, ci troviamo dinnanzi a un momento trinitario, formato dal Noi di Dio Padre, Figlio e Spirito; un momento cristologico, nel quale l'“io” della persona si incontra con il “Tu” di Gesù Cristo; e un momento ecclesiale, nel quale questo incontro crea il “noi” della Chiesa<sup>8</sup>.

---

*ben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, Sankt Ottilien 2009; J. MASSA, *The communion theme in the writings of Joseph Ratzinger: Unity in the church and in the world through sacramental encounter*, Fordham University 1996; Id., *The priority of unity in the mystery of the church*, in *Journal of ecumenical studies* 42 (2007) 589-607; J. STÖHR, *Zur Ekklesiologie von Papst Benedikt XVI*, in *Theologisches* 38 (2008) 74-78; S. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, in *Communio* 7 (2007) 122-138; Id., *Iglesia es caritas. La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Santander 2008; Id., *La “ecclesiología teológica” de Joseph Ratzinger*, in Id. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid 2009, 195-241; K. STRUYS, *Particular churches - universal Church: theological backgrounds to the position of Walter Kasper in debate with Joseph Ratzinger - Benedict XVI*, in *Bijdragen* 69 (2008) 147-171; C. OHLY, *“¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?” Sobre las líneas principales en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI. Actas del Ciclo organizado por el Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española los días 21, 22 y 23 de marzo de 2007*, Madrid 2008, 129-163; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 102-120. Non concordiamo quindi con la presunta rottura e discontinuità nella ecclesiologia ratzingeriana che sembra percepire H. J. POTTMEYER (*Primado y colegialidad episcopal en la ecclesiología eucarística de la “communio” de Joseph Ratzinger*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER [eds.], *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona 2007, 171-201) e in parte considerata da S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, cit., 451-456; J. ECKERT, *Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers*, in *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 131-139; G. MANNION, *Understanding the Church*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 81-118; Id., *Teaching and authority: dimensions of magisterium*, *ibid.*, 179-223.

<sup>8</sup> R. TURA, *La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, cit., 154, 158-161; A. RUIZ RETEGUI, *Joseph Ratzinger*, in *Gran enciclopedia Rialp, Suplemento*, Madrid 1987, 1064-1066; V. PFENÜR, *Mitte des Glaubens*

Ratzinger applica i suoi principi personalisti alla natura della *fede*, dove le categorie di persona, ragione e relazione si trovano in profonda unità. Che cosa è la fede? È un atto che penetra fino al cuore della persona. Perciò, la fede può e deve essere chiamata anche dono, grazia, regalo da parte di Dio. È questa la sua principale origine. È dovuta prima di tutto a un'altra persona che mi viene incontro, penetra in me e fa sì che io mi apra. Il suo segreto si radica nel dire "tu" e giungere così a essere veramente "io". Pertanto, la fede è un "sì" a Dio in Gesù Cristo. Essa penetra in ciò che è più personale e intimo – ragione e cuore, etica e conoscenza –, ma allo stesso tempo introduce nella comunità di Gesù Cristo, cioè, nella Chiesa. E, come dice san Paolo nel sesto capitolo della *Lettera ai Romani*, la fede è in relazione con il battesimo. In questo modo risulta facile comprendere che il sacramento forma parte della fede e di questa comunità credente nella quale incontriamo Gesù Cristo; e alla Chiesa si accede per mezzo del battesimo. La fede è così un atto teologico (Dio dona la fede), personale e interpersonale (attraverso un incontro con Gesù Cristo), ecclesiale e sacramentale: si riceve nella Chiesa e per mezzo del battesimo<sup>9</sup>.

Il teologo tedesco ci ricorda inoltre la necessaria armonia tra fede e *ragione*, come

---

*und Konturen des konstitutiv Christlichen*, in AA.VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 20-21; P. BLANCO, *La teologia de la persona en Joseph Ratzinger*, in J. F. SELLÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, II, Pamplona 2007, 353-382; E. DIRSCHERL, *La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, cit., 97-124; J. CORKERY, *Joseph Ratzinger's theological ideas: 3. On being human*, in *Doctrine and life* 56 (2006) 7-24; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 37-45; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, cit., 65-93; H. C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Siena 2009, 256-258; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 38-39; A. STAGLIANÓ, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010, 61-78.

<sup>9</sup> R. TURA, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, cit., 150-161; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, cit., 110-111, 225-234; anche V. PENÜR, *Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen*, in AA.VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, cit., 17-24; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, cit., 57-105; ID., *La transmisión de la fe según Joseph Ratzinger*, in C. PALOS – C. CREMADES (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Valencia 2006, 197-214; S. HARTMANN, *Joseph Ratzinger - kirchliche Existenz und existentielle Theologie*, in *Klerusblatt* 85 (2005) 162-163; M. SCHULZ, *Subjektivität der Offenbarung. Mensch und Kirche als Grundgedanken der Fundamentaltheologie Benedikts XVI.*, in KATHOLISCHES SÄKULARINSTITUT CRUZADAS DE SANTA MARÍA, *Kriterien der Wahrheit christlicher Glaubenserfahrung. Aussagen von Theologie und Philosophie über die religiöse Erfahrung im Christentum*, Pasinger Philothea 1, St. Ottilien 2006, 105-130; E. DIRSCHERL, *La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología*, cit., 99-105; U. CASALE, *Introduzione a Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, cit., 57-58; L. BOEVE, *Theological foundations: revelation, tradición and hermeneutics*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 28-33; ID., *Christ, humanity and salvation*, *ibid.*, 51-79.

venne suggerito da Paolo nel discorso nell'areopago di Atene e ricercato non senza pericoli dai primi filosofi cristiani. D'altro canto, questa non è un'esclusiva del cristianesimo, in quanto anche altre religioni devono promuovere l'armonia tra mistero e razionalità, come nel caso dell'antico giudaismo. Tuttavia, questa ragione non può essere ridotta a quella pura o matematica, ma deve essere una ragione universale, una «ragione ampliata» e aperta alla religione, all'arte, all'etica oppure agli stessi sentimenti. Si tratta di una nuova ragione – più postmoderna che antimoderna –, che deve essere in armonia anche con la fede cristiana. Questa è la grande scommessa di Ratzinger. La ragione deve essere aperta al proprio fondamento: a questo Logos che è anche persona e amore, e che dà significato a tutte le cose. In conseguenza di ciò, risultano intimamente uniti *logos* e *agape*, ragione e relazione, verità e amore in Cristo, fondamento di tutta la verità e di tutta la capacità razionale<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 279-291; V. PFNÜR, *Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen*, in AA.VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte*, cit., 17-24; H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, cit., 45-49; P. BLANCO, *Fe, razón, verdad (y amor) in J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos*, in *Communio* 7 (2008) 55-69; versione rivista, tradotta in inglese: *Logos and dia-logos. Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger*, in *Anglican theological review* 92 (2010) 499-509; M. SCHULTZ, *Wenn das Salz des Evangeliums 'dumm' geworden ist. Zu Josephs Ratzinger / Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft*, in G. L. MÜLLER, *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, cit., 19-52; ID., *El primado del logos y el concepto de razón en el pensamiento teológico de Benedicto XVI*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, cit., 87-127; R. COURT, *Raison et religion. A propos de la discussion Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger*, in *Esprit* 5 (2005) 38-50; A. MARGA, *Die Debatte Habermas – Ratzinger. Annäherungen und Auswirkungen*, in *Gewissen und Freiheit* 61 (2005) 58-73; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 99-113; G. L. MÜLLER, *Die Rationalität des Glaubens*, in *Revista española de teología* 69 (2009) 535-545; R. FISICHELLA, *Verità, fede e ragione in J. Ratzinger*, in *PATH* 6 (2007) 27-43; P. KAPUSKA, *Fe y ciencias naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa*, cit., 277-293; M. WELKER, *Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion*, in *Evangelische Theologie* 68 (2008) 310-324; P. SOTTOPIETRA, *Joseph Ratzinger, neoilluminista: le aporie della ragione moderna e la via cristiana*, in *Revista de teología española* 69 (2009) 585-623; M. COZZOLI, "Religione e ragione vanno sempre insieme": *la vita campo privilegiato e significativo d'incontro*, in *Lateranum* 73 (2007) 661-674; W. KASPER, *Glaube und Vernunft: zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI*, in *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 219-228; E. MALNATI, *Ragione e fede: necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture*, in *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007) 101-114; P. LÖNING, *Glaube, Vernunft und Willen: Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas*, in *Theologische Revue* 103 (2007) 361-374; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 14-18; P. HOFMANN, "Fides et ratio": *Der Glaube und seine Vernunft – Zu Joseph Ratzingers fundamental-theologischem Ansatz*, *ibid.*, 139-159; C. BREITSAMETER, *Von der Vernunft des Glaubens und vom Glauben der Vernunft: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Gespräch*, in *Analecta Cracoviensia* 40 (2008) 79-90; A. WOOD, *Faith and reason*, in *Philosophy and Theology* 21 (2009) 165-177; R. WEIMANN, *Glaube und Vernunft im Denken Joseph Ratzingers*, in *Forum katholische Theologie* 26 (2010) 58-69; K. MÜLLER, *Die Vernunft, die Moderne und der Papst*, in *Stimmen der Zeit* 227 (2009) 291-306; P. COGNESI, *Benedikt XVI. Die Wiedentdeckung der Weite der Vernunft*, in *Spuren* 5 (2006) 11-15. Riguardo al superamento del razionalismo

La denuncia di Ratzinger della «dittatura del relativismo», pronunciata poco prima di essere eletto vescovo di Roma, era parte di un lavoro in difesa della *verità* che stava portando avanti da anni. Le sue origini rimontano a sant'Agostino, Newman e Guardini. In questo senso, Ratzinger ha da tempo studiato la relazione tra verità, libertà e culture. Il teologo tedesco è giunto a questo vincolo tra verità e libertà anche attraverso il concetto di coscienza, difendendo al contempo i diritti della verità ad incarnarsi nelle differenti culture. Con questa affermazione il ruolo tanto della intelligenza umana quanto della fede cristiana mantiene nell'attualità tutto il proprio vigore. Può costituire una grande opportunità affinché tutte – la fede, la ragione, le culture – incontrino la luce e la libertà in Cristo, come propone Ratzinger. Da qui deriva il suo riferimento al pascaliano *etsi Deus daretur* in un mondo dominato non solo dal multiculturalismo, ma anche dall'agnosticismo e dal relativismo<sup>11</sup>.

Infine, Ratzinger insiste continuamente sull'indissolubile unione tra *amore* e *verità*. Appena salito al soglio di Pietro, Benedetto XVI realizza un approfondimento sulla natura dell'amore, umano e cristiano, e intorno ai concetti di *eros* e *agape*, per affrontare la principale affermazione teologica: «Dio è amore». Dio ci ama e

---

e alla «correzione del dogma da parte della storia», si può vedere: S. W. HAHN, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009, 30-34, 82-83, 116-123; L. BOEVE, *Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics* e G. MANNION, *Preface. Mapping a theological journey*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 18-21.

- <sup>11</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 235-240; V. TWOMEY, *Zur Theologie des Politischen. Einführung*, in *Vom Wiederauffinden der Mitte*, cit., 219-230; H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 41-43, 50-57; J. KREIML, *Gibt es einen absoluten Bezugspunkt des Denkens?: Reflexionen Kardinal Ratzingers über das Verhältnis des Gewissens zur göttlichen Wahrheit*, in *Klerusblatt* 80 (2000) 28-29; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: ética, libertad, verdad*, in *Empresa y Humanismo IX* (2006) 13-42; G. DE ROSA, *Legge naturale e relativismo etico*, in *La Civiltà cattolica* 159 (2008) 167-170; A. POPPI, *Sulla dittatura del relativismo*, in *Sapienza* 58 (2005) 465-474; D. BOREL, *Les enjeux du relativisme selon Joseph Ratzinger*, in *Aletheia* 29 (2006) 53-66; P. SCHALLENBERG, *Logos vor Ethos: zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei Joseph Ratzinger*, in *Theologie und Glaube* 97 (2007) 43-54; V. TWOMEY, *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006, 91-105; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 130-134; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 15-47; M. SCHULZ, *„Die Quadratur des Zirkels der Theologie“ – Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie*, *ibid.*, 89-97; P. HOFMANN, *„Fides et ratio“: Der Glaube und seine Vernunft – Zu Joseph Ratzingers fundamental-theologischen Ansatz*, *ibid.*, 154-158; L. HÄBERLE, *Anker gegen den Relativismus: zu den Dialogen von Joseph Kardinal Ratzinger mit Marcello Pera sowie mit Jürgen Habermas und Paolo Flores d'Arcais*, in *Communio* 36 (2007) 586-616; C. BOUREUX, *«Etsi non ... veluti si ... Deus daretur»: une relecture après la modernité*, in *Revue d'éthique et de théologie morale* 255 (2009) 43-61; L. HÄBERLE, *Zur „Diktatur des Relativismus“*, in *Die Neue Ordnung* 63 (2009) 23-32; V. TWOMEY, *The centrality of truth in the Thought of Joseph Ratzinger*, in *Inside the Vatican* (November 2008) 40-45; S. W. HAHN, *Covenant and Communion*, cit., 118-119; G. MANNION, *Teaching and authority: dimensions of magisterium*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 218-223.

per questo noi possiamo amare. Daltronde l'*eros* umano – presente anche in Dio e nella carità cristiana – ha bisogno di essere purificato, per convertirsi in vera *agape*. In questo modo, l'amore umano si fa sempre più simile a questo amore divino, che costituisce la stessa essenza di Dio. A partire da qui Ratzinger analizza in che cosa consiste la carità cristiana, la cui più elevata cima è costituita dalla santità. Ad essa si può giungere attraverso l'azione, l'orazione e l'adorazione, ci viene detto nella *Deus caritas est*. La vera carità cristiana rappresenta un riflesso dell'amore di Dio in questo mondo, come viene esposto nella prima lettera di san Giovanni, alla quale si rifà il romano pontefice fin dal titolo della suddetta enciclica<sup>12</sup>.

### 3. Sviluppi

Joseph Ratzinger ha sempre manifestato un grande interesse per l'*ecumenismo*. In primo luogo, egli propone una ecclesiologia eucaristica stabilita intorno al vescovo e all'Eucaristia, presentando al contempo la Parola, i sacramenti e il ministero non solo come fattori di comunione ecclesiale, ma anche come segni della presenza di Cristo stesso. La Chiesa è il popolo convocato da Dio, che si riunisce intorno alla parola e al corpo eucaristico di Cristo, come dicevamo. Questa presenza sacramentale di Gesù Cristo ha la propria continuità – insiste incessantemente Ratzinger – nella stessa apostolicità della Chiesa, intesa non solo in senso dottrinale ma anche storico, ontologico e sacramentale. In questo modo, cerca di conciliare una volta di più le mu-

<sup>12</sup> G. ARANDA, *La enseñanza bíblica de la «Deus caritas est»*, in *Scripta Theologica* 38 (2006) 993-994, 997-998; P. BLANCO, *Amor, caridad y santidad. Una "lectura transversal" de la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, in *Scripta Theologica* 38 (2006) 1041-1068; M. SCHULZ, "Die Quadratur des Zirkels der Theologie" – Papst Benedikt XVI. in *Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie*, cit., 97; S. GULJARRO OPORTO, *El costado traspasado. La inspiración joánica de la encíclica «Deus caritas est»*, in AA.VV., *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI 'Deus caritas est'*, Salamanca 2007, 81-100; J. NÚÑEZ REGODÓN, "Él nos ha amado primero". *La presencia de 1 Jn en «Deus caritas est»*, *ibid.*, 101-122; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 25-31; K.-H. MENKE, *Die theologischen Quellen der Enzyklika «Deus caritas est»*, *ibid.*, 47-69; J. L. MARTÍNEZ, «Deus caritas est»: "La verdadera moral del cristianismo es el amor", in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa*, cit., 101-147; A. C. SCIGLITANO, *Pope Benedict XVI's «Jesus of Nazareth»: agape and logos*, in *Pro ecclesia* 17 (2008) 159-185; A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'«Introduzione al cristianesimo»*, in K. CHARAMSA – N. CAPIZZI, *La voce della fede cristiana*, Roma 2009, 185-216; I. MOGA, *Glaube und Liebe gemäss dem Logos. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation*, in M.C. HASTETTER. – C. OHLY – G. VLACHONIS (Hg.), *Symphonie des Glaubens*, cit., 51-76.

tuamente complementari istanze del primato petrino e della collegialità episcopale. Il dialogo ecumenico con ortodossi, anglicani e protestanti si incentrerebbe così non solo sulla preghiera e l'azione in comune, ma anche sullo studio teologico intorno ai concetti di Chiesa, autorità, sacramenti, ministero e successione apostolica, offrendo in questo modo una grande varietà di sfumature e possibilità nel dialogo ecumenico<sup>13</sup>.

In ugual maniera, a partire dalle sue ricerche in ambito ecumenico ed ecclesologico, affronta il necessario approfondimento riguardo la teologia del *ministero*. Ratzinger offre alcune riflessioni sul primato e la collegialità e, pertanto, anche sui principi della sinodalità. In questo senso, sembra procedere in modo ascendente: dall'ecclesiologia giunge alla natura e missione del ministero ecclesiale. Il teologo

<sup>13</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 66-75, 270-295; V. ZIÉLINSKY, 'Afin que le monde croie'. *Reflexions sur l'œcuménisme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992) 161-185; H. SCHÜTTE, «Promotor unitatis christianae». Il cardinale Ratzinger e l'ecumenismo, in J. CLEMENS Y A. TARZIA (eds.), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1997, 89-110. Si può vedere anche: V. PFNÜR, *Una rinnovata comunione delle chiese*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 403-415; J. BROSEDER, *Programmierte ökumenische Folgenlosigkeit? Zur theologischen Auseinandersetzung mit Kardinal Ratzingers «Domina ecclesia romana catholica»*, in K. F. GRIMMER (Hg.), *Theologie im Plural. Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik. Joachim Track zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2001, 116-131; H. WAGNER, *Ökumenischer Vordenker*, in *Zeitzeichen* 6 (2005) 13-15; G. WENZ, *Die große Gottesidee "Kirche": Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation*, in *Münchener theologische Zeitschrift* 56 (2005) 449-471; P. NEUNER, *Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, *ibid.*, 435-438; F. BIOT, *Das Orthodoxieverständnis in Kardinal Ratzingers Buch «Zur Lage des Glaubens»*, in *Concilium* 23 (1987) 345-350; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 34-37; D. KAES, *Joseph Ratzingers Beitrag zum ökumenischen Dialog: eine Skizze*, in G. RISSE (Hg.), *Zeit-Geschichte und Begegnungen*, Paderborn 1998, 79-91; T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997, 317-332; P. GAMBERINI, *Subsistit in Ecumenical Ecclesiology: J. Ratzinger and E. Jüngel*, in *The Irish theological quarterly* 72 (2007) 61-73; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, Sankt Ottilien 2009; M. ROOT, *Jesus and the Pope: ecumenical reflections on Benedict XVI's «Jesus of Nazareth»*, in *Pro ecclesia* 17 (2008) 152-158; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, cit., 156-176, 327-335, 382-402; J. WOHLMUTH, *Anwalt der Einheit. Der Theologe Joseph Ratzinger und die Ökumene*, in *KNA-ÖKI* 60 (2005) 265-278; C. BARTHE, *Papst Benedikt XVI. und die Stunde der Reformer*, in *Una Voce-Korrespondenz* 36 (2006) 342-350; J. A. KANBERG, *Das Papstamt und die Ökumene. Skizzen zum Verständnis einer kirchlichen Realität*, in M. Ch. HASTETTER – Ch. OHLY – G. VLACHONIS (Hg.), *Symphonie des Glaubens*, St. Ottilien 2007, 151-170; B. FERDEK, *Modelle ökumenizму vedług Josepha Ratzingera [Models of Ecumenism According to Joseph Ratzinger]*, in *Studia Salvatoriana Polonica* 1 (2007) 61-76; A. VLETSIS, *Theologie des Petrusdienstes: Joseph Ratzingers Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel*, in *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 79-94; P. BLANCO, «Ecclesia Christi». La teología ecuménica de Joseph Ratzinger, in *Annales Theologici* 23 (2009) 353-374; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 113-116; G. MANNION, *Christian unity and religious dialogue: on ecumenism and other faiths*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 139-145, 160-172.

tedesco ricorda nuovamente la simultanea dimensione verticale e orizzontale della Chiesa, al contempo teologica e sociologica. Tuttavia sempre pone una certa enfasi su quella verticale, la radicale dipendenza della Chiesa e del ministero a Cristo e alla comunione trinitaria. Così, giunto alle irrinunciabili istanze della apostolicità e della episcopalità, Ratzinger ricorda l'altrettanto essenziale cattolicità e il ministero petrino, quest'ultimo inteso come servizio all'unità e all'universalità della Chiesa. Ratzinger insiste ancora una volta sulla necessità della Parola, dei sacramenti e del ministero per la costituzione della Chiesa, e ricorda la dimensione ontologico-sacramentale del ministero sacerdotale – prioritaria rispetto a quella funzionale – e la sua radicale dipendenza da Cristo<sup>14</sup>.

Inoltre, egli ha rivolto l'attenzione sulla *predicazione* che, insieme alla liturgia e al ministero, costituisce uno dei luoghi in cui Cristo si rende presente nella Chiesa, secondo quanto ricorda anche la *Confessione di Augsburg*. La riflessione di Ratzinger sulla liturgia pone le basi in primo luogo perché tale predicazione rifletta la voce di Cristo. La Scrittura, la Chiesa – in quanto ambito della lettura della parola di Dio – e il dogma costituiscono tre chiari riferimenti per il predicatore. I nuclei tematici essenziali della predicazione sono – a suo giudizio – Cristo e la Trinità, e un continuo riferimento alla liturgia e alla storia, come concreto radicamento nel *kerigma* cristiano. Rappresentano temi imprescindibili anche la creazione come origine di ogni orientamento morale e del *logos*, cioè del significato e senso iscritto nella natura stessa. Nella predicazione deve essere mantenuta viva la chiamata alla conversione, insieme al riferimento alle parabole insegnate da Gesù e alle esperienze – arricchenti in tutta la Chiesa – dei santi. Così, la predicazione – conclude – deve nascere dall'incontro con Dio e condurre all'incontro con lui e con il suo stesso amore<sup>15</sup>.

Nell'*escatologia* Joseph Ratzinger tende ad elaborare una disciplina biblica e sto-

<sup>14</sup> T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, cit., 121-133; Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma 1998, 127-129; P. MARTUCCELLI, *Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger*, in *Rassegna di teologia* 50 (2009) 7-24; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, cit., 63-64; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, cit., 225-226, 249-275; G. MANNION, *Liturgy, catechesis and evangelisation*, cit., 246-251; Id., *Teaching and authority: Dimensions of magisterium*, *ibid.*, 187-201; D. DONOVAN, *J. Ratzinger: a christocentric Emphasis*, in Id., *What are they saying about the ministerial priesthood*, Mahwah 1992, 60-73; T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, cit., 140-145, 166-167; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, cit., 211-222.

<sup>15</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 207-225; C. M. BURGALETA, *Benedict, the preacher*, in *Homiletic and pastoral review* 108 (2008) 26-31; P. BLANCO, *Palabra y palabras. La predicación según Joseph Ratzinger*, in I. ARELLANO – V. GARCÍA RUIZ – C. SARALEGUI (eds.), *Ars bene docendi. Homenaje al Profesor Kurt Spang*, Pamplona 2009, 111-121; A. MATENA, *Theologie und Verkündigung: Die Gleichnisse*, in H. HOPING – M. SCHULZ (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg-Wien-Basel 2007, 77-81; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 44.

rica, critica ed ecclesiale allo stesso tempo. Cerca così in primo luogo di armonizzare le istanze apparentemente contraddittorie della storia, della metafisica e della escatologia. A partire dall'espressione *historia salutis*, il teologo tedesco giunge alla dimensione ontologica dell'essere cristiano: non tutto può essere puro divenire salvifico. Qualcosa deve rimanere all'interno di ogni salvato – inteso secondo l'ontologia calcedoniana – dando luogo al processo di trasformazione in Cristo, vero Dio e vero uomo. Questa cristificazione-divinizzazione si realizzerà in modo pieno – se la nostra libertà lo permette – anche nel momento della morte. Per questo, l'escatologia deve essere soprattutto «teologia della resurrezione». Ontologia, escatologia e storia della salvezza confluiscono in maniera unica nella risurrezione di Cristo. Egli si identifica con il regno di Dio e, in questo modo, l'escatologia supera l'utopia. In ugual maniera Ratzinger rivendica l'attualità del concetto di anima immortale, senza rinunciare ai previ sviluppi personalisti. Nel parlare di eternità e resurrezione, di cielo, inferno e purgatorio, egli mantiene l'abituale schema dialogico, personalista, comunitario, cristologico e trinitario, giungendo nello stesso tempo alle ultime conseguenze dell'esistenza della libertà come dono supremo, che a sua volta deve conseguire la verità e l'amore<sup>16</sup>.

La *mariologia* è un altro dei grandi campi in cui Ratzinger realizza il proprio approfondimento teologico. In primo luogo, il teologo tedesco cerca un equilibrio tra il cristocentrismo proprio del movimento liturgico e il devozionalismo mariano presente anche nella sensibilità attuale. Inoltre, il dibattito conciliare sulla «questione mariana» lascia una profonda traccia nella sua teologia. Perciò, egli realizza un approfondimento in sede teologica anche intorno al mistero della maternità di Maria. Ratzinger procede quindi a un approfondimento biblico e teologico sulla figura di Maria nelle sue radici veterotestamentarie come Figlia di Sion. Inoltre, offre

<sup>16</sup> R. TURA, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, cit., 177, n. 126; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 155-188; V. TWOMEY, *Zur Theologie des Politischen. Einführung*, in *Vom Wieder-auffinden der Mitte*, cit., 219-230; F. SCHUMACHER, *Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, cit., 125-169; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 70-78; S. DEL CURA ELENA, «*Spe salvi*» y la *Escatología cristiana*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, cit., 149-193; R. TRÉMBLAY, *L'usage de la pensée paulinienne dans l'Eschatologie de Joseph Ratzinger/Benoît XVI*, in *PATH* 8 (2009) 85-104; P. BLANCO, *La escatología de Joseph Ratzinger*, in *Revista teológica limense* 43 (2009/3) 287-310; T. MARSCHLER, *Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 161-188; J. I. RUIZ ALDAZ, *La relación interna entre los misterios de la Inmaculada Concepción y la Asunción según Joseph Ratzinger*, in *Scripta de Maria VII* (2009) 159-211; S. W. HAHN, *Covenant and Communion*, cit., 182-185; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 143-148; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 45-46; L. BOEVE, *Christ, humanity and salvation*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 72-75.

una spiegazione del titolo dell'Immacolata Concezione e del dogma dell'Assunzione a partire dalla liturgia, dai testi biblici e dalle categorie relazionali; mette in rapporto la figura di Maria non solo con la cristologia, ma anche con l'ecclesiologia. In questo modo la Madre di Dio è intesa anche come la «prima Chiesa» e la «Madre di tutti i credenti», perché tutta la sua efficacia corredentrice procede dal suo «sì» pronunciato davanti a Dio e dalla sua stretta collaborazione con la missione redentrice del suo Figlio, come si può constatare nella scena delle nozze di Cana (Gv 2,1-12)<sup>17</sup>.

#### 4. Prassi

Uno dei temi che Ratzinger ha sviluppato nelle sue omelie durante il ministero episcopale è quello della *Eucaristia*, che già aveva precedentemente affrontato in sede teorica in qualità di professore. In concreto, risulta memorabile e illustrativo l'articolo sulla transustanziazione del 1967, nel quale coniuga questo concetto con le moderne concezioni sulla presenza eucaristica, senza rinunciare alla dimensione ontologica. Questo articolo costituisce un buon esempio del suo sforzo di unire la tradizione e la modernità negli sviluppi teologici sul mistero eucaristico, considerando allo stesso tempo le critiche formulate dalla teologia riformata. Così, sostiene in modo chiaro l'unità nell'Eucaristia della dimensione conviviale con quella sacrificale: banchetto, sacrificio e resurrezione di Cristo si presentano uniti non solo nel mistero pasquale di Cristo, ma anche nel suo memoriale sacramentale. Sviluppa inoltre una «teologia della domenica» a partire dalla concezione dell'Eucaristia come «festa della resurrezione». Ratzinger sembra assegnare priorità all'adorazione perché si

<sup>17</sup> F. COURTH, *Mariens leibliche Verherrlichung. Zu einem Entwurf von J. Ratzinger*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 88 (1979) 34-42; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 200-206; M. FARINA, *Maria, la Madre, nella terra ferma dell'amore*, in *PATH* 6 (2007) 115-139; M. G. MASCIARELLI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2007; H. HARBECKE, *Maria y la(s) mujer(es). Líneas mariológicas de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI en el diálogo con ideas del feminismo de la diferencia*, in *Concilium* 327 (2008) 141-154; P. BLANCO, *Maria en los escritos de Joseph Ratzinger*, in *Scripta de Maria* 5 (2008) 309-334; S. RIEGER-GOERTZ, *Maria - glorreiche Mutter, Schwester im Glauben und antijudaistisch benutzt*, in *Concilium* 44 (2008) 513-516; J.I. RUIZ ALDAZ, *La relación interna entre los misterios de la Inmaculada Concepción y la Asunción según Joseph Ratzinger*, in *Scripta de Maria* VI/II (2009) 159-211; J. C. GARCÍA PAREDES, *Para una espiritualidad eucarístico-mariana*, in *Ephemerides Mariologicae* 59 (2009) 393-406; C. MARTÍNEZ OLIVERAS, *María, "mujer eucarística" e "icono de la Iglesia"*, in *Ephemerides Mariologicae* 59 (2009) 325-340; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 44-45; A. STAGLIANÓ, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010; S. DE FIORES, *Presentazione*, *ibid.*, 7-22.

possa veramente dare una *actuosa participatio* da parte di tutti i fedeli che assistono alla celebrazione. Infine, conclude questo sviluppo con le affermazioni sulla ecclesologia eucaristica, abbozzata già nei suoi primi studi, e stabilisce la comunione eucaristica come punto culminante della comunione ecclesiale<sup>18</sup>.

L'arcivescovo Ratzinger si è preoccupato anche di parlare della *creazione*. In primo luogo, stabilisce una correlazione tra il Logos divino – che è una Ragione creatrice –, il *logos* interno della creazione e la ragione umana. Questo principio del *logos* risulta determinante e strutturale nella sua teologia. Questa emanazione non neoplatonica ma teologica e reale serve a sostenere tutta la sua difesa non solo della ragione umana e della coscienza, ma anche della legge naturale e del senso di tutta la creazione. In questo senso, appare nuovamente la nozione di coscienza, capace di unire l'essere umano alla stessa natura. Ratzinger è ottimista circa le possibilità della coscienza, in quanto ritiene che essa sia in grado di ascoltare la voce della natura e di scoprire e conoscere la stessa legge naturale. Questa è una «legge razionale», capace di essere conosciuta dalla ragione. La difesa del decalogo non è solamente una difesa confessionale, ma il punto d'incontro tra le distinte confessioni cristiane e le varie religioni e filosofie. Le istanze della ragione, la coscienza, la legge naturale e la stessa creazione costituiranno in questo modo un buon argomento contro la «dittatura del relativismo» in ambito morale. I dieci comandamenti costituiscono una grammatica universale che tutti – credenti e non credenti – possono utilizzare nella propria relazione con Dio, con il prossimo e all'interno del proprio ambiente<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> P. BLANCO, *Iglesia, Eucaristía y presencia real en los escritos de Joseph Ratzinger*, in *Liturgia y espiritualidad* 9 (2007) 415-429; S. O. HORN, *Zum existenziellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.*, in *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* (2009) 59-63, specialmente 61-63; M. SCHLOSSER, «...ut fructum redemptionis in nobis iugiter sentiamus». *Ein Versuch zum Verhältnis von Liturgie und Kontemplation im Werk Joseph Ratzingers*, *ibid.*, 105-119; R. BLÁZQUEZ, *Liturgia y teología en Joseph Ratzinger*, cit., 305-307; S. OSTER, «... anwesend auf personale Weise». *Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation*, in R. VODERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, cit., 205-231; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 143-148.

<sup>19</sup> R. VODERHOLZER, *Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 400-414; P. BLANCO, «Logos». *Joseph Ratzinger y la historia de una palabra*, in *Límite* 14 (2006) 57-86; N. P. AUSTRIACO, *Reading Genesis with Cardinal Ratzinger*, in *Homiletic and pastoral review* 106 (2006) 22-27; I. MOGA, *Glaube und Liebe gemäss dem Logos. Die Aktualität der Theologie Klemens von Alexandriens für das Verständnis des ökumenischen Beitrags von Papst Benedikt XVI. – eine orthodoxe Interpretation*, in M. C. HASTETTER – C. OHLY – G. VLACHONIS (Hg.), *Symphonie des Glaubens*, cit., 51-76; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 18-21, 41-44; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, cit., 65-93, 194-198; A. RAUSCHER, *Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz. Auseinandersetzung mit problematischen Zeitstr.*, *ibid.*, 123-138; M. SCHULZ, «Die Quadratur des Zirkels der Theologie» – *Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie*, *ibid.*, 84-87; V. TWOMEY,

Insieme alla natura e al metodo della teologia, il prefetto Ratzinger constatava quasi quotidianamente i problemi della *catechesi* nella Chiesa, della quale si occupò con puntigliosa attenzione. Già in precedenza si era riferito alla «crisi della catechesi» in numerose occasioni. La storia degli anni successivi al concilio Vaticano II offrì un'occasione storica per la redazione di un nuovo catechismo, che raccogliesse il meglio della teologia e del magistero recente. Sarebbe stato questo il catechismo del Vaticano II. Il lavoro di redazione, armonizzazione e messa in comune avvenne sotto la direzione del cardinal Ratzinger, per espresso desiderio di Giovanni Paolo II. Risultò essere un lavoro immenso, che in pochi ritenevano possibile. Il cristocentrismo e il luogo di questo catechismo rispetto alla Rivelazione – o, più in concreto, alla Scrittura – fu una delle costanti insistenze del coordinatore Ratzinger. Inoltre, gli fu affidato il coordinamento della redazione di un compendio di questo stesso catechismo, che riuscì a concludere poco prima della morte del papa polacco<sup>20</sup>.

Il cardinal Ratzinger si mostrò anche un appassionato europeo, con una propria idea di *Europa*. In primo luogo, identifica le radici del nostro continente: il *logos* e la democrazia dei greci, il *dabar* biblico e la fede cristiana, la continuazione di questa eredità culturale da parte dei romani e degli slavi, così come l'irruzione dei barbari e dell'islam. Inoltre ricorda che la modernità, la Riforma e l'Illuminismo costituiscono episodi irrinunciabili della storia europea e di tutto l'Occidente. In questo modo, la ragione e la libertà si costituiscono come fondamenti dell'Europa, che a loro volta trovano la loro più salda radice in Dio. Contro questi fondamenti si levano le ideologie, il fondamentalismo e l'economicismo che, secondo Ratzinger, minerebbero le

*Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006, 96-102; C. SCHÖNBORN, *Papst Benedikt XVI. über "Schöpfung und Evolution"*, in *Theologische Beiträge* 40 (2009) 211-218; M. SCHULZ, *El primado del logos y el concepto de razón en el pensamiento teológico de Benedicto XVI*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, cit., 87-127; F. QUESADA RODRÍGUEZ, «Logos» en la teología de Joseph Ratzinger. La argumentación racional del sistema teológico, in *Senderos* 95 (2010) 35-72; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 143-148.

<sup>20</sup> E. KEVANE, *Cardinal Ratzinger and catechetics: The crisis in catechetics in being met*, in *Homiletic and Pastoral Review* 84 (1983) 22-29; R. MARLÉ, *Une conférence du Cardinal Ratzinger à Lyon et à Paris*, in *Études* 358 (1983) 419-424; F. GAUTIER, *Transmettre la foi selon le cardinal Ratzinger*, in *Revue thomiste* 83 (1983) 430-444; P. EYT, *Réflexion sur la conférence du Card. Ratzinger "Transmission de la foi et Sources de la foi"*, in *Transmettre la foi aujourd'hui* (1983) 62-77; U. HEMEL, *Zur katechetischen Rede Kardinal Ratzingers in Frankreich*, in *Katechetische Blätter* 109 (1984) 35-42; G. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, 492; A. LÄPPEL, *Der Katechismus in seiner Bedeutung für Glaubensverkündigung und Glaubenszukunft*, in *Klerusblatt* 87 (2007) 78-85; F. MEIER-HAMIDI, *Dinámica de la transmisión. El cardenal Joseph Ratzinger y la catequesis*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, cit., 221-243; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger y la catequesis*, in J. SESÉ – R. PELLITERO (eds.), *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Pamplona 2008, 237-251; J. F. O'CALLAGHAN, *A new catechism for an old tradition*, in *Homiletic and pastoral review* 109 (2009) 58-65; G. MANNION, *Liturgy, catechesis and evangelisation*, cit., 229-233, 240-256.

radici stesse della cultura occidentale. Ratzinger fa così appello non solo all'etica, ma anche al diritto e al principio dell'ordine sociale. Il caso della difesa della vita sarebbe uno di questi chiari punti di collaborazione, insieme al principio della ragione. Il cristianesimo ha sempre rappresentato una garanzia della vera identità europea. Dio ha salvato e ancora può salvare Europa, sentenza Ratzinger, nonostante – a volte – lo scetticismo di alcuni europei<sup>21</sup>.

Il teologo bavarese si è occupato inoltre della teologia delle religioni fin dagli esordi, quando era professore a Frisinga e Bonn. In primo luogo, inizia a considerare l'importanza della ragione nel cristianesimo, che rappresenta una vittoria nel mondo delle religioni. Come abbiamo visto, il cristianesimo si unì alla sua alleata più difficile: la ragione. Ciò costituisce già di per sé una caratteristica che fa la differenza con le altre religioni. Il cristianesimo in questo modo si presenta non solo come «la ragione del *logos*» e dell'*agape*, ma soprattutto come elemento di separazione e come catalizzatore. In esso si coniugano il «sì» e il «no», l'assunzione e la separazione. Le religioni conservano così un ruolo positivo, vale a dire «pro-vvisionale e pre-cursore» rispetto al cristianesimo. Il valore distinto delle religioni si manifesta in maniera speciale nel caso del giudaismo. Ebrei e cristiani condividerebbero una missione e una responsabilità comuni. Al contempo, il cristianesimo continua a rivendicare questa verità che si è incarnata nella persona di Gesù Cristo. Ratzinger supera in maniera decisa non solo la teoria del «cristiano anonimo» di Rahner o il cosiddetto «pluralismo religioso» di Dupuis, ma anche l'ipotetico esclusivismo di Barth o Bonhoeffer<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, cit., 254-270; T. RICCI, *Das wirkliche Europa. Kardinal Joseph Ratzinger hat sechs Predigten und Aufsätze veröffentlicht*, in *30 Tage in Kirche und Welt* 1 (1991) 76-77; J. CORKERY, *The Idea Europe according to Joseph Ratzinger*, in *Milltown Studies* 31 (1993) 91-111; H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, cit., 188-195; J. E. PÉREZ ASENSI, *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger. Hacia una propuesta ética para Europa*, Valencia 2005; P. BLANCO, *La Europa de Joseph Ratzinger*, in *Nuestro Tiempo* 624 (2006) 99-108; P. H. HILDMANN, *Auf der Suche nach der "Seele Europas": Joseph Ratzinger über politisch-gesellschaftliche Fundamente*, in *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 65-78; J. V. SCHALL, *Ratzinger on Europe*, in *Homiletic and pastoral review* 105 (2005) 41-45; J. E. PÉREZ ASENSI, *El ambiente moral europeo, según el cardenal Joseph Ratzinger*, in *Archivum historiae pontificiae* 43 (2005) 263-293; V. TWOMEY, *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006, 75-90; L. BOEVE, *Europe in crisis: a question of belief or unbelief?; perspectives from the Vatican*, in *Modern theology* 23 (2007) 205-227; E. ROMERO-POSE, *El pensamiento sobre Europa del Cardenal J. Ratzinger*, in *Revista española de teología* 3 (2005) 301-350; H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 125-130; J. CLEMENS, *Europa y Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, cit., 247-279; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada 2008, 189-217; H. MOLL, *Die christliche Identität Europas nach Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI.*, in M. HAUKE (Hg.), *Maria als Patronin Europas*, Regensburg 2009, 236-261; L. BOEVE, *Christian faith, Church and world*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 119-138.

<sup>22</sup> R. TURA, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, cit., 174-177; G. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*,

Rispetto alla figura di *Cristo*, Ratzinger propone una «cristologia spirituale», nella quale si uniscono ontologia e soteriologia, teologia della croce e dell'incarnazione, cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia. Cristo, vero Dio e vero uomo, costituisce la chiave di volta per articolare tutte queste prospettive teologiche, delle quali la divinità del Figlio di Dio rappresenta il fondamento. Per questo è necessario superare la frattura fra il Gesù storico e il Cristo della fede, e difendere l'*homousios* e la divinità definiti a Nicea e nel III concilio di Costantinopoli. Anche in questo caso la cristologia calcedoniana è d'importanza decisiva. In conseguenza di ciò, Ratzinger ricorda la centralità della figura salvifica di Cristo, del quale bisogna ricordare non solo la divinità, ma anche il carattere unico di mediatore della salvezza. Non è semplicemente un profeta o un *avatar* della divinità: è il Figlio di Dio, fatto uomo «per noi» e «per la nostra salvezza». Gesù di Nazareth possiede una «singolarità e unicità irripetibili». Solo lui può essere il mediatore e il redentore. La ricerca del volto di Cristo culmina nell'ultima opera teologica dell'attuale Benedetto XVI<sup>23</sup>.

cit., 496-497; D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, St. Ottilien 1997, 49-51; H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 43-45; F. X. CLOONEY, *Dialogue and monologue: Benedict XVI and religious Pluralism*, in *Commonwealth* 132 (21.10.2005) 12-17; H. BÜRKLE, *Zu den «theologischen Qualifikationen der Religionen» bei Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger)*, in *Studia missionalia* 55 (2006) 1-25; Id., «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». *Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*, in *Communio* 35 (2006) 573-594; Id., «Glaube, Wahrheit, Toleranz»: *das Christentum und die Weltreligionen*, in *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 153-168; P. CODA, *Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni. Rilevanza a attualità di una chiave di lettura*, in *PATH* 6 (2007) 239-253; L. GEROSA, *Religioni, ragione umana e dialogo sui fondamenti dei diritti dell'uomo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2007) 65-80; M. SCHULZ, «Die Quadratur des Zirkels der Theologie» – *Papst Benedikt XVI. in Auseinandersetzung mit der Pluralistischen Religionstheologie*, cit., 71-97; P. BLANCO, *Cristo y las religiones en la obra de Joseph Ratzinger*, in S. SANZ SÁNCHEZ – G. MASPERO (ed.), *La natura della religione in contesto teologico. Atti del X Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia. 9-10 marzo 2006*, Roma 2008, 423-438; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, cit., 403-434; P. RODRÍGUEZ PANIZO, *El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, cit., 243-275; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 58-62; G. MANNION, *Christian unity and religious dialogue: on ecumenism and other faiths*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 145-160, 172-178.

<sup>23</sup> H. HOPING, *Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in *Communio* 35 (2006) 558-572; M. THEOBALD, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazaret*, in *Theologische Quartalschrift* 187 (2007) 157-169; J. MARTÍNEZ GORDO, *La cristología de J. Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica*, Barcelona 2008; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Jesucristo, plenitud de la Revelación. El centro de la teología de Joseph Ratzinger*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, cit., 59-86; J. PRADES, *El Dios de Jesucristo en Joseph Ratzinger*, in *Revista española de teología* 69 (2009) 625-642; G. DEL POZO, *Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Cristo: la teología existencial de Joseph Ratzinger*, *ibid.*, 547-583; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 78-80, 84-101; J. VIDAL TALÉNS, *Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger*, in *Communio* 7 (2008) 97; si veda anche: R. TURA, *La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, cit., 156-161; H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 63-171; E. DIRSCHERL, *La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología*, in F. MEIER-HAMIDI

Il principio di Cristo e dei suoi correlativi amore, verità e bellezza ci serve per delimitare il pensiero teologico di Joseph Ratzinger. Per lui la teologia deve attingere dalla Scrittura e dalla liturgia, lette e ricevute nella tradizione viva della Chiesa. D'altronde il Pane e la Parola, l'Eucaristia e la predicazione sono i "luoghi" in cui Cristo si rende presente nella sua Chiesa: da qui deriva l'importanza del sacerdozio ministeriale, come ricorda il Vaticano II. Grazie ad essi il popolo di Dio – dicevamo – si trasforma in corpo di Cristo. Per tale motivo, la Chiesa è in grado di realizzare tanto la sua missione *ad intra* (ecumenismo) quanto quella *ad extra* (dialogo inter-religioso e con la cultura). Per questo compito risulta indispensabile non solo la crescita nella propria fede, ma anche il coraggio della ragione, la ricerca della verità e di un amore vero. Per diffondere la verità rivelata da Gesù Cristo alla Chiesa, si deve

---

– F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, cit., 106-114; J. VIDAL TALÉNS, *Mirar a Jesús y "ver" al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, cit., 67-68. In questo scritto si afferma che inoltre è una cristologia biblica, ecclesiale e liturgica (cfr. *ibid.*); R. A. KRIEG, *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*, in *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 106-122; D. BERGER, *Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, in *Theologisches* 34 (2004) 113-122; F. MUSSNER, *Hermeneutische Überlegungen zu den Evangelien. Ein Versuch im Anschluss an Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. «Jesus von Nazaret»*, in *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* (2009) 59-63; J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Jesucristo, plenitud de la Revelación. El centro de la teología de Joseph Ratzinger*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, cit., 59-86; E. BORGMAN, *Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte*, in *Concilium* 44 (2008) 322-33; M. SCHNEIDER, *Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger*, in P. HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, cit., 21-24; M. GRONCHI, *Il Gesù storico dei Vangeli di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, in *Euntes docete* 61 (2008) 151-168; V. BATTAGLIA, *Elementi di cristologia spirituale nel libro «Gesù di Nazaret» di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, in *Ricerche teologiche* 19 (2008) 311-330; Id., *Una lettura "contemplativa" dell'esistenza filiale di Gesù: alla "fonte" dell'esperienza cristiana*, in *Cauriensia* 3 (2008) 113-125; M. EBNER – R. HOPPE – T. SCHMELLER, *Der "historische Jesus" aus der Sicht Joseph Ratzingers: Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch*, in *Biblische Zeitschrift* 52 (2008) 64-81; G. DEL POZO, *Contemplar el rostro de Dios en el rostro de Cristo: la teología existencial de Joseph Ratzinger*, in *Revista de teología española* 69 (2009) 547-583; A. CARRASCO ROUCO, *Consideraciones sobre el libro "Jesús de Nazaret" de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI*, in *Revista española de teología* 68 (2008) 213-227; A. C. SCIGLITANO, *Pope Benedict XVI's Jesus of Nazareth: agape and logos*, in *Pro ecclesia* 17 (2008) 159-185; M. MENKE-PEITZMEYER, *Die "Freilegung einer undeutlich gewordenen Ikone": zum (neuen) Jesus-Buch Joseph Ratzingers - Papst Benedikt XVI.*, in *Theologie und Glaube* 98 (2008) 428-440; P. PETZEL, *«Jesus von Nazareth»: Antworten – Diskussionen – Kontroversen*, in *Concilium* 44 (2008) 380-383; J. KREIML, *Der Christusglaube der Kirche: einige Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger*, in *Mittler und Befreier* (2008) 426-442; M. GRONCHI, *Il «Gesù di Nazaret» di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, in G. BIGUZZI – M. GRONCHI, *Discussione sul Gesù storico*, Roma 2009, 169-180; J. PRADES, *El misterio de Dios contemplado y vivido por J. Ratzinger*, in *Communio* 7 (2008) 97-121; Id., *El Dios de Jesucristo en Josep Ratzinger*, in *Revista de teología española* 69 (2009) 625-642; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, cit., 65-93; N. CAPIZZI, *Il Gesù storico*, in K. CHARAMSA – N. CAPIZZI, *La voce della fede cristiana*, Roma 2009, 111-128; A. VALLE, *The Christological Hermeneutic of Joseph Ratzinger: From «Introduction to Christianity» to Today*, in K. CHARAMSA – N. CAPIZZI, *La voce della fede cristiana*, cit., 129-160; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, cit., 78-96; U. CASALE, *Introduzione*, cit., 40-42; L. BOEVE, *Christ, humanity and salvation*, in L. BOEVE – G. MANNION, *The Ratzinger Reader*, cit., 65-75.

tenere conto in maniera speciale della teologia, della catechesi e della predicazione. La mariologia e il suo vero significato cristologico ed ecclesiologico sono anch'essi oggetto della riflessione ratzingeriana. Il nucleo interpretativo che unisce, situa e dà senso a ciascuno di questi elementi è – senza dubbio – Cristo. L'arte e la bellezza non svolgono semplicemente un ruolo ornamentale in tutto questo itinerario.

Nella teologia di Joseph Ratzinger osserviamo quindi una matura sintesi dei risultati ottenuti dai movimenti biblico, liturgico, ecumenico e patristico, così come della migliore teologia del XX secolo, che sono confluiti nel concilio Vaticano II. Come è stato detto, nel suo pensiero teologico, i principi della Scrittura e della liturgia, della persona e della Chiesa, della ragione e della teologia dei Padri occupano un luogo centrale e strutturale. L'«esperienza del concilio» segna in modo profondo la sua visione teologica. Temi come Maria, il ministero, le religioni o la relazione tra la Chiesa e il mondo devono essere visti nel «rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa», così come proposto nel suo discorso ai cardinali – già come papa – del 22 dicembre 2005. La sua esperienza come pastore (vescovo, prefetto e successore di Pietro) lo ha aiutato a scoprire la cosiddetta «crisi del primo postconcilio», oltre che avere offerto una maggiore ampiezza e universalità alla sua teologia. Si potrebbe dire che questa si è «globalizzata». Nonostante non si possa considerare la teologia di Joseph Ratzinger come un progetto sistematico – nel senso abituale che questo termine possiede –, la possiamo in ogni caso considerare come uno sviluppo organico, sinfonico e unitario della sua riflessione sulla fede e sulla dottrina cristiana.



## L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente

**Pierpaolo Triani – Natalino Valentini (a cura)**

*(Studi Religiosi) Edizioni Messaggero, Padova 2009, 192 pp.*

*L'arte di educare nella fede* nasce come tentativo di interpretare la comune esigenza di trovare una risposta alle sfide educative nella società moderna. Se è vero che le filosofie e gli orientamenti politici sono oggi capaci di fornire luoghi di scambio e di crescita circa i temi importanti della pedagogia, è altrettanto vero che la cultura cristiana deve trovare nuovi modi di comunicare i valori del Vangelo a partire dall'educazione degli adolescenti.

Questo costituisce oggi una vera e propria emergenza educativa, come afferma N. Valentini nella premessa dell'Opera, a tal punto che lo stesso *sensus fidei* richiede di trovare nuove forme di iniziazione cristiana e di formazione.

La pedagogia, intesa come cura dell'educazione, in senso cristiano deve essere tesa alla costruzione di un'identità cristiana in prospettiva missionaria, dopo aver curato in modo particolare la crescita dell'anima e della psiche dell'adolescente.

«In senso più complessivo ci si chiede, inoltre, se la fede cristiana sia un orizzonte entro il quale si sviluppa, in maniera originale, il sapere pedagogico e quale sia il ruolo che gioca propriamente l'ispirazione cristiana»<sup>1</sup>.

È necessario quindi che l'atto pedagogico favorisca l'unità dell'atto educativo piuttosto che la frammentazione dello stesso, in quanto teso alla formazione della persona in ogni suo aspetto, in modo da poter pensare "globalmente" il senso stesso dell'educazione.

Il Vangelo è per ogni cristiano fonte di inesauribile sapienza educativa, ed in esso si possono trovare molteplici spunti di crescita e di creatività pedagogica volti a formare le coscienze in un crescente *sentire cum ecclesia et in ecclesia*.

Il libro si compone di otto interventi tratti da un ciclo di seminari e conferenze

---

<sup>1</sup> Dall'introduzione, p. 4.

promossi nel 2006 dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli" e dall'Ufficio catechistico della diocesi di Rimini. Gli autori propongono riflessioni sul tema dell'educare nella fede partendo da differenti prospettive, teologica, pedagogica, pastorale e sociologica.

Le sfide di un'educazione nella fede certamente rilanciate nella società, dove la cultura postmoderna tende a delegittimare l'età adulta per lasciare che la società rimanga in una sorta di adolescenza perenne, tesa al consumismo, al piacere momentaneo e istantaneo, allontanando ogni fatica di crescita intellettuale e spirituale.

«Di fronte ad un mondo che cambia la Chiesa si interroga su come continuare ad aiutare l'uomo a scoprire e portare a compimento la propria umanità, accogliendo la Parola buona rivelata in Gesù. Si chiede come può continuare a educare integralmente le persone, nel flusso concreto della vita contemporanea, affinché siano autenticamente se stesse»<sup>2</sup>.

Particolarmente interessante risulta essere l'intervento di Carla Xodo riguardante "l'adolescenza e la fragile costruzione dell'identità". L'autrice, ordinario di Pedagogia Generale e direttrice del Dipartimento di Scienze dell'educazione dell'Università di Padova, affronta il tema dell'adolescenza mettendone in luce la prospettiva in divenire, cioè in senso di seconda nascita, e permettendo così di comprendere come qualsiasi sforzo educativo debba tenere presente che la persona a cui esso è rivolto non è ancora formata nelle sue scelte etiche e nella sua maturità umana. Aiutare quindi dal punto di vista della crescita morale una persona significa aiutarla nella sua vita personale e sociale a lungo termine.

Questo volume risulta essere molto utile per coloro che si occupano di pastorale scolastica in quanto il tema trattato nei vari interventi qui raccolti è certamente svolto in modo onesto e rispecchia una lettura intelligente della società moderna nella quale la Chiesa, intesa come Istituzione educante, è inserita.

Se i cristiani possono ancora dire qualcosa di interessante per la cultura è dovuto al fatto che il Vangelo offre degli spunti importanti per la crescita umana della persona, attraverso il rispetto dei valori positivi della società.

È evidente, quindi, che qualsiasi sforzo pedagogico deve essere volto a questa crescita in prospettiva societaria e non solo individualistica.

Questo ultimo concetto racchiude in sé una sorta di "battaglia" sul piano delle idee contro valori individualistici presenti nella letteratura e nella proposta dei media nella nostra società, ma non si pone in chiave di contrapposizione violenta,

---

<sup>2</sup> P. TRIANI, p. 20.

quanto piuttosto in chiave di proposta libera e coerente con l'insegnamento di Gesù Cristo nella storia dell'uomo.

La ricerca di senso dei giovani moderni non può non tenere conto di mille proposte che si incontrano facilmente nella quotidianità. Se quella cristiana appare oggi come una delle mille proposte, è importante che essa ne costituisca una valida e credibile agli occhi intransigenti dei giovani che cercano con passione il senso della propria esistenza. È chiaro però che per essere credibili non è necessario screditare l'opposto ma semplicemente offrire possibilità concretamente volte alla costruzione di una cultura ricca di valori positivi e rispettosa del vivere comune.

Manca, forse, in questo volume un accenno al rispetto reciproco tra le differenti e molteplici culture che convivono pacificamente nella nostra società e che offrono, spunti educativi importanti per la crescita armoniosa nel rispetto delle scelte altrui.

**Paola Zanardi Landi**

## ATTI DEI CONVEGNI DI RUSSIA CRISTIANA

- **Cercatori dell'eterno, creatori di civiltà. Il monachesimo tra Oriente e Occidente**  
NUOVA EUROPA 1/2010
- **Stato, società e persona. La Russia e l'Europa di fronte alle svolte epocali del XX e XXI secolo**  
in collaborazione con Fondazione per la Sussidiarietà  
NUOVA EUROPA 1/2009
- **«Russia Cristiana» La passione per l'unità. 1957-2007: cinquant'anni di storia**  
NUOVA EUROPA 1/2008
- **Cristianesimo, ebraismo e islam: esperienze d'incontro**  
in collaborazione con Centro OASIS  
NUOVA EUROPA 1/2007
- **Dall'utopia alla ragione. Per una ricostruzione dell'identità cristiana dell'Europa**  
NUOVA EUROPA 1/2006
- **La teologia ortodossa e l'Occidente nel XX secolo. Storia di un incontro**  
ISBN 88-87240-54-X, € 12,00
- **San Pietroburgo 1703-2003. Una città, un'idea, i suoi uomini**  
NUOVA EUROPA 6/2003
- **Testimoni di Cristo. La memoria dei martiri del XX secolo e l'annuncio cristiano oggi in un mondo secolarizzato**  
NUOVA EUROPA 3/2003
- **L'esperienza delle Chiese unite e il suo significato per il futuro del cattolicesimo e del dialogo ecumenico in Russia**  
NUOVA EUROPA 5/2001
- **Vladimir Solov'ëv (1853-1900). La passione per l'unità**  
In collaborazione con Centro Culturale E. Manfredini  
NUOVA EUROPA 3/2000
- **L'Altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo**  
ISBN 88-87240-13-2, € 23,24
- **La conoscenza integrale. Il pensiero religioso russo sfida le riduzioni dell'Occidente**  
NUOVA EUROPA 6/1998
- **La sfida della comunione nella diversità**  
ISBN 88-87240-00-0, € 19,11



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

## Il dovere della speranza. Don Sturzo e la dimensione politica della vita cristiana

Salvo Millesoli

*(Documenti e Studi di Synaxis, 24), Città Aperta Edizioni, Troina 2010, 174 pp.*

In occasione del 50° della morte di Don Luigi Sturzo, l'Autore (= A.) presenta la sua visione della dimensione politica della vita cristiana. Certamente, si tratta di una sintesi sempre più difficile tra «impegno politico» e «perfezione cristiana» (p. 12), che il recente libro cerca di presentare in una duplice ottica: da un lato, come realizzazione delle intuizioni centrali del Concilio Vaticano II, dall'altro lato considerando che in Europa ci troviamo di fronte, ormai, ad una società "post-cristiana" (pp. 19-29). In questo modo Sturzo presenterebbe una vera e propria alternativa ai due modi come i cristiani in politica oggi "subiscono" la scristianizzazione della società: o attraverso un atteggiamento di «schizofrenia», professando una fede con la bocca che poi non viene realizzata nella vita, oppure attraverso un ritiro gnostico dalla società odierna (p. 23). Questi due atteggiamenti possono essere considerati come estremizzazioni delle due affermazioni «siete nel mondo [...] ma non siete del mondo» (pp. 41, 44, 99, 104) che qualora intese in modo unilaterale vengono smascherate da Sturzo, secondo l'A., come «espressioni di un cristianesimo poco autentico» (p. 43).

Collocata tra un elenco delle date biografiche centrali (pp. 15-18) e una sintesi storiografica della figura di Don Sturzo (159-163), si svolge la presente trattazione che nell'Introduzione spiega innanzitutto il metodo di lettura scelto per presentare questo personaggio il cui ricordo purtroppo alla nuova generazione dei cattolici in politica è già abbastanza sbiadito (19-29). La sintesi specifica di Sturzo, ossia «Vita cristiana e impegno politico» (primo capitolo, pp. 31-45), si esplicita istituzionalmente tra «Chiesa, Vangelo e società» e si traduce in una «*Teologia politica*» proprio perché l'uomo, in cui essa si radica, «non ha due distinte finalità ultime, una naturale e una soprannaturale, ma un unico fine ultimo» (p. 33). Questa prospettiva comporta in Sturzo il recupero della dimensione storica la quale riconosce al suo centro l'Incarnazione del Verbo, senza che l'individuo perda con questo evento la sua «capacità

di libera autodeterminazione» (p. 36). Essa si realizza come storia della *solidarietà* che scaturisce dal fatto che tutti gli uomini si trovano, per il principio della grazia, in una fratellanza universale, che si distingue dalla «beneficienza di ispirazione laica» proprio nel principio attraverso cui opera ossia tramite il superamento dell'egoismo nella dimensione spirituale ossia nell'essere l'uomo similitudine di Dio (p. 40). Perciò anche per la vita politica vale che i cristiani sono «[c]hiamati alla santità» che alla fine confluisce con la dimensione «mistica» nel senso rahneriano della parola (secondo capitolo, pp. 47-75). Con questo concetto centrale dell'esperienza cristiana, l'A. ha individuato la sua categoria interpretativa con la quale cerca di presentare la «sintesi» sturziana in grado di dare ancora oggi una ragione all'agire cristiano in politica, perché la «santità» non distoglie il cristiano dal mondo, ma lo riporta ad esso perché qui è chiamato a santificarsi concretamente. Derivano dalla santità le dimensioni del perfezionamento proprio (non del perfettismo sociale), della crescita spirituale, della retta intenzione, di umiltà, obbedienza ed abbandono a Dio: tutti elementi che sfociano nel concetto autenticamente rosminiano del *principio di passività* che non significa inoperosità ma il guadagno di un distacco dall'immediatezza del mondo per far impostare le proprie azioni nella chiave di «rispondenza di amore, volontà di servire, di obbedire, di seguire» nei confronti di Dio (p. 71).

Con questa dimensione di santità-mistica nell'atteggiamento del cristiano in politica e nella sfida con una società ormai scristianizzata, Sturzo svolge allora a livello sociale considerazioni simili come Rahner ha elaborato nel campo dogmatico. Non a caso, in tutto il volume l'A. sottolinea quanto Sturzo ha anticipato il Concilio Vaticano II. Come da questa dimensione spirituale del cristiano nasce la specifica configurazione del suo impegno sociale, è tema del terzo capitolo, «Contemplativus in actione» (pp. 77-94): viene delineato così un nuovo concetto di società, basata sull'idea della «famiglia umana» che si esplicita nel «bene comune universale» e nella «carità sociale» come termini centrali della visione di società (pp. 82s.). Queste categorie stanno senz'altro, nel senso etico-sociale, in servizio ad un benessere maggiore, ma un tale sviluppo sarebbe concepibile solo sulla base delle relazioni autentiche tra le persone (pp. 87s.). In questa chiave si potrebbe dire che Sturzo non anticipa soltanto il Concilio Vaticano II ma la stessa enciclica *Caritas in veritate*. Un altro tema di quest'ultima che troviamo già declinato in Sturzo è la sfida della globalizzazione (p. 90).

Dopo questo capitolo che quindi ha aggiunto alla dimensione spirituale il campo dell'azione nella sua sfida odierna, sarebbe l'occasione di trattare, su questa base, la dimensione etico-sociale del pensiero di Sturzo. Infatti, l'A. sostiene che per Sturzo la mera carità individuale significava un metodo riduttivo di impegno sociale per cui

bisognerebbe mirare a sanare la questione sociale alla sua radice (pp. 102s.). Ma invece di seguire questa pista aperta, l'A. riconduce l'argomento alla dimensione ascetica della vita politica come tensione verso il perfezionamento («Ascesi politica e apostolato», pp. 95-115); in questa chiave la «carità sociale» diventa «cura della società» e quindi riportata ad un atteggiamento di etica individuale (p. 109). Solo l'ultimo paragrafo del capitolo, «Giustizia, amore e politica», riapre l'orizzonte per la considerazione che questa «carità sociale» è rivolta all'organizzazione statale, in quanto la esige, la ispira e la corregge (pp. 112-115). In questa chiave vengono valorizzati i principi cristiani di «giustizia e di carità» come i veri principi rivoluzionari nella storia dell'umanità in quanto storicamente hanno portato all'affermazione e al riconoscimento sociale della dignità della persona nell'ordinamento pubblico.

Su questa base, il quinto capitolo «Presenza di Cristo nell'azione sociale» (pp. 117-127) caratterizza meglio la dimensione sociale dell'agire del cristiano attraverso cinque aspetti: trascendenza, personalismo, servizio, universalismo, moralità (p. 119). Di seguito vengono menzionati alcuni campi di riflessione etico-sociale – famiglia, scuola, cultura – senza delinearne le riflessioni sistematiche di Sturzo (pp. 121s.), perché l'A. si concentra piuttosto sugli argomenti morali che Sturzo fornisce per il nostro confronto urgente con il mondo postmoderno (pp. 123-127). Nel sesto capitolo poi vengono condensati tutti i ragionamenti precedenti nelle «beatitudini del servizio» sturziane, per cui si enuclea un profilo di virtù per il cristiano impegnato in politica che segue l'idea dell'*imitatio Christi* nell'amore universale (pp. 129-141). Queste beatitudini si realizzano nel modello degli «Apostoli e testimoni di Dio nel mondo» (pp. 143-152) che non solo viene proposto nei suoi tratti caratteristici, ma anche lungo quei personaggi che Sturzo ha considerato esemplari: Contardo Ferrini, Giuseppe Toniolo, Giuseppe Moscati, Ludovico Necchi, Bartolo Longo, Piergiorgio Frassati, personaggi che hanno vissuto l'ascetismo, il perfezionamento e la dimensione mistica nella vita politica in modo esemplare. Alla fine della Conclusione (pp. 153-157), l'A. spiega il senso di questa elencazione: così si chiarisce che non si tratta di un modello utopistico. Dobbiamo invece intenderla nella chiave dell'"antiperfezionismo" rosminiano: l'impegno cristiano in politica non porta all'utopismo in quanto fa sempre i conti con la realtà del peccato originale che a livello politico si è trasformato nelle «strutture sociali di peccato» (p. 157). Sturzo punta lo sguardo oltre queste ultime, indirizzandolo al «regno di Gesù», che non si traduce mai completamente nella storia anche se tende sempre di più verso la sua realizzazione. Una bibliografia relativa al tema di questa monografia chiude il volume (pp. 165-174).

L'A. presenta in un linguaggio semplice ma non banale la prospettiva di profonda spiritualità che Sturzo elabora per il cristiano impegnato in politica, prospettiva che

non cede ai vari compromessi inizialmente denunciati. Con questa dimensione spiritual-mistica Sturzo delinea una prospettiva adatta per la società “post-cristiana” realizzando in questo modo la profezia di Rahner che il cristiano in futuro dovrà essere un “mistico”, pena la conseguenza di non essere. In questa chiave risulta esemplare la «vita *teologale*» (p. 20) di Don Sturzo, prototipo del «*contemplativus in actione*» (p. 80) come si dovrà caratterizzare il cristiano in politica, avvicinandolo, per certi aspetti, a Giovanni Paolo II (p. 89).

Ma la prospettiva sistematica di etica individuale, scelta dall’A., gli impedisce di aprire il discorso anche alla dimensione etico-sociale che per Sturzo si connette intimamente a quella individuale-spirituale. Tuttavia, l’A. delinea l’orizzonte sistematico in cui quest’ultima si colloca in Sturzo, ossia nella dimensione della storicità come chiave etico-sociale: «l’amore al prossimo deve diventare un amore *storico*» cioè cambiare non solo le persone spiritualmente ma anche le strutture (p. 102).

Purtroppo, come tutte le categorie social-etiche («carità sociale», «bene comune», «strutture di peccato» ecc.) anche l’«amore storico» non viene dispiegato dall’A. in modo sistematico. Ugualmente, l’A. non si chiede nemmeno quali potevano essere le fonti o gli autori di riferimento di Sturzo. Non viene menzionato Rosmini che di fatto costituisce il principale ispiratore dell’etica sociale di Sturzo. Sarebbe da rilevare che nella sua *Teodicea* si trova un’importante fonte per la dimensione storica della dinamica dell’amore tra naturale e soprannaturale (pp. 93s.). E se Sturzo viene presentato come precursore del Concilio Vaticano II, sicuramente deve tante ispirazioni al suo studio di Antonio Rosmini. Piuttosto di seguire queste tracce, l’A. si interessa per paralleli di Sturzo con Bonhoeffer (pp. 94, 99) e qualche contestualizzazione con autori come von Balthasar, Rahner o Metz che però non sfrutta in chiave sistematica. Anche se l’A. intende presentare la dimensione spiritual-mistica del cristiano in politica, ci si aspetterebbe una simile collocazione sistematica della «dimensione politica della vita cristiana» in Sturzo, come dice il sottotitolo. In ogni modo, il presente libro costituisce una buona introduzione a questa dimensione importante del pensiero e della vita di Sturzo, e in quanto tale non si rivolge tanto a studiosi, quanto a qualsiasi cristiano impegnato in politica per il quale può fungere come lettura ispiratrice e confortante.

Markus Krienke

## A conclusione delle *Opere* di Dietrich Bonhoeffer

**DIETRICH BONHOEFFER, *Scritti scelti (1918-1933)***

(*Biblioteca di cultura 21, Opere di Dietrich Bonhoeffer, volume 9*) Queriniana Editrice, Brescia 2008, pp. 890.

Edizione critica a cura di Hans Pfeifer, in collaborazione con Clifford Green e Carl-Jürgen Kaltenborn (per i testi tratti da *DBW 9*), di Reinhart Staats e Hans Christoph von Hase, in collaborazione con Holger Roggelin e Matthias Wünsche (per i testi tratti da *DBW 10*), di Eberhard Amelung e Christoph Strohm (per i testi tratti da *DBW 11*), di Carsten Nicolaisen ed Ernst-Albert Scharffenorth (per i testi tratti da *DBW 12*).

Edizione italiana a cura di Alberto Conci, traduzioni di: Andrea Aguti, Giuliano Colosio, Piero Crespi, Carlo Danna, Guido Ferrari, Annapaola Laldi, Maria Cristina Laurenzi, Marco Zanini; alle pp. 775-778: la tavola delle corrispondenze tra il volume italiano e il materiale tratto dai voll. 9-12 dell'edizione tedesca.

(Titolo originale *Dietrich Bonhoeffer Werke Kritische Ausgabe*)

9. *Jugend und Studium. 1918-1927*

10. *Barcelona, Berlin, Amerika. 1928-1931*

11. *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*

12. *Berlin. 1932-1933*

**DIETRICH BONHOEFFER, *Scritti scelti (1933-1945)***

(*Biblioteca di cultura 22, Opere di Dietrich Bonhoeffer, volume 10*) Editrice Queriniana, Brescia 2009, pp. 922.

Edizione critica a cura di Hans Goedeking, Martin Heimbucher e Hans-Walter Schleicher (per i testi tratti da *DBW 13*), di Otto Dudzus e Jürgen Henkys, in collaborazione con Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz e Ilse Tödt (per i testi tratti da *DBW 14*), di Dirk Schulz (per i testi tratti da *DBW 15*), di Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz e Wolf Krötke (per i testi tratti da *DBW 16*).

Edizione italiana a cura di Alberto Conci, traduzioni di: Anna Bologna, Andrea

Aguti, Carlo Danna, Daria Dibitonto, Gianni Francesconi; alle pp. 821-825 la tavola delle corrispondenze tra il volume 10 italiano e i voll. 13-16 dell'edizione tedesca.

(Titolo originale *Dietrich Bonhoeffer Werke* Kritische Ausgabe)

13. *London. 1933-34*

14. *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde. 1935-1937*

15. *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate. 1937-1940*

16. *Konspiration und Haft. 1940-1945*

17. *Register und Ergänzungen*

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teologo martire nella lotta contro il nazismo, non era legato a nessuna corrente teologica in particolare («teologo senza tetto», si era definito), e questa sua libertà l'ha dispiegata accostando deliberatamente il suo lavoro teologico in dialogo con il pensiero di alcuni teologi – soprattutto Karl Barth (1886-1968) –, ma senza dipendenze e senza forzature.

Bonhoeffer viaggiò molto, con diverse motivazioni: studio, lavoro, ecumenismo, per sostenere la causa della pace e per organizzare la resistenza contro il regime hitleriano. Tra i viaggi che hanno lasciato una traccia significativa nel suo pensiero c'è sicuramente il soggiorno negli USA, dove conobbe la situazione socio-politica dell'epoca con le sue asprezze e le gravi contraddizioni: la crisi sociale, la questione razziale. E conobbe altresì le forme di riscatto sociale su base evangelica: il *Social Gospel*.

Dietrich Bonhoeffer, divenuto pastore luterano nel novembre del '31, è un «teologo cristiano contemporaneo», secondo la nota definizione del suo amico e biografo Eberhard Bethge<sup>1</sup>. *Teologo*: al servizio della riflessione nella carriera accademica e, intorno al 1931, diventa *cristiano* per gli altri, al di fuori dal ristretto ambito universitario pone, infatti, il suo impegno di fede in un orizzonte più vasto; e, all'incirca nel 1939, diventa *contemporaneo*: amante del suo paese – la Germania –, proprio per questo ha voluto e dovuto prendere posizione contro la dittatura nazista. Bonhoeffer è stato tra i teologi cristiani che hanno lasciato un'impronta nei sentieri della riflessione e della prassi. Protestante, di confessione luterana, ha saputo, in tempi estremamente difficili anche per l'ecumenismo, andare oltre i soliti confini confessionali. Questo fu poi riconosciuto anche da parte cattolica: da alcuni teologi dapprima e poi,

---

<sup>1</sup> Eberhard Bethge (1909-2000) è l'amico a cui sono indirizzate molte delle lettere di Bonhoeffer dal carcere. Bethge è l'autore della monumentale e imprescindibile biografia: *Dietrich Bonhoeffer Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, trad. di Gianni Bulgarini, Giorgio Mion, Roberto Pasini, Queriniana Editrice, Brescia 1975, 1991, ristampa 2004.

a livello ufficiale, da papa Paolo VI durante un'udienza generale durante la settimana di Passione 1972: «Una affermazione certo non completa, ma giusta e grandiosa è stata fatta in questo nostro secolo devastato da vorace egoismo e guerre paurose, da un grande pensatore religioso che non era cattolico, ma amava molto Cristo, Dietrich Bonhoeffer: Gesù, l'uomo per gli altri. È vero e vale la pena riflettervi».

La casa editrice bresciana Queriniana, che dispiega da decenni uno sforzo editoriale di alta divulgazione nel far conoscere al pubblico italiano l'opera di Dietrich Bonhoeffer, ha completato la serie *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, con la pubblicazione dei voll. 9 e 10 (che raccolgono una scelta di scritti tratti dai voll. 9-16 dell'edizione tedesca; tale scelta contiene una lettera tratta dal volume conclusivo dell'edizione tedesca – il vol. 17 –, che nell'edizione tedesca, inizialmente, avrebbe dovuto essere il volume di raccolta degli indici, ma ha poi incluso una serie di scritti trovati successivamente: la maggior parte sono lettere scritte tra il 1920 e il 1945, che avrebbero dovuto trovare inclusione nella cronologia compresa nei relativi volumi). I primi otto volumi dell'edizione italiana, lo ricordiamo, sono a cura di uno dei più validi e profondi studiosi italiani di Bonhoeffer: Alberto Gallas (1951-2003), studioso veneziano, docente di Storia della Teologia all'Università Cattolica di Milano. La Queriniana aveva già pubblicato una raccolta antologica a cura di una delle più qualificate studiose italiane di Dietrich Bonhoeffer e Karl Barth, la professoressa Maria Cristina Laurenzi: una raccolta antologica di scritti bonhoefferiani, *Gli Scritti (1928-1944)* (costituisce una parte delle *Gesammelte Schriften* pubblicate in Germania tra il 1958 e il 1974), che ha segnato una tappa importante nella recezione del pensiero bonhoefferiano nei paesi di lingua italiana. Si rendeva ora necessaria un'antologia più ampia sulla base dell'edizione critica tedesca *Dietrich Bonhoeffer Werke*.

I primi otto volumi presentano le opere di Bonhoeffer pubblicate in vita (*Sanctorum Communio*, *Atto ed essere*, *Creazione e caduta*, *Sequela*, *Vita comune*, *Il libro di preghiera della bibbia*), e i tre volumi postumi curati dall'amico e biografo Eberhard Bethge: *Etica*, *Frammenti da Tegel*, *Resistenza e Resa*). I voll. da 9 a 17 raccolgono in ordine, rigorosamente cronologico: sermoni, diari, lettere, appunti, meditazioni, saggi (con la nota di cui sopra relativa al vol. 17).

Voll. 1-8 (edizione italiana a cura di Alberto Gallas):

- Volume 1: *Sanctorum Communio*, a cura di Joachim von Soosten;
- Volume 2: *Atto ed Essere*, a cura di Hans-Richard Reuter;
- Volume 3: *Creazione e caduta*, a cura di Martin Rüter, Ilse Tödt;
- Volume 4: *Sequela*, a cura di Martin Kuske, Ilse Tödt;

- Volume 5: *Vita Comune*. Il libro di preghiera della Bibbia, a cura di Gerhard L. Müller, Albrecht Schönherr;
- Volume 6: *Etica*, a cura di Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil, Clifford Green;
- Volume 7: *Frammenti da Tegel*, a cura di Renate Bethge, Ilse Tödt;
- Volume 8: *Resistenza e Resa*, a cura di Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge, in collaborazione con Ilse Tödt.

L'opera si completa con la pubblicazione dei voll. 9 e 10, edizione italiana a cura di Alberto Conci, con diversi testi inediti al pubblico di lingua italiana.

Nel vol. 9, *Scritti scelti (1918-1933)*, troviamo, fra l'altro, un lavoro seminariale sul tema: *Lo Spirito santo in Lutero*, la traduzione sinottica della *Confessione di Bethel* che aiuta a delineare ancora meglio la sua radicale opposizione al nazismo e al razzismo da esso derivante e l'approccio alla tematica dell'ebraismo. «È certo – è il commento al riguardo di Ernst-Albert Sharffenorth – che secondo lui nel 1933 la chiesa stava o cadeva con le sue decisioni in merito alla “questione ebraica”» (vol. 9 dell'edizione italiana, p. 757). Tra quelli già editati precedentemente in italiano: il corso sulla *Cristologia*, ricostruito sulla base degli appunti degli studenti; con l'ausilio importante di nuove scoperte e nuove varianti arriva così ad offrire un testo ancora più aderente alle tesi di Bonhoeffer.

Nel vol. 10 dell'edizione italiana troviamo, tra la ricca mole di documenti presentati, una lettera del Mahatma Gandhi (lettera datata 1/11/1934) a Bonhoeffer in risposta ai propositi, coltivati già da alcuni anni, del teologo tedesco di raggiungere Gandhi in India per apprendere (incoraggiato dalla nonna) tecniche, motivazioni e realizzazioni della non violenza standogli accanto; ritroviamo il *Frammento di un saggio su: Che cosa significa dire la Verità?* (in italiano era stato pubblicato in appendice all'*Etica*, con introduzione di Italo Mancini, traduzione di Aldo Comba, edita da Bompiani nella collana Saggi); ritroviamo, fra l'altro, l'importante pagina autobiografica, estratto della copia dattiloscritta della lettera a Elisabeth Zinn, del 27 gennaio 1936 spedita da Finkenwalde (nei pressi di Stettino, sede del Seminario della Chiesa Confessante) e precedentemente pubblicata negli *Scritti (1928-1944)* con il titolo: *Da una lettera ad una conoscente* (non si cerchi il testo *Lo sguardo dal basso*: è stato infatti ripubblicato, ma nel vol. 8: *Resistenza e Resa*, p. 40).

Se la prestigiosa casa editrice Queriniana vorrà fare un passo ulteriore e decisivo, con l'apporto qualificato di Alberto Conci si potrà aprire una nuova stagione di studi bonhoefferiani, che porterà alla traduzione italiana integrale e quindi la traduzione

completa di tutta l'opera di Dietrich Bonhoeffer. Sarebbe altresì interessante un *Dizionario* del pensiero e dell'azione bonhoefferiana come mappa storica-geografica-biblica e teologica per l'orientamento iniziale e, al contempo, per l'approfondimento dei ricercatori.

**Maurizio Abbà**

Finito di stampare  
nel mese di settembre 2011  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XVI  
novembre 2011





RTLu 3/2011

**Editoriale**

Manfred Hauke, *John Henry Newman, un "Padre della Chiesa per il mondo moderno"* ..... 333

**Articoli**

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen. Zu John Henry Newmans Methodologie* ..... 337

Francesco Maceri, *J. H. Newman formatore della coscienza cristiana* ..... 355

Michele Marchetto, *L'educazione secondo John Henry Newman: Idea, Teaching of facts e Sviluppo* ..... 373

Manfred Hauke, *Der prophetische Dienst in der Kirche nach John Henry Newman* ..... 417

**Contributi**

Manfred Lochbrunner, *Kniende Theologie – sitzende Theologie. Zu einem von Hans Urs von Balthasar geprägten Wort* ..... 429

Giovanni Ventimiglia, *Ontologia del rischio e crisi finanziaria* ..... 445

**Dibattiti**

Adriano Fabris, *Alcune precisazioni sulla TeorEtica* ..... 455

**Vita della Facoltà**

Conferimento del dottorato *honoris causa* a Sua Eminenza Hilarion, Metropolita di Volokolamsk ..... 461

    Pier Giacomo Grampa, *All'insegna della musica e della teologia* ..... 461

    Azzolino Chiappini, *Hilarion di Volokolamsk: teologo nella grande tradizione ortodossa* ..... 464

    Hilarion Alfeev, *"Essere nel mondo, ma non essere del mondo"* ..... 472

Costante Marabelli, *La presentazione dell'Opera Omnia di Inos Biffi* ..... 481

**Recensioni**

Ettore Malnati, *L'uomo da impoverito a redento. Antropologia teologica*  
(Manfred Hauke) . . . . . 487

Michele Marchetto, *Un presentimento della verità. Il relativismo*  
*e John Henry Newman* (Manfred Hauke). . . . . 493

Nevio Genghini (ed.), *Valori politici e valori religiosi.*  
*Un ethos condiviso per la società multiculturale* (Markus Krienke). . . . . 497

## Editoriale

# «John Henry Newman, un “Padre della Chiesa per il mondo moderno”, e il dottorato “honoris causa” per il Metropolita Hilarion Alfeev»

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia di Lugano*

Il presente numero della nostra rivista prende lo spunto dalla settimana intensiva svolta presso la Facoltà di Teologia di Lugano all'inizio del semestre primaverile 2011, sotto il titolo «John Henry Newman, un Padre della Chiesa per il mondo moderno». La beatificazione del teologo inglese e cardinale nell'ottobre 2010, durante la visita di Papa Benedetto XVI in Inghilterra, ha spinto l'attenzione mondiale verso un personaggio di spicco, notissimo ed apprezzatissimo anche al di là del mondo anglofono. La settimana intensiva ha colto quest'occasione, mettendo in rilievo alcuni punti centrali del pensiero filosofico e teologico di Newman. Qualche frutto di questo lavoro è stato integrato nel nostro quaderno.

Il numero inizia con un contributo filosofico di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, professoressa (intanto emerita) di Filosofia della religione e di Scienza comparata delle religioni presso l'Università tecnica di Dresda in Germania (1993-2011). A partire dal semestre invernale 2011-2012, ella assume la direzione dell'Istituto europeo di Filosofia e Religione (*Europäisches Institut für Philosophie und Religion*) recentemente fondato presso l'Accademia teologica Benedetto XVI a Heiligenkreuz (Austria) (*Philosophisch-theologische Hochschule Benedikt XVI.*). L'autrice analizza il rapporto tra verità e coscienza dal punto di vista epistemologico, mettendo in rilievo la metodologia della probabilità (*Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen. John Henry Newman zur Methodologie des Wahrscheinlichen*) («Probabilità, verità, coscienza. John Henry Newman sulla metodologia del probabile»). Vi rientra anche la coscienza quale «strumento per trovare la verità su bene e male», come l'autrice spiega nel quarto punto della sua esposizione.

Il tema della coscienza è sviluppato più ampiamente da P. Francesco Maceri SJ, professore di Teologia morale a Cagliari (Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna) e autore di un'interessante tesi di dottorato, qui ripresa: *Un “brindisi” alla*

*coscienza. La formazione della coscienza secondo John Henry Newman.* La coscienza non è «autonoma», ma una facoltà «in ascolto» della volontà di Dio e va formata secondo determinati criteri indicati dall'autore nel suo articolo.

Una famosa opera di Newman con un impatto enorme sulla teoria dell'educazione soprattutto nei paesi anglofoni è stata *l'Idea di Università*, scritta originalmente per accompagnare la fondazione dell'Università cattolica in Irlanda. Michele Marchetto, professore di Filosofia all'Istituto Universitario Salesiano di Venezia, parte da questo testo importante per sviluppare la filosofia dell'educazione nell'articolo «L'educazione secondo John Henry Newman: Idea, *Teaching of facts* e Sviluppo».

Il sottoscritto ha contribuito un saggio sul "ministero profetico" nella Chiesa secondo Newman (*Das "prophetische Amt" in der Kirche nach John Henry Newman*). La presentazione del "ministero profetico", sviluppato per la prima volta nel tempo anglicano, subisce qualche modifica dopo la conversione alla Chiesa cattolica. L'importanza del carisma profetico viene illustrata, per Newman, dagli esempi della testimonianza dei laici per la fede e dal compito specifico della teologia.

Il tema della vocazione tipica del teologo, che compare negli interventi su Newman, viene poi sviluppato in un altro contesto da Manfred Lochbrunner, professore di Dogmatica presso il Seminario "Redemptoris Mater" di Berlino e noto specialista della teologia balthasariana. Egli si dedica all'origine e al significato del citatissimo adagio di Hans Urs von Balthasar che mette a confronto la "teologia in ginocchio" (teologia orante) con la "teologia alla scrivania" (*Kniende Theologie – sitzende Theologie. Zu einem von Hans Urs von Balthasar geprägten Wort*).

Il secondo punto focale di questo numero della rivista, accanto a quello di Newman, è il dottorato *honoris causa* conferito presso la nostra Facoltà al Metropolita Hilarion di Volokolamsk in occasione del *Dies academicus* tenutosi sabato 29 ottobre 2011. Hilarion Alfeev, attualmente responsabile per i rapporti del patriarcato ortodosso di Mosca con l'estero, ha svolto i suoi studi teologici tra l'altro presso l'Università di Friburgo (Svizzera), dove ha ottenuto anche l'abilitazione all'insegnamento universitario. Si tratta del primo dottorato *honoris causa* conferito nella storia della Facoltà di Teologia di Lugano. L'evento corrisponde senz'altro alle intenzioni di Mons. Eugenio Corecco, che fondò l'allora "Istituto teologico" di Lugano (1992, poi diventato ben presto Facoltà) anche per aprirsi ai paesi dell'Est dopo il crollo del comunismo. Il Metropolita Hilarion è stato presentato ai partecipanti al *Dies academicus* dal Vescovo di Lugano, Mons. Pier Giacomo Grampa, e dal Rettore della Facoltà di Teologia, Mons. Azzolino Chiappini, professore di Teologia fondamentale e di Ecumenismo. Mons. Grampa ha messo in rilievo in modo particolare l'eccezionale

contributo musicale del Metropolita, con qualche pregevole cenno all'importanza della musica sacra. La cerimonia ha visto la presenza anche di un coro guidato dal professore Giovanni Conti, del Conservatorio della Svizzera Italiana (Lugano), che tra l'altro ha eseguito alcuni brani composti da Hilarion Alfeev. La relazione di Mons. Chiappini, invece, si è concentrata sull'importanza teologica delle opere del Metropolita, autore di numerosi studi di scienza sacra.

Nella sezione "Vita della Facoltà" si trova anche un breve intervento di Costante Marabelli sulla presentazione dell'*Opera omnia* di Inos Biffi, svoltasi il 2 dicembre 2011 a Milano nella Sala delle Accademie della Biblioteca Ambrosiana. Mons. Inos Biffi è professore emerito e direttore dell'Istituto di Storia della teologia presso la FTL (oltre che ordinario emerito di Teologia sistematica e di Storia della teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale). In tale *Opera omnia* si trova raccolto un patrimonio teologico enorme, elaborato durante un periodo di più di cinquant'anni.

Tra i contributi appare l'articolo di Giovanni Ventimiglia su «Ontologia del rischio e crisi finanziaria». Il testo risale ad una conferenza organizzata dalla compagnia assicurativa Swiss Life e gode certamente di una grande attualità. L'autore presenta diverse sfumature sul "rischio" con gli esempi della cura per la salute e dell'economia, sottolineando nella sua conclusione che il rischio fa parte del cammino della maturazione umana.



# Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen. Zu John Henry Newmans Methodologie

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

*Institut für Philosophie, TU Dresden\**

## 1. Newman im erkenntnistheoretischen Schnittpunkt des 19. Jahrhunderts

Die Themenkomplexe Wahrscheinlichkeit, Wahrheit, Gewissen sind im vorliegenden Versuch nicht je in ihrer umfänglichen Materialfülle auszubreiten<sup>1</sup>. Außerdem sollen sie nicht additiv aufeinander bezogen werden, sondern von Anfang an unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt erfaßt und verknüpft werden. Dieser Gesichtspunkt ist methodologisch: Wie wird nach Newman Wahrheit erkannt? Wie arbeitet das Erkenntnisorgan Gewissen? Außerdem: Wie beeinflusst Geschichtlichkeit beide – oder: wie stehen beide im Geschichtlichen? Methodologie meint nicht Abweisung von inhaltlichen Bestimmungen oder nur formale Behandlung, sondern meint das Nachdenken über den Horizont, in den Newman das Erkennen stellt. Es wird sich zugleich zeigen, daß gerade dieser Horizont auf Sachfragen inhaltlicher Art zurücklenkt. Denn – so die These – die Methodologie für Wahrheit und Gewissen basiert auf dem Probablen, dem Wahrscheinlichen, das sich unter bestimmten Kriterien zur Gewißheit verdichtet: Wie wird Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit, wie entsteht Gewiß-

\* Bis 03/2011; jetzt Professorin für Philosophie, Phil.-theol. Hochschule Benedikt XVI. Stift Heiligenkreuz/Wienerwald.

<sup>1</sup> Die Newman-Bibliographie wird nachgerade unübersehbar. An einschlägigen Arbeiten sind vor allem zu nennen: Heinrich FRIES – Werner BECKER – Günter BIEMER (Hg.), *Beiträge zur Gewissensproblematik in historischer, theologischer und pädagogischer Perspektive* (NST XI), Heroldsberg 1980; Hermann GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt 1992, 1995<sup>2</sup>; Roman SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans* (NST XV), Sigmaringendorf 1996; Bernhard TROCHOLEPCZY, *Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua* (NST XVI), Frankfurt 1998; *Le thème de la conscience dans la pensée de Newman*, in *Études Newmaniennes*, Paris 2007.

heit im Gewissen, wie wird Gewißheit erhoben aus kontingenter Geschichtlichkeit?

In der Rezeption Newmans wird immer wieder und mit gewissem Recht betont, er sei ein unsystematischer, oder positiv gewendet: ein biographisch-«existentieller» Denker gewesen. Dies spielt auf Newmans durchgängige Kontrovers- und Rechtfertigungsschriften an, zu denen schon die frühen Oxforder Universitätspredigten zählen, erst recht die Traktate der Oxford-Bewegung, dann die *Apologia pro vita sua* 1863, der Brief an den Herzog von Norfolk 1874 und anderes. In solchen Arbeiten war Newman in der Tat reaktiv auf zeitgenössische Herausforderungen oder sogar Verleumdungen tätig. Aber auch die innere Auseinandersetzung mit eigenen Schwierigkeiten, der schmerzhafteste Kampf um Klärung religiöser Wahrheit führte zu biographisch motivierten Schriften. Es sei nur erinnert an den *Essay on the Development of Christian Doctrine* 1845 im Vorfeld der Konversion vom Anglikanismus zum Katholizismus, oder an den jahrelang in immer neuen Anläufen konzipierten *Essay in Aid of a Grammar of Assent* 1870. Beide «Versuche» entstammen bedrängend empfundenen theoretischen Schwierigkeiten des Autors, die wesentlich Inhalt seiner Lebenskrise von 1843-1845 wurden und in die Konversion mündeten<sup>2</sup>.

Dennoch sei hier in Abhebung gegen dieses «Unsystematische» versucht, Newman im Rahmen einer erstaunlich konsistenten Methodologie der Erkenntnis zu lesen. Mit der Thematik der Erkenntnis ist er der englischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts verpflichtet, das seinerseits Vorgaben für die kontinentale Philosophie und Theologie vor allem der Aufklärung liefert (Humes Einfluß auf Kant!), aber deren Vorgaben auch umgekehrt eingearbeitet hat. In der Methodologie greift Newman jedoch zu einem klassisch-basalen Entwurf, dem *Organon* des Aristoteles, das auch die Methodenfrage der zeitgenössischen Wissenschaft beeinflusst, wie Newman zeigen will.

## 2. Leistung und Grenze der Vernunft bei Newman: Unterschiedliche Evidenzen und Methodenpluralismus

Der *Scholar of Divinity* John Henry Newman traf in seinem Oxforder Studium ab 1819 auf das dreifache Vernunft-Erbe des englischen 18. Jahrhunderts, das sich zu seiner Zeit weiter ausfalteten und behaupten sollte: die autonome Vernunft, die

---

<sup>2</sup> Es bietet sich in dieser Hinsicht an, Newman mit dem Zeitgenossen Kierkegaard zu vergleichen, was das Reflektieren aus «biographischer Not» angeht.

historische Vernunft und die empirische Vernunft im Umgang mit empirischer Faktizität. Zu diesen Vernunft-Typen mit ihrer Evidenz oder entsprechend abgestuften Demonstrierbarkeit stand die Methodik des Glaubens scheinbar im Habitus eines unaufgeklärten Fideismus und eines defensiven Geltungsanspruchs, es sei denn, sie hätte sich – wie gleich zu zeigen – dem Grundmuster der Rationalität angeglichen und den Glauben für schlechthin vernünftig erklärt.

Entscheidend für das Verständnis von Newman ist, so die These, daß Wahrheit für ihn nicht vorrangig Gegenstandswahrheit (ontologische Wahrheit) bedeutet, sondern ein *Verhältnis* von drei Momenten braucht, also eine prozessuale Dynamik der Erkenntnis voraussetzt: Der Erkennende bezieht sich durch das (wahrscheinliche) Erkennen auf das zu Erkennende oder sich zu Erkennen Gebende, nennen wir es mit Newman *Wirklichkeit/reality*. Wahrheit ist die Frucht dieses dreiteiligen Vermittlungsprozesses, wobei das letzte Moment, die Wirklichkeit, auf die beiden ersten maßgeblich einwirkt. Aber nicht unmittelbar: Spezifisch das Mittelglied, das Erkennen selber, ist bedingt durch vorgängige Fragestellungen, unter anderem durch methodische Eingrenzungen. Im Erkennen selbst liegen für Newman unterschiedliche und jeweils beschränkte *Zugänge* zur Wirklichkeit: So bezieht sich Glaube auf Wirklichkeit anders als andere Erkenntnisvermögen. Gegenstand des Glaubens ist weder nur Gegenstand der autonomen Vernunft, obwohl auch der Glaube vernünftig arbeitet; noch nur Gegenstand der historischen Vernunft, obwohl auch der Glaube – gerade er – historisch denkt; noch nur Gegenstand der Empirie, obwohl auch der Glaube empirisch angelegt ist. Es gibt offenbar segmenthafte Überschneidungen, aber wodurch werden sie – über materiale Gegenstandsbereiche hinaus – methodisch verklammert und statt wichtiger Abgrenzung gedanklich in Beziehung gesetzt?

«Unsre Geisteskräfte erweisen sich als sehr schwach bei allen Untersuchungen auf sittlichem und religiösem Gebiet. So klarsehend die Vernunft, ein so zuverlässiger Führer sie in andern Dingen ist – in Fragen, die mit unsern Pflichten gegen Gott und Mensch zusammenhängen, ist sie auffällig kurzsichtig und zweideutig. Und ohne Föhlung zu halten mit den Quellen göttlicher Mitteilungen besteht die dringende Gefahr, daß sie die Wahrheit ganz verfehlt». Der Inbegriff aller «falschen Weisheit ist das Vertrauen auf unsre eigene Kraft, religiöse Wahrheiten zu ergründen, statt sie anzunehmen. In der Welt, welche nicht nach Wahrheit, sondern nach Vorteil fragt, wird die Vernunft an Stelle des Gewissens gesetzt und maßt sich dessen Hoheit an»<sup>3</sup>.

Diese Vertauschung wird seit 1826 in Newmans Universitätspredigten und seit

<sup>3</sup> J. H. NEWMAN, *Predigten*, übers. v. G. M. Dreves, Kempten 1907, 387.

1833 in der Oxford-Bewegung zum Ziel des Angriffs. Der Glaubensakt bedarf der Gründe, die aber von anderer Evidenz sind als der Vernunftakt – dies wird Thema der künftigen *Essays*. «Über theologische Fragen schreiben ist wie Seiltanzen mehrere hundert Meter über dem Boden. Es ist schwer, sich vor dem Fall zu bewahren, und der Fall ist groß»<sup>4</sup>. Zugleich aber bedarf es der Gelassenheit, der allmählichen Durchsetzungskraft der Wahrheit auch im universitären Diskurs zu trauen. «Jedes menschliche System, jeder menschliche Schriftsteller ist gerechter Kritik zugänglich. Lassen wir ihn seine Mappe schließen; gut! Und dann geht uns vielleicht etwas verloren, was im ganzen genommen und trotz gelegentlicher Irrtümer eine der brauchbarsten Verteidigungen der offenbaren Wahrheit hätte sein können (...), die es je in der Welt gegeben hat»<sup>5</sup>.

So antwortete Newman – immer die Furcht vor «Irrtümern» eingeschlossen<sup>6</sup> – auf Rationalismus und Evidentialismus durch eine Radikalisierung, nämlich Historisierung der Vernunft: Ihre «Evidenzen» seien selbst geschichtlich zu sehen, als *probable/wahrscheinlich* zu begreifen.

Um nur die Locke betreffenden Probleme herauszugreifen: Locke hatte zwar Wahrscheinlichkeit als Mangel an Gewißheit aus der Begründung von Wissenschaft ausgeschieden, doch räumte er ein, daß zumindest im praktischen Verhalten eine solche Gewißheit unnötig sei. «Da unser Wissen beschränkt ist, bedürfen (!) wir noch etwas anderes, zumal wir unsere Verstandesfähigkeiten nicht nur zur Spekulation, sondern auch zur Lebensführung verwenden müssen. Wahrscheinlichkeitsurteile können einen Ersatz für mangelndes Wissen bieten, aber sie müssen an der Erfahrung geprüft werden»<sup>7</sup>.

Newman verfuhr nicht als Gegenaufklärer, etwa gegen Locke, sondern versuchte den Nachweis, daß nicht allein das praktische Verhalten, sondern fast jedes Erkennen in geringerem und höherem Maße wahrscheinlich sei – selbstverständlich in Zielrichtung auf eine «wahre» Sachhaltigkeit, den Fundus an Wirklichkeit. Dieser Fundus werde kraft der verschiedenen Methoden (evidente Vernunft, historische Vernunft, empirisches Forschen) selbst verschieden manifest. So finde Vernunft ein

<sup>4</sup> Zit. nach Wilfrid WARD, *The Life of John Henry Newman*, 2 Bde., London 1912, II, 125 (meine Übersetzung).

<sup>5</sup> J. H. NEWMAN, *Die Idee der Universität*, übers. v. Edith Stein, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz (ESGA 21), Freiburg 2009<sup>2</sup>, 395.

<sup>6</sup> So ließ Newman den *Essay in Aid of a Grammar of Assent* 1870 durch Dr. Meynell gegenlesen, um sich bei ungewohnten Thesen vor Irrtümern zu schützen.

<sup>7</sup> Zit. nach Friedrich ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Graz 1953<sup>13</sup>, 366.

evidentes Ego und dessen Schöpfer<sup>8</sup>, setze außerdem die axiomatischen Evidenzen der Mathematik; empirisches Forschen finde sinnenfällige Faktizität plus induktive Vernunft (wie Locke); historische Vernunft finde die geschichtliche Bedingtheit der Erkenntnis.

Newman suchte jedoch einen Ansatz, worin die *methodoi*, die differenten Wege der Wirklichkeitsfindung, ein *gemeinsames* Merkmal aufweisen. Die Frage lautet nicht, um ein Mißverständnis abzuwehren: Was ist Wirklichkeit? Und wie wird sie stringent erfaßt? So zu fragen, läßt an scheinbar unvermittelte Wirklichkeit denken, deren Darstellungsproblem naiv ausgeschlossen wird oder nur einen einzigen Zugang erlaubt. Sondern die Frage Newmans lautet, vorausgesetzt, es gebe Wirklichkeit als mannigfaltiges Ziel mannigfaltigen Erkennens überhaupt: Wie (auf welchen differenten Wegen) wird man ihrer ansichtig, nicht exklusiv, sondern im Plural der Methoden? Erst wenn dieser Methodenpluralismus angenommen ist, kommt es zur nächsten Frage: Treffen sich diese Methoden dennoch in *einem* bestimmten Modus der Annäherung?

Newman glaubt, dieses Verfahren im Modus konvergierender Wahrscheinlichkeiten zu sehen. *Probability* wird Grundbegriff der Wirklichkeitserfassung: Die Relation zwischen Erkennendem und der Wirklichkeit vollzieht sich in wahrscheinlicher Annäherung. Sie steigert sich bei hoher Konvergenz zur Gewißheit, sowohl subjektiver *certitude* wie objektiver *certainty*, wie Newman differenziert.

«(...) ich sage, daß ich auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an Gott, auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an das Christentum und auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an den Katholizismus glaubte, und daß diese drei inhaltlich natürlich voneinander verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgründe der Natur des Beweises nach doch alle ein und dasselbe waren, nämlich Wahrscheinlichkeiten – u. z. Wahrscheinlichkeiten einer besonderen Art, eine gehäufte, transzendente Wahrscheinlichkeit, aber doch nur eine Wahrscheinlichkeit. Unser Schöpfer hat es so gewollt, wir sollten zwar in der Mathematik durch strenge Beweisführung zur Gewißheit gelangen, in der religiösen Forschung dagegen durch eine Häufung von Wahrscheinlichkeiten»<sup>9</sup>.

Diese Behauptung ist zu prüfen im Rückgang auf ihren historischen Ursprung.

<sup>8</sup> J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen*, übers. v. Maria Knöpfler (AW 1), Mainz 1922, 212: «(...) mein Schöpfer und ich, sein Geschöpf, seien die zwei einzigen, aus sich selbst einleuchtenden Wesen *in rerum natura*».

<sup>9</sup> *Ebd.*, 216f.

### 3. Newmans Methode der Wahrheitsfindung: Suche nach Wahrscheinlichkeiten

#### 3.1. Topik: Die methodische Alternative

Zur *terra incognita* der Methodologie zählt eine Art der Wahrheitsfindung, der Newman zeit seines Lebens, tatsächlich von seinem Eintritt in die Universität Oxford 1819 bis zum späten Meisterwerk des *Essay in Aid of a Grammar of Assent/Zustimmungslehre* (1870), Mühe und Nachdenken gewidmet hat: der Findung von Wahrheit aus Wahrscheinlichkeit. Mit dieser methodischen Überlegung steht Newman einerseits konstruktiv-kritisch in der zeitgenössischen englischen Diskussion, wie bei John Locke zu sehen, andererseits ursprünglich in alteuropäischen Denktraditionen, die gerade in der englischen Geistesgeschichte durchgängig präsent blieben im Unterschied etwa zur deutschen Geistesgeschichte kantischer Prägung seit der Aufklärung.

Die Klärung eines möglichen Wahrheitswertes von Wahrscheinlichkeit führt zum ersten Ort ausführlicher Problembeschreibung: zu Aristoteles. Newman widmete sich dem Studium des Aristoteles ausdauernd und mit ausgeprägten Konsequenzen; faktisch erarbeitete er sich eine eigene Methodologie am aristotelischen *Organon*. Dieses enthält die bekannte dreifache Methodologie: *Topik*, *Analytik* und *Elenchik* (Lehre von den Trugschlüssen oder Sophismata). Newman fokussiert seine Aufmerksamkeit auf die *Topik*, die systematisch wie chronologisch *vor* den *Analytica priora et posteriora* steht. Seine Probabilitätsthesen müssen im Problembereich der *Topik* oder topischen Dialektik des Aristoteles gesehen werden, sonst wird ihr methodischer Alternativanspruch (etwa gegenüber Locke) nicht begriffen, ihr Verfahren als prä-methodisch und subjektiv unwichtig.

Zur historischen Vorgabe: Schon Aristoteles baut seine erste Methodenschrift alternativ gegen die Lehren der frühgriechischen Theoretiker mit ihrer radikalen, «aufklärerischen» Ablehnung der Meinung der *polloi* auf. Dagegen setzt Aristoteles von Anfang an die Meinung der «Vielen» (*tois pollois koinon*) als Argument, z.B. ständig in der Frühschrift *Peri philosophias* und in der späten *Nikomachischen Ethik*<sup>10</sup>. Grundlage dieser Einschätzung ist die aristotelische Ansicht von der übereinstimmenden *physis* des Menschen, deren auszeichnendstes Element, der *logos*, potentiell für alle identisch ist und daher als wahrheitsfähiges Instrument schon rein

---

<sup>10</sup> *Nikomachische Ethik*, X. Buch, 1172 b 36ff: «Was allen Menschen wahr erscheint, davon gilt die Aussage, daß es so ist. Wer aber diese Überzeugung für ungültig erklärt, der wird kaum etwas Überzeugenderes nennen können». In denselben Zusammenhang gehört die Anlage einer Sprichwörtersammlung im *Peripatos* (vgl. Carl PRANTL, *Die Philosophie in den Sprichwörtern*, 1858) und die problemgeschichtliche Aufzählung philosophischer Ansichten im Anschluß an Buch I der *Metaphysik* (903 a 30 - b 19) im Sinne eines «kumulativen Wahrheitsverständnisses».

empirisch in Betracht gezogen werden muß: Der geltenden Meinung entspricht ein «Realgrund»<sup>11</sup>. Wie führt dieser Befund zur Wahrscheinlichkeit?

Tatsächlich gibt der Eingangssatz der *Topik* die systematischen Koordinaten für eine wahrscheinliche Urteilsbildung: «Ziel dieser Abhandlung ist es, ein Verfahren zu finden, mit dessen Hilfe wir fähig werden, auf der Grundlage der herrschenden Meinungen (*ex endóxon*) über jede vorgelegte Frage zu einem Urteil zu kommen»<sup>12</sup>. Der Begriff *éndoxon* führt unmittelbar zum meinungshaften Vor-Urteil, woraus das Erfahrungs- und Handlungswissen einer kulturellen Gemeinschaft je nach Bedarf und je nach vorgelegter Frage argumentativ akuiert wird.

Bei Aristoteles wird *éndoxon* in den folgenden Sachzusammenhang gestellt und als Argumentationsgrund legitimiert: Im Unterschied zum apodiktischen Syllogismus der *Analytiken*, dessen Prämissen evidente Erstsätze sind (wie der Satz vom Widerspruch), also strikten Wahrheitsgehalt haben und stringent wahre Schlüsse erlauben, hat der dialektische Syllogismus der *Topik* als Prämisse ein *éndoxon*, also einen empirischen Gehalt von jeweils höherer oder niederer Gewißheit, der jedoch wahrscheinliche Schlüsse zuläßt. *éndoxon* ist als Prämisse dadurch ausgewiesen, daß es allen oder den meisten oder den Gebildeten/Weisen als wahr erscheint: Es verbürgt Wahrscheinlichkeit und die entsprechende graduelle Gewißheit.

Die Intention dieses Gedankens lautet thesenhaft: Aristoteles nimmt gegenüber oder sogar vor der analytischen Logik ein allgemein geltendes, meinungshaftes, umgangssprachlich gefaßtes Vor-Urteil an, einen *topos*: den «Ort» des vielfältigen (und vieldeutigen) Erfahrungs- und Handlungswissens einer Tradition. Je nach vorgelegter Frage wird diese Prämisse zugeschliffen und aus ihrer relativen Unbestimmtheit geholt: Ihre Vorbegrifflichkeit wird zum (einsinnigen) Argument vereindeutigt, ihre inneliegende allgemeine Wahrscheinlichkeit wird im Rahmen eines konkreten Falles zu einem konkreten Urteil (nach wie vor im Bereich des Wahrscheinlichen) geschärft<sup>13</sup>. Gerade im Blick auf den modernen *linguistic turn* wird Sprachvernunft als Medium des Philosophierens so auch in früheren Epochen greifbar.

<sup>11</sup> K. OEHLER, *Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patriistik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der allgemeinen Meinung*, in DERS., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, 234-271; hier: 238.

<sup>12</sup> ARISTOTELES, *Topik* I, 1, übers. v. E. Rolfes, Leipzig 1919.

<sup>13</sup> Auch der Renaissancehumanismus hatte in der Ablösung von der spätmittelalterlichen Logik gleichfalls eine breite Ausfaltung dieses Verfahrens entwickelt: eine an der Gemeinsprache orientierte Revision der analytischen Fachsprache und eine am wahrscheinlichen Schließen ausgerichtete Korrektur des strengen analytischen Syllogismus, mithin eine topische Dialektik; vgl. Lorenzo Valla, *Disputationes dialecticae* (letzte Fassung 1439). Daraus erklärt sich das Vorherrschen der *artes sermocinales*, der unbestreitbaren humanistischen Domänen, welche der ganzen Epoche den Vorwurf nicht-philosophischer, vielmehr literarisch-rhetorischer Kultur eingetragen haben.

### 3.2 Erkennen aus Wahrscheinlichkeit

Newman hat sich, wenn man sein angeblich «unsystematisches» Philosophieren betrachtet, in überraschendem Maße mit logischer Propädeutik befaßt. Seine Bibliothek enthält unter den 73 erfaßten *Philosophica* 21 Abhandlungen über Logik, also knapp ein Drittel<sup>14</sup>; ja er hatte in den Jahren 1822-1823 selbst an der Revision der *Analytical Dialogues* im Auftrag des Autors (und seines verehrten Mentors) Richard Whately maßgeblich mitgearbeitet und sie zu dem Lehrbuch *Elements of Logic* umgeschrieben, das eine Geschichte des Wahrscheinlichkeitsbeweises von Aristoteles bis Cicero mit einem Ausblick bis Augustinus enthielt<sup>15</sup>. Außerdem verfaßte er die grundsätzliche Disposition zu Whatelys Logik-Artikel für die *Encyclopaedia Metropolitana* 1822<sup>16</sup>, worin zwei Erkenntnismethoden unterschieden werden: der deduktive und der induktive Syllogismus. Maßgeblich ist die Aussage, daß die strenge Deduktion ihre Prämisse selbst aus induktiv gewonnenen Sätzen erhalten habe und damit ein Vergleich von Aussagen über Dinge mit anderen Aussagen über Dinge sei, während die Induktion bei der Beobachtung der Wirklichkeit ansetze und damit das Erstwissen für alle Disziplinen liefere, also zeitlich und praktisch der Deduktion vorausgehe<sup>17</sup>. Eine Ausnahme bilde die Axiomatik der Mathematik; alle anderen Disziplinen gingen von unterschiedlich probablen, sich bis zur Gewißheit steigernden Erstsätzen aus. Ihre wechselnde «Unschärfe» sei aber kein Hindernis für das Erkennen, wie das (später wiederkehrende) Licht-Gleichnis sagt: «Die Wahrheit drängt sich in allen anderen Bezirken des Forschens nicht mit jener kühnen und unwiderstehlichen Überzeugung auf wie in der Mathematik. Sie leuchtet aber, wenn sie nicht durch Vorurteile unterbunden oder durch Irrtum gefälscht wird, mit einer klaren und deutlichen, wenn auch geringeren Macht auf. Für die allgemeine Sicherheit und Bequemlichkeit eines Reisenden ist es nun nicht unbedingt nötig, daß er immer der Hitze und des Glanzes der Mittagssonne sich erfreue; er setzt seine Reise unter dem weniger starken Schimmer des Morgen- oder Abendlichtes leichter fort.

<sup>14</sup> Johannes ARTZ, *Aufschlüsse aus dem Bestand an philosophischen Büchern in Newmans Privatbibliothek*, in NST VII (1967) 293-301.

<sup>15</sup> Die *Elements of Logic* wurden 1826 gedruckt und blieben Standard-Lehrbuch der Universität Oxford bis zu John STUART MILL (1806-1873), *System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843). Vgl. Franz Michel WILLAM, *Bezeichnungen und Charakterisierungen des Probabilitäten-Beweises bei Newman*, in NST V (1962) 229-250; hier: 231 und 235, sowie das ausführliche Standardwerk von Franz Michel WILLAM, *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman*, Freiburg 1960. Vgl. Brian WICKER, *Newman and Logic*, in NST V (1962) 251-268; John Francis CRONIN, *Cardinal Newman: His Theory of Knowledge*, Washington 1935.

<sup>16</sup> WILLAM (1962), 234.

<sup>17</sup> *Ebd.*

Gleicherweise ist es auch für die verschiedenen Angelegenheiten und Zielsetzungen des Lebens nicht erforderlich, daß die Menschen von der Wahrheit des höchsten Wahrscheinlichkeitsgrades geführt werden»<sup>18</sup>.

Außer durch die Schulung bei Whately und Aristoteles erhielt Newman einen methodischen Schlüssel zur Erkenntnistheorie durch Joseph Butlers (1692-1752) Antwort auf den Deismus: *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736)<sup>19</sup>: Feststellungen im sinnlichen Bereich erlauben nach Butler unter bestimmten Kriterien analoge Extrapolationen in den religionsphilosophischen bzw. theologischen Bereich<sup>20</sup>.

Von den frühen Wahrscheinlichkeits-Thesen ausgehend ist eine beständige Entwicklung und begriffliche Zuspitzung durch die kommenden großen Arbeiten Newmans zu beobachten, insbesondere zum *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), zur *Apologia pro vita sua* (1864) und zum *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). Einige Belege: «Überzeugung gewinnt man meistens nicht auf Grund einer großen und entscheidenden Feststellung oder eines Zeichens in bezug auf die zur Frage stehenden Probleme, sondern mittels einer Anzahl von recht unbedeutenden Umständen zusammengenommen, die, einzeln in Rechnung zu stellen und methodisch in einen Beweis einzuspinnen, der Geist unfähig ist»<sup>21</sup>. Newmans schlagendes Beispiel dafür ist der Strick, dessen einzelne Fasern leicht zerrissen werden können, im Verbund aber unzerreißbar sind. Im Blick auf den aristotelischen Methodenpluralismus plädiert Newman immer wieder dafür, der Natur des in Frage stehenden Forschungsgegenstandes zu entsprechen und nicht darüber hinauszugehen. «Butler lehrt uns, die Wahrscheinlichkeit sei die Führerin durchs Leben. Die Gefahr dieser Lehre liegt darin, daß sie in vielen die absolute Gewißheit zerstört und sie veranlaßt, jedes Urteil in Zweifel zu ziehen und die Wahrheit in eine bloße Meinung aufzulösen, die man ohne Schaden befolgt und bekennt, aber unmöglich mit voller innerer Zustimmung annehmen kann»<sup>22</sup>. Newman unterscheidet im folgenden die subjektive Gewißheit des Geistes als *certitude* von objektiver Gewißheit als *certainty*, welche letztere eine Qualität von Syllogismen sei. Im *Grammar of Assent*

<sup>18</sup> Zit. *ebd.*, 234.

<sup>19</sup> Vgl. Klaus DICK, *Das Analogieprinzip bei J. H. Newman und seine Quelle in J. Butlers «Analogy»* (Diss. München 1958), in NSt V (1960) 9-228. J. ROBINSON, *Newman's Use of Butler's Arguments*, in *The Downside Review* 76, Exeter 1958.

<sup>20</sup> Da diese Kriterien komplex zu entwickeln und für den jetzigen Gedankengang nicht notwendig sind, wird Newmans Übernahme des Analogieprinzips hier nicht entfaltet.

<sup>21</sup> *Oxford University Sermons*, London 1884, 275.

<sup>22</sup> *Apologia pro vita sua*, 34.

verwendet Newman siebzehn verschiedene Termini für wahrscheinliche Schlußverfahren, deren bekanntester der Begriff *illative sense* oder Folgerungssinn ist<sup>23</sup>.

Im Zielpunkt steht Newmans erkenntnistheoretische Überlegung: «Kann der Geist des Menschen, wie er nun einmal ist, in Erforschung der Bereiche der Wirklichkeiten überhaupt zu Erkenntnissen mit Gewißheitscharakter gelangen? Nur wenn er das vermag, nur dann ist auch die Voraussetzung für eine Erkenntnis Gottes und eine Zustimmung für eine innerhalb der Geschichte ergangene Offenbarung möglich!»<sup>24</sup>. In Auseinandersetzung mit dem Experimentalphysiker und Agnostiker William Froude 1879 leistet Newman eine letzte umfängliche Methodenreflexion, worin er einen neuen Terminus der Wahrheitsfindung einführt, nämlich *estimate*. Willam kommentiert: «Im Bereich der Wirklichkeitserforschung gelangt der Mensch über ein Abschätzen, ein estimate nicht hinaus; immer bleibt eine theoretische Möglichkeit des Zweifels zurück. Facts are not demonstrable! Die Erstansätze werden mittels einer Epagoge erhoben. (...) Die Kluft zwischen der neuzeitlichen Physik und der traditionellen Theologie kann nur auf dem Wege geschlossen werden, daß man mit ihrer beider Angewiesenheit auf das induktive Forschungsverfahren ansetzt»<sup>25</sup>.

#### 4. Gewissen: Organon der Wahrheitsfindung über Gut und Böse und Organon der Realisierung

Newman sieht das Gewissen als eine anthropologische Konstante, als solche empirisch aufweisbar durch den Vergleich unterschiedlichster Religionen<sup>26</sup>. Damit ist jedoch über die Funktion des Gewissens im Blick auf seinen Wahrheitsbezug und dessen Umsetzung im Tun noch nichts gesagt.

---

<sup>23</sup> Vgl. Johannes ARTZ, *Der Folgerungssinn in Newmans Zustimmungstheorie*, in NST II (1954) 219-245; DERS., *Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. Newmans*, in Theologische Quartalsschrift 139 (1959); DERS., *Newman und die Intuition*, in Theologische Quartalsschrift 136 (1956). D. ZENO, *Our Way to Certitude. An Introduction to Newman's Psychological Discovery: The Illative Sense, and His Grammar of Assent*, Leiden 1957. Auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* lassen sich letztlich zurückführen die von Newman verwendeten Begriffe *induction = epagoge/phronesis, skill/instinct = archinoia*: Newman extrapoliert aus dem Bereich der Ethik in den Bereich der Erkenntnistheorie, allerdings nicht unzulässig, da beide Gebiete bei Aristoteles grundsätzlich in der Topik verankert sind.

<sup>24</sup> *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, zit. nach WILLAM (1962), 242.

<sup>25</sup> *Ebd.*, 246 und 248.

<sup>26</sup> Vgl. Walter HAMMEL, *Die 'natürliche Religion' bei Newman und die 'Religiosität A' bei Kierkegaard*, in NST II (1954) 21-46.

Für Newman gehört das Gewissen zu den *Mitteln* der Wahrheitsfindung, wie die Vernunft, die induktiv Ergebnisse der Naturforschung zu Naturgesetzen ausbaut und andererseits ihre eigenen apriorischen Vorgaben reflektiert. Als Mittel der Wahrheitsfindung steht das Gewissen aber in einer anderen Konstellation als die Vernunft, nämlich in der dreifachen Konstellation von a) Naturanlage, die Newman (wie Locke) als apriorischen *moral sense* für Gut und Böse bezeichnet, und b) durch die historisch bedingte, individuelle Wahrnehmung in der jeweiligen Situation, die Newman, Locke verlassend, mit *sense of duty*, Pflichtgefühl, bezeichnet, und c) normativem Impuls der «Stimme Gottes» zum Handeln. Der *sense of duty* ist nicht identisch mit dem allgemeinen *moral sense* und kann argumentativ verbogen werden. Es gibt also kein gewissermaßen allgemeines, naturwüchsiges Handeln nach dem Gewissen, sondern ein konkretes, dem Willen und der Entscheidung in deren unmittelbarem Angesprochensein verdanktes. Newman nennt den Gewissensvollzug *to realize*. *Sense of duty* ist der *persönliche*, unvertretbare Anteil am Gesamtkomplex des Gewissens, der zudem zwei objektive Flankierungen hat: die für Newman unleugbare Naturanlage zur Unterscheidung von Gut und Böse und die aktuiierende situative «Stimme», die, wie er darstellt, nicht die eigene ist und mit der eigenen auch nicht verwechselt wird, was schon die Furcht vor Strafe oder die Scham zeige (hier geht Newman deskriptiv an verschiedene Religionen heran).

Erkennen und Handeln nach dem Gewissen ist somit nicht ein bloßes Regelbefolgen; das allgemein Gültige muß vielmehr nach dem jeweiligen Gegenstand beurteilt werden<sup>27</sup>. Übrigens hält Newman – aus Beobachtung eigener Gewissensregung und Lektüre der Hl. Schrift – normalerweise den *ersten* Impuls für die entscheidende «Stimme»; sie werde nämlich bei längerem Zuwarten durch fehlgeleitete «Vernunftargumente» überdeckt. «Hütet euch davor, mit eurem Gewissen zu spielen (...) Oft hört man sagen, die zweiten Gedanken seien die besten. Dies mag von Gegenständen der Überlegung stimmen, nicht aber in Dingen des Gewissens. In Dingen der Pflicht sind in der Regel die ersten Gedanken die besten, in ihnen redet Gott zu uns (...) Gott gibt uns dann und wann Warnungen, aber Er wiederholt sie nicht (...) Balaams Sünde bestand darin, daß er nicht nach dem ersten Befehl Gottes handelte»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. Romano GUARDINI, *Einführung*, in Jean-Pierre CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung*, Freiburg 1955<sup>4</sup>, 1-20; hier: 9: «So kommen auch im Gewissensakt andere Funktionen zur Auswirkung: Verstehen des Einmaligen; Erraten des hier und nur hier Möglichen; Gefühl für das, was es noch nicht gibt. Auch die Freiheit hat einen andern Charakter. Die innere Initiative stellt sich dem Einvernehmen zur Verfügung; löst sich für das Neue; errät und schafft.. Das Wertbild aber, das hier hervortritt, wird entscheidenderweise von der Verantwortung für das, was es noch nicht gibt, vom Wagnis und von der Entdeckung bestimmt».

<sup>28</sup> Newman, *Predigten* übers. v. Dreves, 426.

«Zuerst verkündet uns unser Gewissen in klarer und unverhüllter Weise, was recht und was schlecht ist; spielen wir aber mit diesen Warnungen, so wird unsere eigene Vernunft verkehrt, kommt unsern Gelüsten entgegen und täuscht uns zu unserem Untergange. Dann fangen wir an einzusehen, daß es Gründe gibt, mit denen sich schlechte Handlungen verteidigen lassen, und wir leihen ihnen so lange das Ohr, bis wir dahin kommen, sie für wahr zu halten. Stellen sich vielleicht später gute Gedanken nochmals ein, und machen wir schwache Anstrengungen, wirklich und ehrlich die Wahrheit zu suchen, finden wir unsern Geist inzwischen so verwirrt, daß wir nicht mehr fähig sind zu unterscheiden, was Recht und was Unrecht ist»<sup>29</sup>.

«In all solchen Fällen ist kein Ende des Hinundherstreitens über Gut und Böse, wenn wir uns erst einmal damit einlassen. Es gibt zahllose Wege zu handeln, und jeder läßt sich mit artigen und ausgiebigen Argumenten verteidigen. Der einfältige, unbeteiligte Menschenverstand wird aber den Fall auf den ersten Blick entscheiden, ohne der Argumente zu bedürfen. Geben wir jedoch dem stillen Mahner nicht sofort Gehör, so verlischt sein Licht unbemerkt, überantwortet uns auf Gnade und Ungnade der schwankenden Meinung, und wir tasten umher unter höchst zweitklassigen Führern (...) Wer sagt uns, wo wir endlich einhalten werden?»<sup>30</sup>

Dies erzeugt «einen Zustand, ähnlich dem eines Menschen, der eine schreckliche Krankheit überstanden hat, durch welche die Konstitution seines ganzen Organismus gelitten hat. Jene schnelle und klare Erkenntnis von Recht und Unrecht, die uns früher leitete, ist verschwunden, wie die Schönheit des Antlitzes oder die Schärfe des Augenlichtes nach gewissen körperlichen Leiden. Wenn wir (...) zu entscheiden versuchen, welchen Weg die Pflicht uns einschlagen heißt, werden wir geschwächte und schwankende Kräfte zu solcher Untersuchung mitbringen. Kommen wir endlich zum Handeln, so werden sozusagen unsre Füße von selbst den falschen Weg einschlagen und wir werden Unrecht tun, wo wir recht zu handeln wünschen»<sup>31</sup>. Am Ende kommt es zu jener Heuchelei, «auf die wir auf Schritt und Tritt stoßen, jenen Zustand des Geistes, in welchem die Vernunft einsieht, was wir sein sollten, das Gewissen dies zur Pflicht macht, das Herz aber unfähig ist, ihm nachzukommen und deshalb den Verstand nur mehr zum Erfinden von Ausreden und Kompromissen gebrauchen muß (...) Darum gibt er sich fortwährend Mühe, seine Stellung zu befestigen, sein Verhalten zu erläutern und sich selbst zu entschuldigen. (...) Aber etwas anderes ist es, gute Ausflüchte, etwas anderes, gute Beweggründe zu haben»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ebd.*, 550.

<sup>30</sup> *Ebd.*, 551.

<sup>31</sup> *Ebd.*, 551f.

<sup>32</sup> *Ebd.*, 118.

Klarerweise ist für Newman aber der Mensch erst im Tun, also im Hören und Befolgen, nicht allein im Wissen des Rechten, gewissenhaft. Hier wird die Wahrheit eine getane, *realized*. Sittliches Rechthandeln ist realisierte Wahrheit, auch hier als Gesamtvollzug von drei Momenten: *moral sense*, aktuierender Befehl durch die Lage, Realisierung im *sense of duty*. Im letzten, dem individuell-persönlichen Auffassen und Befolgen, stecken die Möglichkeiten des Mißverständnisses, einer *bona fides* trotz irriger Auffassung. Daher kann Newman auch die Befolgung eines irrigen Gewissens für verpflichtend halten.

Was hat diese Auffassung von *conscience* mit der bisher entwickelten Methodologie zu tun? Auch *conscience* bedeutet Vermittlung, ist insgesamt ein komplexer Akt. Unbestreitbar ist für Newman darin ein objektives Moment des Aktes: die Wirklichkeit. Auf sie zielt alle Theorie, ihr entspricht in der Ethik die «Stimme Gottes» als wirkliche und wirksame. Auch sie setzt sich aber nicht einfachhin durch, auch sie ist nicht fideistisch unvermittelt. Ihre Vermittlung geschieht im Anspruch der konkreten Lage. Die Rezeptivität des Menschen im Gewissen ist, ethisch gesehen, ein bedingtes, abhängiges «Hören», wie sein Tun ein wahrscheinlich richtiges oder falsches Tun wird. Allerdings ist der Mensch verpflichtet zur Schärfung des Ohres – daher die entscheidende Schulung des Habitus.

Noch einmal aber zur Frage der Objektivität. Die erste Objektivität ist bei Newman (wie bei Locke) das Wissen von Gut und Böse, möglicherweise verstärkt durch unterrichtende Institutionen; die zweite Objektivität ist – nur bei Newman – die unüberhörbare Stimme, die von derselben Evidenz sei wie das Ego. Denn für Newman ist das Gewissen der erste, ursprünglichste und wichtigste Gottesbeweis. Das ist erstaunlich für jemanden, der den bekannten akademischen Gottesbeweisen nicht ablehnend, aber doch eigentümlich gleichgültig und unberührt gegenübersteht. «Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten. Ich rede hier nur von mir selbst; es liegt mir fern, die wirkliche Kraft der Beweisgründe für die Existenz Gottes zu leugnen (...), aber sie erwärmen und erleuchten mich nicht»<sup>33</sup>. «Wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube, denn meinem Empfinden nach ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher, ohne auch an die Existenz dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und allvergeltendes Wesen in meinem Gewissen lebt»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> *Apologia*, 258.

<sup>34</sup> *Ebd.*, 215f.

Das Gewissen weiß, daß es bei der «Stimme» mit Jemand, nicht mit Etwas zu tun hat. Denn die mit dem Gewissen verbundenen Empfindungen sind «derart, dass sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern. Wir sind ja nicht zärtlich gegenüber einem Stein, noch fühlen wir Scham vor einem Pferd oder einem Hund. Wir haben keine Gewissensbisse oder Reue, wenn wir ein bloß menschliches Gesetz brechen. ... So ist das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend»<sup>35</sup>.

Es ist dieses personale Sich-Gefordert-Wissen, das die Gewissensentscheidung aus dem Bereich des Kontingenten und Probablen immer stärker in die Verpflichtung führt, mit aller Kraft das wirklich Rechte suchen und tun zu *müssen*. Die Konvergenz vieler (auch Fehl-)Erfahrungen führt in die sich verdichtende Gewißheit, das Rechte tatsächlich erkennen zu können, ja, dafür innere Zustimmung zu erhalten. Daß Newman in hohem Maße diese Forderung und Zustimmung objektiv in einer göttlichen Stimme verankert sieht, mag nicht jeden überzeugen bzw. kann nicht als Ausgangspunkt für eine *philosophische* Reflexion genommen werden; doch daß auch hier methodologisch ein Lernen am Situativen (wahrscheinlich Gutes zu tun) durch – wie er meint: scharfe – Rückmeldung im Gewissen zur Gewißheit wird (vom Guten hoch wahrscheinlich zu wissen und es zu tun), ist verallgemeinerbar.

## 5. Geschichtlichkeit: der Rahmen für Erkennen und Realisieren

Newman bewegt sich im 19. Jahrhundert im Zeitalter des Historismus, zu dessen Kennzeichnung auf den Doppelursprung der modernen Geschichtswissenschaft verwiesen sei.<sup>36</sup> Die Renaissancephilosophie entwickelt die *ars historica* der Suche nach dem «wahren Anfang», der als verschütteter freizulegen und unverfälscht wieder in seine Normativität einzusetzen sei. Reformatorisch wird dies die Suche nach *sola scriptura*: Im Wortlaut sei die damalige Geschichte unmittelbar maßstäblich, unmittelbar tradierbar. Spätere Auslegungen seien sekundäres Beiwerk, das immer

<sup>35</sup> J. H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungstheorie* [An Essay in Aid of a Grammar of Assent]. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker, Mainz 1961, 77.

<sup>36</sup> Vgl. Martin BRÜSKE, *Ist Newmans «Essay on the Development of Christian Doctrine» eine Theorie der Dogmenentwicklung? Vorschläge zu einer alternativen Lesart des Klassikers*, in IKZ Communio 30, 5 (2001) 412-423; aufgenommen in den Sammelband: H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Herz spricht zum Herzen. Zu John Henry Newmans Aktualität. Edition Mooshausen*, Annweiler 2002, 135-143.

erneut abgelegt werden könne und müsse. So bleibt «der Anfang» gewissermaßen geschichtslos-dauernd: Der «reine Ursprung» wird normativ.

Die auch im England des 18./19. Jahrhunderts greifende Historisierung im Sinne kritischer Geschichtswissenschaft emanzipiert sich von derartiger Tradition, indem sie sich selbst als geschichtlich begreift. Newman liest schon als Heranwachsender die großen Geschichtswerke von Joseph Milner und Edward Gibbon und kennt die Historisierung der Bibelwissenschaft etwa bei Barthold Georg Niebuhr. Geschichtsbetrachtung enthält keine Normativitäten, sondern Auslegungen des historischen Subjekts bzw. des subjektiven Historikers. Dieser historische Relativismus geht weder an den Heiligen Schriften noch an der Person Jesu vorbei; tatsächlich klaffen die historische Rekonstruktion, etwa in der Leben-Jesu-Forschung (David Friedrich Strauß), und der Geltungsanspruch der christlichen Tradition schon in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts geradezu unversöhnlich auseinander.

Newman bewegt sich unmittelbar zwischen diesen Fronten: zwischen dem «humanistischen» und dem «aufgeklärten» Typus historischer Vernunft<sup>37</sup>.

«Sein» Anglikanismus der *Via media* erhob zunächst gegenüber Rom den Anspruch der Ursprungsreinheit und verwarf die mittelalterlichen Entwicklungen der Theologie, aber auch der religiösen Lebenswelt (Heiligenverehrung) als Entstellungen. Später jedoch mußte der Übertritt nach Rom die Frage der legitimen geschichtlichen Ausfaltung einer Ursprungslehre z.B. anhand der Dogmengeschichte beantworten. Dies geschah in Newmans *Essay on the Development of Christian Doctrine* 1845, worin er *beide* skizzierte Geschichtstheorien als Mißverständnisse abwies: Das Festhalten am reinen Ursprung verfälsche gerade im Christentum diesen Ursprung, denn sein Inhalt sei das «Wort» (die fortgesetzte Offenbarung durch die Jahrhunderte) und «Fleisch» (in der historischen Gestalt Jesu). In der radikalen Verzeitlichung Gottes in der Geschichte liege ja gerade der Stachel der christlichen Lehre.

Das Mißverständnis des historischen Relativismus andererseits liege in der Festbeschreibung der historischen Vernunft, die sich ja auch wiederum selbst historisch, als Etappe des Bewußtseins, sehen müsse.

Wie vermittelt Newman die Spanne von Glauben und historischer Vernunft – bis heute eine *crux* der Theologie, aber auch der Gläubigen, wenn man etwa an die keineswegs überbrückte Diskrepanz zwischen Christologie und historischer Jesus-Forschung denkt? Im *Essay on the Development of Christian Doctrine*, zur Klärung seiner möglichen Konversion also, durchdachte Newman sein Verhalten zu Glauben-

<sup>37</sup> Brüske (2001), 417.

saussagen, die autoritativ Wahrheit beanspruchen, zugleich aber geschichtlich ausgearbeitet und erst später verbindlich dogmatisiert wurden. Die Konzilsgeschichte weist zum Beispiel Christusdogmen auf, die ihrerseits nicht unmittelbar bzw. nicht wörtlich biblisch dokumentiert werden können.

Newman nimmt die Tradition des Christentums in der Tat radikal-historisch: Die Überlieferung selbst ist sprachlich bedingt, geschichtlich fundiert – sie wird damit auslegbar, adaptierbar (was schon die Lehre vom vierfachen Schriftsinn bei den Vätern reflektiert, deren einer der historische ist). Tradition ist Prozess. Ernstgenommen bedeutet dies, daß alle Metamorphosen erkennbar und rückbezüglich auf das Gewandelte bleiben müssen. In und während diesem Prozeß müßten also «Sicherungen» geschehen; eine davon ist das Credo, eine andere das Dogma – allerdings nicht im Sinne satzhaft-statischer «Wahrheit» verstanden, sondern in seiner für jede Generation neuen, oft paradoxalen «Spannung». Newman entwickelt sieben Kriterien für die Verifikation oder Falsifikation dynamischer Aneignung der Offenbarung: Erhaltung des Typus im Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, Assimilationsfähigkeit, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Lebenskraft (Kap. 5). Zeigen sich diese Kriterien im Lauf der geschichtlichen Ausfaltung als präsent, so ist erneut eine *konvergierende Wahrscheinlichkeit* am Werk. Die Dynamik der Ausfaltung selber legt das Ursprüngliche frei. Das kann auch bedeuten, daß es überhaupt erst in der Ausfaltung verständlich oder sogar sinnvoll wird.

Die Geschichte des Dogmas ist so gesehen ein «Teilaspekt»<sup>38</sup> der Geschichte (vorausgesetzter) göttlicher Selbstmitteilung im Modus menschlicher Verarbeitung. Sie manifestiert sich nach Newman im menschlichen Geist als Aneignung dieser Offenbarung in der Geschichte. Theologie ist geschichtliche Aneignung geschichtlicher Offenbarung. Unter gläubigem Aspekt kann es zum Umkehrschluß kommen: Theologie liest Geschichte als Aneignung göttlicher Selbstmitteilung – wie etwa Augustinus. Wenn dieser Umkehrschluß auch wiederum *philosophisch* nicht vertretbar ist (es sei denn von Hegel), so ist doch für Newman nicht zu bezweifeln, daß das Christentum selbst die Geschichtlichkeit der Wahrheit nicht scheut, sondern sogar thematisch gemacht hat. Insofern könnte man Newmans Deutung der Dogmengeschichte auch provokant überschreiben als «Geburt der Historie aus dem Geist der Offenbarung».

Newmans eigene Haltung zur Vergeschichtlichung der Tradition beruht – so die These dieses Beitrags – auf einer anschlussfähigen Methodologie: Erkennen von Wahrheit im Gewand der Wahrscheinlichkeit; Realisieren des Guten im Gewand

<sup>38</sup> *Ebd.*, 423.

geschichtlich-gewissenhafter Entscheidung. Man kann Newman weder nach der einen noch nach der anderen Seite dieser währenden Spannung hin einebnen. Seine Bedeutung liegt in der Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens, ohne auf die Grundlage maßstäblicher Wahrheit und Gutheit zu verzichten.



## J. H. Newman formatore della coscienza cristiana

Francesco Maceri

*Facoltà teologica della Sardegna (Cagliari)*

Molti uomini e donne sono fermamente convinti che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore (cfr. *Gaudium et Spes*, 36). Questa convinzione che lievita nella nostra cultura crea una frattura di ordine ontologico tra Creatore e creatura, da cui segue inevitabilmente non solo la separazione tra ragione e fede e tra libertà e verità, ma anche il pericolo mortale per la coscienza morale denunciato in termini acuti e lucidi da J. H. Newman:

«Per una buona parte della gente, il diritto e la libertà di coscienza consistono proprio nello sbarazzarsi della coscienza, nell'ignorare il Legislatore e Giudice, nell'essere indipendenti da obblighi che non si vedono. [...] La coscienza è una severa consigliera, ma in questo secolo è stata rimpiazzata da una sua contraffazione, di cui i diciotto secoli passati non avevano mai sentito parlare o dalla quale, se ne avesse sentito, non si sarebbero mai lasciati ingannare: è il diritto ad agire a proprio piacimento»<sup>1</sup>.

Non è difficile verificare come anche oggi la 'voce di Dio' sia rimpiazzata dalla disposizione dello spirito umano, e il senso del dovere – inteso come l'appello ad amare e fare il bene nella situazione personale concreta – sia sostituito con la necessità di essere coerenti con le certezze personali del momento e con ciò che si sente di se stessi. I cristiani non sono esenti dal rischio di assumere una falsa concezione della natura della coscienza e dei suoi diritti e doveri. Il rimedio più efficace a tale pericolo non va cercato anzitutto nel rafforzamento dell'Autorità e della Legge, ma nell'im-

---

\* Per una comprensione del tema di questo articolo in un quadro biblico, teologico, ecclesiologico e dogmatico rinvio al mio testo *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di J. H. Newman*, Roma-Brescia 2001. Si veda anche l'articolo recente *Il ruolo necessario della coscienza nel dialogo tra fede e ragione secondo Newman*, in *La Sapienza della Croce* XXV/4 (2010) 441-472.

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, Roma 1999, 219.

pegno per la sua retta comprensione e formazione. L'aiuto di Newman al riguardo è noto. Nella sua vita e nei suoi scritti egli offre un percorso formativo che aiuta il cristiano a «farsi continuamente guidare dalla sola coscienza cristiana» (*Apostolicam Actuositatem*, 5), cioè a pensare, sentire e agire sempre più in Cristo e come Lui. Prima di esporre questo cammino (2) intendo dare un'esatta, ancorché non esaustiva, presentazione della natura della coscienza secondo Newman (1).

## 1. Che cos'è la coscienza?

Per Newman

«il sentimento della coscienza è duplice: è un senso morale e un senso del dovere; è un giudizio della ragione e un autorevole dettame. Nel suo agire i due aspetti convergono, ma resta che sono due e vogliono essere esaminati separatamente»<sup>2</sup>.

Questa distinzione è ancor più chiara se letta alla luce dell'esperienza di Newman stesso. Nel marzo del 1845, a pochi mesi dall'ingresso nella Chiesa di Roma, scrive:

«Le mie convinzioni non potrebbero, credo, diventare più forti di come sono: l'unica difficoltà è di capire se si tratti di un imperativo della *ragione* o della coscienza. Non riesco a capire se quello che mi spinge sia la chiarezza *razionale* o il senso del *dovere*».

In una lettera precedente aveva scritto:

«Sono sicuro di questo, che perché uno lasci la Chiesa non ci vuole meno di un semplice e diretto richiamo del dovere; non basta preferire un'altra Chiesa, entusiasinarsi per le sue funzioni, sperare di fare in essa maggiori progressi spirituali, indignarsi o disgustarsi delle persone e delle cose tra le quali possiamo trovarci nella Chiesa d'Inghilterra. La semplice questione è questa: posso *io* (è una questione personale, che non riguarda altri che me), posso io salvarmi nella Chiesa d'Inghilterra? Sarei salvo, se morissi stanotte? È *per me* un peccato mortale non passare ad un'altra comunione?»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Id., *Grammatica dell'assenso*, Milano 1980, 64. La distinzione senza separazione implica che «nessuno dirà che la coscienza morale si opponga alla ragione, o che i suoi dettami non possano venire formulati in forma di argomentazione; pure, chi vorrà negare che si tratti di un principio originale, sostenendo che esso debba dipendere, prima di agire, da un previo processo razionale? La ragione analizza i fondamenti e i moventi dell'azione: una ragione è un'analisi di un movente, non il movente stesso», Id., *Sermoni universitari*, in A. Bosi (a cura di), *Opere di J. H. Newman*, Torino 1988, 601s.

<sup>3</sup> Id., *Apologia pro vita sua. Storie delle idee religiose dell'autore*, in A. Bosi (a cura di), *Opere di J. H. Newman*, Torino 1988, 353.

Queste citazioni ci mostrano tratti fondamentali dell'esperienza che l'uomo vive nella coscienza autentica, e ci permettono di dedurre un'indicazione essenziale della sua natura. Grazie alla coscienza l'uomo non si esperisce soltanto dinanzi a un problema che può essere scomposto e circoscritto completamente, che può essere oggettivato; più in profondità, egli rivive nella contingenza l'esperienza fondamentale e fondante di «due, e solo due esseri assoluti e di intrinseca, luminosa evidenza: me stesso e il mio Creatore»<sup>4</sup>, quell'esperienza in cui, *per modum unius*, coglie la sua esistenza e quella del Creatore, la sua libertà e la volontà di Colui che è Giudice giusto e santo. Si può dire perciò che la coscienza è il testimone che l'uomo *dipende da e appartiene a Dio*.

Newman dà un'altra definizione della coscienza: «è l'originario vicario di Cristo, profetica nelle sue parole, sovrana nella sua perentorietà, sacerdotale nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi»<sup>5</sup>. Il significato di questa affermazione può essere trovato nel racconto *Callista*. Qui, in forma narrativa, Newman mostra che la coscienza rende *presente in e a* ogni uomo il Cristo reale dei Vangeli, manifestazione e specchio della volontà divina e bellezza attraente. La coscienza, dunque, è più che la 'voce di Dio', giacché testimonia anche la presenza nascosta e incoativa del Cristo in ogni uomo. L'annuncio del Vangelo rivela colui che nella coscienza dell'uomo è già presente sebbene sconosciuto, già udito senza essere identificato. La coscienza è per sua natura precursore e testimone di Cristo, è il luogo in cui ogni uomo, anche a sua insaputa, incontra il Crocifisso glorificato<sup>6</sup>.

Nel cristiano questa presenza è di un nuovo ordine, è *spirituale*. Mediante i sacramenti lo Spirito Santo viene in lui perché Cristo possa venire e rimanere con lui personalmente, come il Cristo, come Dio e uomo<sup>7</sup>. La formazione della coscienza cristiana assume perciò le caratteristiche della educazione e del creare e far maturare le condizioni per l'appropriazione e assimilazione delle parole, della vita, della morte e della glorificazione di Cristo. Essa comporta un itinerario di trasformazione che ha come principio e fondamento lo Spirito Santo, che è *spirituale* in ogni sua tappa e articolazione, ponendosi al crocevia della vita cristiana.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>5</sup> *Id.*, *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, Roma 1999, 219.

<sup>6</sup> Cfr. F. MACERI, *La coscienza morale filiale*, in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, Bologna 2008, 223s. e *Id.*, *La coscienza umana e Cristo*, in *StMor* 49/2 (2011) 315-329.

<sup>7</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *Parrochial and Plain Sermons*, I-VIII, London 1869-1870, vol. VI, 133 (trad. mia; in seguito: *PPS*).

## 2. La proposta di formazione della coscienza

In questo scenario *spirituale* si svolge l'opera di formazione della coscienza cristiana. Essa include sia le qualità interiori della retta coscienza umana – intenzione retta, sforzo e diligente esame dei propri pensieri e delle proprie azioni, risolutezza e decisione nell'azione, prudenza (memoria, ragione, intelletto, docilità, sagacia, previdenza, circospezione e cautela) –, sia la trasmissione intellettuale dei contenuti della propria tradizione morale, ma esige in più che il cristiano sia aperto costantemente al Signore che ci viene incontro mediante la Sacra Scrittura (2.1), la sua provvidenza (2.2), la Chiesa (2.3) e la preghiera (2.4), e che tenga altresì conto degli ostacoli (2.5).

### 2.1. La Scrittura

Dio ci parla nei nostri cuori e nella sua Parola. In particolare, la Scrittura conferma e illustra il senso del dovere e l'autorevole dettame della coscienza, e completa i suoi precetti. Essa preserva le parole di verità che nella coscienza possono oscurarsi a causa del male e dei costumi seducenti del mondo. La Scrittura è di aiuto nella formazione della coscienza anche insegnando le qualità dello spirito necessarie per arrivare alla verità dall'interno, «per mezzo di un cuore puro, di una volontà mutata, di reni purificati, della mortificazione dei desideri, del controllo della lingua e della custodia degli occhi»<sup>8</sup>. Il dono più grande e insostituibile della Scrittura è la rivelazione di Gesù Cristo, di colui del quale la coscienza sente la voce e percepisce la perfezione, ma senza poterlo riconoscere chiaramente.

### 2.2. La provvidenza

A questi aiuti bisogna aggiungere quello del tutto speciale di rappresentare il mondo nel suo versante provvidenziale.

«Il mondo sembra proseguire come al solito. Non c'è nulla di divino nelle usanze della società, nelle notizie del giorno; nulla di spirituale nel comportamento della massa, o dei grandi, o dei ricchi, o degli uomini d'affari; nulla di divino nelle parole degli eloquenti, o nelle opere dei potenti, o nel consiglio dei saggi, o nelle risoluzioni superbe, o nelle pompe della ricchezza. E tuttavia lo Spirito di Dio è presente; la presenza del Figlio eterno, molto più gloriosa e potente di quando egli era visibilmente sulla terra, è con noi. Conserviamo sempre in mente questa verità divina: quanto più la mano di Dio è segreta, tanto più è potente; quanto più è silenziosa, tanto più è terribile»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> PPS VIII, 111.

<sup>9</sup> PPS IV, 265

Queste verità attestate dalla Scrittura interessano in vari modi la coscienza. Anzitutto sostengono la sua voce che ci parla di un Creatore e Giudice dinanzi allo sgomento e alla vertigine provocati dallo spettacolo del mondo; poi istruiscono il credente a prestare attenzione sia agli eventi quotidiani ordinari sia alle persone umili ma elette davanti a Dio:

«Quanto misteriosamente le piccole cose in questo mondo sono connesse con le grandi; quanto certi momenti, sfruttati o sprecati, sono la salvezza o la rovina di interessi importantissimi»<sup>10</sup>; «non è una strana provvidenza, bensì la regola del governo divino, permettere che i suoi servi siano pochi e soli»<sup>11</sup>.

Un insegnamento di non poco interesse, se si pensa all'importanza che, nella nostra società, si attribuisce all'apparire e all'ammirazione da parte degli uomini.

L'attenzione al quotidiano e alle persone semplici non significa disinteresse per la storia. Al contrario, il credente deve volgere la sua attenzione anche al significato dei legami e dei rapporti che si stabiliscono nel tempo tra i fatti, in modo che sia sempre più in grado di riferire il mondo esterno a Dio, di gettare un ponte verso di esso nella prospettiva della Provvidenza<sup>12</sup>. Solo così la coscienza può adempiere il suo compito di unire l'uomo a Dio nel mondo e per suo tramite. In questo impegno è di aiuto la considerazione della Provvidenza che «procede in modo costante e uniforme, come cerchi che si espandono da un unico centro», sicché «nel passato possiamo intravedere in miniatura e nelle linee essenziali il futuro»<sup>13</sup>. Questa rassomiglianza è dovuta al fatto che le azioni di Dio recano in sé la sua impronta, e nei rapporti sempre nuovi che egli stabilisce con gli uomini il passato «è posto ripetutamente alla nostra attenzione (...) non solo per istruirci, ma inevitabilmente, se così posso dire, per la somiglianza esistente tra le condizioni in cui si manifesta e si attua la benevolenza divina, dalla condizione iniziale di Adamo alla Legge, dalla Legge al Vangelo, e dal Vangelo alla condizione celeste di riposo dopo la morte»<sup>14</sup>. In concreto ciò significa accoglienza e stima della Tradizione vivente della comunità dei credenti.

In questa ricerca dell'azione della Provvidenza nel mondo il credente corre il rischio di credere «di aver capito le vie e i principi del Padre più di quanto sia vero, al

<sup>10</sup> PPS II, 114.

<sup>11</sup> PPS III, 240.

<sup>12</sup> Per capire tale prospettiva ricordiamo che, per Newman, l'azione della Provvidenza ha come fine la sua gloria, e come Regola essenziale la giustizia, intesa come conformità alla Legge/Figlio.

<sup>13</sup> PPS V, 100. Un esempio, Babele e la globalizzazione o unione dell'umanità senza Dio, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 13.

<sup>14</sup> PPS V, 101.

punto che quando accade qualcosa dissimile dai fatti precedenti che ha conosciuto, egli si smarrisce, come se fosse improvvisamente scagliato fuori dal circolo ristretto nel quale camminava»<sup>15</sup>. Deve perciò guardarsi dal ritenere di aver raggiunto una chiara conoscenza delle vie di Dio, ma conservare una sana tensione che raccordi il presente con il futuro, la conoscenza e il compimento parziali della verità e del bene con la piena e ideale realizzazione della volontà divina. Fino a quando saremo sulla terra, «le provvidenze meravigliose di Dio avvengono dietro a un velo, il quale non parla che un falso linguaggio, e per vedere colui che è la Verità e la Vita dobbiamo chinarci al di sotto di esso e, a nostra volta, nasconderci dal mondo»<sup>16</sup>.

Coscienza e Provvidenza sono inseparabili: l'una è l'eco della voce di Dio nell'anima, l'altra opera come la mano di Dio che guida l'uomo e muove tutti gli eventi che lo riguardano<sup>17</sup>. Sul piano della formazione ciò implica che la coscienza diventi sempre più capace di riconoscere l'azione «sacramentale» (l'azione invisibile tramite e dentro le realtà visibili) ed «economica» (attività pedagogica) di Dio, e di vivere e discernere in «una certa composizione di luce e oscurità»<sup>18</sup>. La formazione della coscienza deve condurre «alle soglie della passività», per la quale non si osa segnare il corso della propria vita, ma ci si pone in atteggiamento di attesa e sequela della Provvidenza<sup>19</sup>.

La riflessione sul significato della Provvidenza per la formazione della coscienza non sarebbe completa se trascurassimo l'insegnamento sulla Provvidenza particolare. Questa è un privilegio concesso a tutti gli uomini, individualmente, e consiste in una «tenera discriminazione», per la quale Dio «dipende da tempo e luogo, da persona e circostanza»<sup>20</sup>. L'aggettivo sembra evocare l'amore per una persona cara, che si esprime nella carezza, nella dolcezza del contatto, nella vicinanza fisica e nell'aderenza alle forme. L'unicità e la singolarità delle persone corrispondono alla volontà e all'azione della Provvidenza verso gli uomini. Da ciò segue che la coscienza in cerca della volontà di Dio dovrà prestare molta attenzione non solo al mondo, ma ugualmente a quelle realtà che accadono e riguardano in modo del tutto specifico

---

<sup>15</sup> PPS III, 108.

<sup>16</sup> PPS II, 9.

<sup>17</sup> Cfr. M. CASSANELLES, *La conciencia en Newman*, in Laus 241 (1987) 15.

<sup>18</sup> J. F. CROSBY, *Newman on mystery and dogma*, in *John Henry Newman Lover of the truth. Academic Symposium and Celebration of the death of John Henry Newman*, by M. Katharina Strolz and M. Binder, Rome 1991, 53.

<sup>19</sup> Cfr. G. VELOCCI, *Newman mistico*, Roma 1964, 142.

<sup>20</sup> PPS III, 120.

la singola persona. La sua formazione pertanto dovrà mirare quanto più possibile alla conoscenza sia della Tradizione, sia della storia odierna, sia delle condizioni e particolarità personali. La coscienza, in quanto deputata alla salvaguardia dell'unicità e dell'irripetibilità della persona, ha proprio nella Provvidenza particolare il suo fondamento e la sua garanzia.

### 2.3. La Chiesa

«Dio predestina alla gloria non come individui, ma come corpo»<sup>21</sup>, nella Chiesa e dalla Chiesa Cristo diffonde dappertutto e in ogni tempo la sua luce e la sua vita, mediante l'opera dello «Spirito Santo [che in essa] ha posto la sua dimora (...) in una varietà di doni, come Spirito settiforme»<sup>22</sup>. L'unità salvifica dei cristiani in un solo corpo e in un solo popolo fonda ed esige il dialogo delle loro coscienze. L'espressione non è di Newman, ma è concorde con il suo pensiero. Il dialogo delle coscienze realizza l'accoglienza della volontà divina di redimerci in modo sociale ed ecclesiale, ed è un aspetto importante della comunione nell'amore. In forza dello Spirito che abita in lui nessun cristiano può essere escluso né escludersi da questo dialogo.

In ordine alla formazione della coscienza è particolarmente importante la considerazione della Chiesa come madre<sup>23</sup>. Essa è madre perché rinnova per ogni credente la vicinanza e la grazia della croce, lo rigenera, lo nutre, lo «protegge dal mondo esterno, con tutte le sue miserie e offese, e [lo] *conduce immediatamente alla presenza di Dio*»<sup>24</sup>.

In quanto madre la Chiesa ha il diritto di governare i suoi figli, a correggerli quando essi rifiutano la sua guida, a comandare loro di seguirla, a rivendicare su di loro una giurisdizione. Questo diritto ad essere obbedita le è dovuto perché è stata lei a trasmettere loro la vita. Il diritto della Chiesa riguarda anche l'insegnamento della verità. Cristo l'ha istituita «perché giungessimo alla Verità non mediante ingegnose speculazioni, ragionamenti o ricerche da parte nostra, bensì mediante l'insegnamento»<sup>25</sup>.

Coscienza personale e Chiesa non sono l'una di fronte all'altra, ma l'una nell'al-

<sup>21</sup> PPS II, 123.

<sup>22</sup> PPS III, 259.

<sup>23</sup> «La Chiesa fondata dagli Apostoli e che, di fatto, è tra noi oggi, è il pilastro ed il fondamento della Verità, la Madre di noi tutti, la Casa di Dio, l'abitazione dello Spirito Santo, la Sposa di Cristo», PPS III, 232.

<sup>24</sup> PPS IV, 191.

<sup>25</sup> PPS II, 66.

tra; e se la Chiesa, in quanto madre, reclama dei diritti e, in particolari situazioni, chiede alla coscienza un *onus probandi*, cioè si deve al fatto che è il singolo cristiano a ricevere da essa lo Spirito, e non il contrario. Non c'è equivalenza tra la presenza dello Spirito nei singoli e quella nella Chiesa: può accadere che i primi «perdano la luce del volto di Dio» senza che «essa debba essere ritirata dalla santa Chiesa»<sup>26</sup>. Questo implica che «non ci è lecito, non possiamo stare a distanza [dalla Chiesa], e dire che conserviamo il nostro giudizio imparziale, e giudichiamo da noi stessi»<sup>27</sup>. Prima di disputare, setacciare e pesare dovremmo «agire secondo le regole che ci sono date, finché non abbiamo ragione di ritenerle erranee, e ci rendiamo conto della loro verità, strada facendo, proprio per l'obbedienza ad esse, dai loro frutti in noi stessi»<sup>28</sup>. L'appartenenza viva alla Chiesa offre molte garanzie alla coscienza, e la ragione fondamentale è che «essere nella Chiesa vuol dire stare in ciò che ha la presenza dello Spirito Santo»<sup>29</sup>.

Fin qui abbiamo considerato la Chiesa come unico Corpo, visibile e invisibile. Ora, all'interno di esso bisogna distinguere i successori degli apostoli. Cristo li

«ha costituiti per esercitare continuamente sulla terra il suo sacerdozio, per commemorare e applicare nello Spirito, tra il suo popolo eletto, ripetutamente, giorno dopo giorno, sino alla fine del mondo, quella morte espiatrice e quella gloriosa risurrezione, che egli compì sul Calvario una volta per tutte nella sua propria persona»<sup>30</sup>.

Essi non si sostituiscono a Cristo, il quale

«è l'unico Capo e Sacerdote nella sua Chiesa che dispensa doni (...). I suoi sacerdoti non hanno che il suo

---

<sup>26</sup> PPS III, 229. «È lo Spirito – dunque – che vivifica: lo Spirito, infatti, fa vivere le membra. Ma lo Spirito non fa vivere se non le membra che trova nel corpo che esso anima. Lo spirito che è in te, o uomo, lo spirito che ti fa essere uomo, fa vivere forse un membro che trova separato dal tuo corpo? Dico il tuo spirito per dire la tua anima: la tua anima fa vivere soltanto le membra che compongono il tuo corpo; se un membro viene amputato, non è più vivificato dalla tua anima, perché non appartiene più all'unità del tuo corpo. Queste considerazioni devono ispirarci amore per l'unità e orrore per la separazione. Niente deve temere un cristiano, quanto l'essere separato dal corpo di Cristo», AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, omelia 27, 6.

<sup>27</sup> PPS IV, 59.

<sup>28</sup> PPS IV, 59.

<sup>29</sup> PPS III, 271s. Come afferma la *Gaudium et spes*, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo, in un modo noto solo a Dio, offre a ogni uomo la possibilità di essere associato al mistero pasquale (cfr. GS 22: EV 1/1389), e che perciò non possiamo dire che fuori della Chiesa non c'è lo Spirito Santo; tuttavia qui si tratta di uomini che dopo aver ricevuto lo Spirito per il ministero della Chiesa e fatto la professione di fede della Chiesa, si allontana o separano da essa. Cfr. anche LG 16: EV 1/326.

<sup>30</sup> PPS IV, 268.

sacerdozio. Essi sono sue ombre e suoi strumenti; e ciò che essi fanno egli fa (...). Egli è in tutti gli atti della sua Chiesa (...). Così noi siamo portati vicino alla sua croce, noi stiamo, per così dire, sotto di essa e riceviamo nuovamente da essa le benedizioni»<sup>31</sup>.

Il dialogo e la comunione con la gerarchia assicura ai singoli credenti le benedizioni dell'Eterno Sacerdote. Tra queste sono da sottolineare quelle del governo e dell'unità. «Gli ordini ministeriali sono i vincoli che legano insieme l'intero corpo dei Cristiani in uno»<sup>32</sup>. Sono essi che consentono alla Chiesa di essere un regno in tutte le terre, nel quale e per mezzo del quale «le benedizioni del Vangelo, i doni che Cristo aveva promesso come il frutto della sua mediazione, sono applicati agli individui»<sup>33</sup>. Sul piano della formazione della coscienza ciò significa che il diritto della Chiesa come madre di governare, insegnare e correggere va riconosciuto anzitutto a coloro che, partecipi dell'unico sacerdozio di Cristo, possono trasmettere lo Spirito e custodiscono visibilmente l'unità.

Il ministero gerarchico entra in relazione con la coscienza personale in qualità di garante della sua apertura nell'unità alle coscienze di tutti i credenti. Il ministero gerarchico è al servizio dell'autentico dialogo *cattolico* tra le coscienze dei singoli credenti in Cristo.

Ciononostante è possibile che un cristiano, per quanto sia ben formato, esprima un giudizio di coscienza sulla verità morale dell'azione da porre o che sta compiendo o ha già compiuto discorde dall'insegnamento autorevole e vincolante del Magistero. In questo caso è sempre valida l'indicazione di Newman:

«Se si dà un caso particolare in cui la coscienza va seguita come una guida sacra e sovrana, i suoi dettami, per prevalere contro la voce del Papa, debbono essere il risultato di una seria riflessione, di preghiera e di tutti i mezzi disponibili per giungere a un giudizio corretto sul tema in questione. Inoltre l'obbedienza al Papa ha ciò che si chiama comunemente 'diritto di possesso'; il che significa che l'*onus probandi* per stabilire la validità del caso in cui ci si oppone a lui, come avviene in tutti i casi di eccezione, spetta alla coscienza. *Se uno non è in grado di dire a se stesso, come se si trovasse alla presenza di Dio, che egli non deve agire, e non osa farlo, in conformità alle ingiunzioni papali, egli è obbligato a obbedirgli, e se disobbedisse, commetterebbe una grave colpa. Prima facie è suo stretto dovere, anche per un senso di lealtà, credere che il papa abbia ragione e agire perciò in conformità.*»<sup>34</sup>

Per appellarsi onestamente alla propria coscienza in opposizione all'insegnamen-

<sup>31</sup> PPS VI, 242.

<sup>32</sup> PPS VII, 238

<sup>33</sup> G. DOLAN, *The gift of the Spirit according to John Henry Newman (1828-1839)*, in *Franciscan Studies* 30 (1970) 83.

<sup>34</sup> *Lettera al Duca di Norfolk*, 231s. (corsivo mio).

to del Magistero bisogna superare una prova rigorosa ed esigente: la disubbidienza all'insegnamento particolare dell'autorità ecclesiale deve essere ingiunta dal *dovere*, piuttosto che rivendicata dal diritto. Per Newman bisogna affermare che il singolo fedele *deve* dissentire dall'autorità e *non osa* obbedirle per *fedeltà a Dio*, piuttosto che egli ha il diritto di opporsi. La coscienza ha diritti perché ha doveri! Ciò significa che *in ultima istanza* il dissenso non può dipendere soltanto dal soggetto e dalle circostanze interne ed esterne indipendenti dal suo volere nel quale vive, ma dal dialogo intimo dell'uomo con il suo Creatore, del figlio adottivo con suo Padre. La coscienza, anche quando applica la legge naturale al caso particolare mediante il giudizio pratico della ragione, non è ridicibile alle convinzioni personali, ma è soprattutto il dono naturale che sempre consente il dialogo tra l'uomo e la Parola di Dio, il Figlio «in quanto mediatore tra il Padre e tutte le creature, il quale ha creato tutte le cose, le ha plasmate, ha dato al mondo le sue leggi (...) e rivela agli uomini a tempo opportuno la conoscenza della volontà di Dio»<sup>35</sup>. Da questo legame della coscienza con il Figlio Verità ne consegue, da una parte, che il dissenso travagliato del singolo cristiano sarà del tutto estraneo a qualsiasi spirito di indipendenza, di contestazione e di ribellione che mal si accorda con la carità che promuove concordia e pace nella Chiesa, dall'altra che il Magistero potrà sanare e illuminare la coscienza debole e ottenebrata, ma non ignorarla né sostituirla. La sua autorità e il suo potere, tanto in teoria quanto nella pratica, sono fondati sulla legge e sulla santità della coscienza<sup>36</sup>. Lo Spirito mai guida il credente a separarsi dalla Chiesa, e neppure ve lo conduce senza stabilire con lui una relazione personalissima, da Solo a solo. Lo Spirito Santo, dunque, è la chiave di volta per la comprensione e formazione della coscienza del cristiano e per i suoi rapporti nella e con la Chiesa<sup>37</sup>. Nella misura in cui è *spirituale* la coscienza saprà essere fedele alla comunione ecclesiale e garante dell'autentica unicità e irripetibilità personali.

#### 2.4. La preghiera e la coscienza

Intesa come orientamento abituale di tutto l'uomo verso Dio e consapevolezza profonda della sua presenza, la preghiera concorda con la coscienza e l'aiuta ad

<sup>35</sup> PPS, VI 246.

<sup>36</sup> Lettera al Duca di Norfolk, 225.

<sup>37</sup> A dimostrazione dell'attualità di Newman, riporto il seguente testo dei Vescovi italiani: «La coscienza morale del cristiano vive dunque, e si educa, attraverso l'ascolto della voce dello Spirito, che parla nel suo intimo, e nello stesso tempo attraverso l'ascolto della voce del medesimo Spirito, che parla nella Chiesa e si esprime nel magistero degli apostoli e dei loro successori», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 43: ECEI 4/1385.

essere sempre aperta a Dio e in dialogo con lui. Essa realizza l'orizzonte adeguato e l'*humus* necessario per un giudizio della coscienza che sappia unificare nella deliberazione la dimensione morale e quella religiosa, il senso morale e il senso del dovere, il giudizio della ragione e l'autorevole dettame. Così viene allontanato il rischio di confondere la voce della coscienza con l'egoismo lungimirante e il diritto di arbitrio, di ridurla a mera coerenza con se stessi e a senso morale.

Formazione della coscienza e educazione alla preghiera sono concomitanti e intrecciate. Per questa ragione

«la preghiera non può essere ridotta a 'svolgere un ruolo' in un processo di deliberazione (...) come una benedizione che precede una deliberazione etica indipendente (...), come la benedizione della mensa ad un pranzo di lavoro dove accenniamo alla religione e alla fede per poi proseguire con l'attività veramente importante di mangiare e conversare»<sup>38</sup>.

Con ciò non si intende misconoscere l'importanza per la formazione della coscienza della preghiera privata e pubblica in forme e tempi stabiliti. Chi le trascura rischia di finire nell'incredulità:

«Gli uomini in primo luogo abbandonano la preghiera privata; poi trascurano l'osservanza dovuta del giorno del Signore; dalle loro menti inizia a scivolare via la stessa idea di obbedienza a una legge stabile ed eterna; si consentono cose che la coscienza condanna; perdono la guida della loro coscienza, la quale, in seguito a disattenzioni e disobbedienze, con il tempo si rifiuterà di guidarli. Abbandonati così dalla vera guida interiore, sono obbligati a prenderne un'altra, e cioè la loro ragione, la quale da se stessa conosce poco o niente di religione. Allora questa cieca ragione si forma come può un sistema del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, adulando i loro desideri e mostrandosi presuntuosa, se non è già corrotta»<sup>39</sup>.

Queste connessioni si spiegano perché la regolarità nella preghiera e la coscienza concordano nel ricordarci che la vita spirituale è obbedienza a un Legislatore, non un mero sentimento o gusto<sup>40</sup>. L'aiuto della preghiera regolare, perciò, può essere inquadrato nel contesto del rapporto tra la coscienza e i sentimenti<sup>41</sup>.

Altri aiuti provengono dalla preghiera di intercessione. Chi intercede non prega solo per sé e per il suo perdono, ma è capace di cose più grandi e di pensare agli altri.

<sup>38</sup> J. KEATING, *The conscience Imperative as prayer*, in *Irish Theological Quarterly* 64 (1998) 65 (trad. mia).

<sup>39</sup> *PPS* I, 254.

<sup>40</sup> Cfr. *PPS* I, 253.

<sup>41</sup> «I sentimenti, naturalmente, ebbero il loro posto nella sua preghiera: li chiamava 'la bellezza' della santità, e affermava che essi ci mantengono giovani nello spirito quando diventiamo anziani nel corpo. Essi però non sono in nostro potere e non possono essere la prova della nostra preghiera», Ph. BOYCE, *Pregare con Newman*, in *Alla ricerca della luce. Vita Sviluppo Preghiera. Tre saggi su Newman*, Roma 1985, 68.

## Egli è ammesso alla confidenza del suo Maestro e Signore e

«legge nella Scrittura quello che molti non possono vedere, il corso della sua Provvidenza e il suo governo del mondo. Egli vede gli eventi della storia con un occhio illuminato divinamente. (...) Egli è in un certo senso un profeta (...), un amico intimo e un confidente dell'unigenito Figlio di Dio, calmo, raccolto, risoluto, sereno in mezzo a questo mondo agitato e infelice»<sup>42</sup>.

Così la preghiera di intercessione sollecita la coscienza a farsi carico del bene altrui e migliora la sua conoscenza della Provvidenza e della Scrittura.

Un altro effetto positivo riguarda il dialogo delle coscienze nella Chiesa. La preghiera di intercessione è una manifestazione dell'esistenza di una Chiesa Cattolica, partecipa direttamente del carattere sociale del cristianesimo, sicché pregare gli uni per gli altri e unirsi per cercare in coscienza la volontà di Dio esprimono un unico atteggiamento spirituale. In altri termini, «il privilegio dell'intercessione è un dono affidato a tutti i cristiani che hanno una coscienza pura e sono in piena comunione con la Chiesa»<sup>43</sup>.

### 2.5. Alcuni ostacoli

La vita nello Spirito richiede molta vigilanza e ascesi; in riferimento al nostro argomento – la formazione della coscienza – ciò significa fare molta attenzione al rapporto reciproco tra coscienza, ragione e sentimenti, nonché agli ostacoli posti dall'azione di Satana, dagli influssi del mondo e dalle conseguenze dei peccati passati.

#### 2.5.1. Coscienza e ragione

Come si è già visto, Newman distingue tra chiarezza razionale e senso del dovere, ma senza separarli. Le nozioni di giusto ed errato e gli imperativi che procedono dalla coscienza agiscono sul sostegno argomentativo e critico della ragione. Il motivo è che la ragione che interviene con metodo, analizzando, mettendo ordine, stabilendo rapporti e cercando di scoprire i principi regolatori porta impressa l'impronta del Verbo<sup>44</sup>. Senza di essa le indicazioni di Dio nella coscienza sono facilmente deformate e usate in maniera sbagliata<sup>45</sup>. La coscienza ha il primato, ma il ruolo subordinato della ragione è necessario. Questo rapporto, però, può essere sconvolto dalla ragione. Affascinata dal mondo essa mira a ricondurre tutto all'uomo come a

---

<sup>42</sup> PPS III, 363.

<sup>43</sup> PPS III, 364.

<sup>44</sup> Cfr. *Sermoni universitari*, 602.657.

<sup>45</sup> Cfr. PPS II, 19.

un centro, pone la conoscenza al di sopra dell'obbedienza e porta all'irriverenza e trascuranza della Rivelazione<sup>46</sup>. In tal caso il conflitto con la coscienza è inevitabile e totale, giacché essa innalza l'uomo al pensiero del Creatore e Giudice, lo dispone a desiderare una maggior e migliore conoscenza di Dio e governa la sua educazione morale comandando la disciplina del cuore più che la conoscenza.

### 2.5.2. *Coscienza e sentimenti*

Il legame tra coscienza e sentimenti è così stretto che si può dire che la coscienza è un sentimento insito nel cuore dell'uomo<sup>47</sup>, «un fatto d'ordine emotivo (...) che comporta il riconoscimento di un oggetto vivo a cui essa si applica. (...) Se ci sentiamo responsabili, se proviamo vergogna o allarme avendo violato l'ordine della nostra coscienza, ciò significa che v'è Qualcuno a cui rispondiamo, dinanzi a cui ci si vergogna, di cui si ha paura»<sup>48</sup>. Dio esprime il suo dispiacere per una condotta errata mediante il sentimento di una cattiva coscienza, preannuncia la condanna futura con sentimenti di angoscia, manifesta la sua approvazione con il sentimento di una buona coscienza.

I sentimenti aiutano altresì la coscienza a reggere la volontà. Noi abbiamo più luce che forza, siamo ineguali al compito di stabilire e conservare nell'animo l'ordine tra le nostre facoltà e i nostri poteri. Per imparare a governare noi stessi abbiamo bisogno di acquisire con il tempo buone disposizioni e superare la riluttanza che, non di rado, precede e contrassegna l'inizio del compimento del bene. Qui i sentimenti di zelo, di perfezione e di bellezza vengono in aiuto alla coscienza e alla ragione, da se stesse incapaci di farci amare subito i nostri doveri, portando via «dagli inizi dell'obbedienza la sua gravità, e darci un impulso che possa spingerci oltre i primi ostacoli, e continuare per la nostra strada con gioia»<sup>49</sup>. Questo ruolo dei sentimenti è particolarmente importante ai nostri giorni, nei quali sembra attenuarsi la forza della coerenza logica della verità e quella dell'obbligo etico del bene.

Tuttavia i sentimenti possono anche influire negativamente sulla coscienza. Incentrando il soggetto credente principalmente e direttamente sul proprio stato affettivo, i sentimenti inclinano la coscienza a snaturarsi, a ridursi a dettame di una certa disposizione del cuore o di una struttura o condizione della mente, e a mero senso morale<sup>50</sup>. Egli si ripiega su di sé, i sentimenti sostituiscono i principi e i frutti

<sup>46</sup> PPS I, 219.

<sup>47</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *Sermoni cattolici*, Milano-Brescia 1983, 57.

<sup>48</sup> *Grammatica dell'assenso*, 66.

<sup>49</sup> PPS I, 115.

<sup>50</sup> «[Essi] pensano e agiscono come se nella loro religione non vi fosse nulla di oggettivo; è perché la loro

della fede e la sua coscienza diventa un puro e semplice rispetto per se stesso. Allora compaiono e agiscono orgoglio e falsa sicurezza:

«Una sorta di autoapprovazione si insinuerà nella sua mente, così sottile che non potrà riconoscerla subito, un'abituale e pacifica stima di sé che lo porta a preferire i suoi punti di vista a quelli degli altri, e una segreta e inconfessata persuasione che egli è in una condizione alquanto differente dalla maggior parte di quelli che lo circondano»<sup>51</sup>.

Lo spostamento del baricentro spirituale dai «grandi Oggetti rivelati nel Vangelo» alla «creazione diretta, nelle loro menti, di una disposizione spirituale e di fede, che essi ritengono consista in certe emozioni e desideri», va di pari passo con la svalutazione delle opere. Questa, poi, incide negativamente sull'ascolto della coscienza:

«Quando la sua coscienza lo rimprovera di aver trascurato il dovere, [egli] si rassicura pensando che non ha mai trattato le questioni religiose con disprezzo, che ha avuto, di tanto in tanto, pensieri seri, che in certe occasioni solenni si è commosso ed è stato pieno di timore e rispetto, che qualche volta è stato mosso a pregare Dio con ardore»<sup>52</sup>.

La coscienza è addomesticata: basteranno seri pensieri, occasionali sentimenti di riverenza e zelanti preghiere a placarne il rimorso.

### 2.5.3. *La coscienza, Satana, il mondo e i peccati passati*

Nella buona e bella battaglia della fede che comprende la formazione della coscienza il cristiano deve lottare contro Satana<sup>53</sup>, confrontarsi con il mondo e con le conseguenze dei suoi peccati.

---

coscienza non è la parola di un legislatore, come dovrebbe essere, ma il dettame della loro stessa mente e *nulla più*; è perché non guardano verso l'esterno, non guardano attraverso e al di là delle loro stesse menti, al loro Creatore», J. H. NEWMAN, *L'idea di università*, in A. BOSI (a cura di), *Opere di J. H. Newman*, Torino, 1980, 912s. (Il corsivo è mio). Il senso morale che Newman deplora è quello separato dal senso del dovere e che porta l'uomo a confrontarsi con se stesso, e non con il suo Creatore.

<sup>51</sup> PPS II, 171.

<sup>52</sup> PPS I, 179.

<sup>53</sup> «Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, destinata a durare, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio. Per questo la Chiesa di Cristo, fiduciosa nel piano provvidenziale del Creatore, mentre riconosce che il progresso umano può servire alla vera felicità degli uomini, non può tuttavia fare a meno di far risuonare il detto dell'Apostolo: "Non vogliate adattarvi allo stile di questo mondo" (Rm 12,2) e cioè a quello spirito di vanità e di malizia che stravolge in strumento di peccato l'operosità umana, ordinata al servizio di Dio e dell'uomo», GS 37: EV 1/1437.

Satana conosce l'effetto negativo che la disobbedienza volontaria, anche se parziale, ha sulla coscienza, e perciò induce l'uomo a riconoscere solo parte della verità riguardo all'identità misericordiosa e giusta di Dio, al nesso fede e morale e ai nostri doveri.

Egli insidia la coscienza suggerendo che tutto quanto ci attrae può essere conosciuto, può essere sperimentato, persino scegliendo il male senza volerlo veramente, poiché dopo aver fatto il male è possibile far ritorno ai nostri doveri e alla condizione da cui siamo partiti come se nulla fosse accaduto. Si tratta di un inganno, di cui non ci accorgiamo. In realtà, quando scendiamo a compromesso con il male non ascoltando prontamente l'ammonizione della coscienza, la sua luce viene meno, e siamo lasciati alla mercé delle opinioni e con il solo aiuto secondario degli argomenti. La verità è che «dopo aver fatto l'esperienza della 'conoscenza del bene e del male' (...) la nostra vera forza celeste si è allontanata da noi»<sup>54</sup>.

L'azione satanica tende soprattutto ad impedire in qualsiasi modo che la Chiesa illumini la coscienza. Satana non ha potere sulla luce della Chiesa, poiché «lo Spirito Santo ha posto la sua dimora nella Chiesa, e la Chiesa porterà sempre, sulla sua fronte, i segni visibili dei suoi nascosti privilegi»<sup>55</sup>; egli può soltanto cercare di allontanare le coscienze da essa e sottrarla al suo autorevole insegnamento. Ogni genere di lontananza, di indifferenza, di sospetto e di malinteso tra la Chiesa e i credenti rientra nel suo intento. Intento di separare le coscienze dalla Chiesa, certo, ma soprattutto di sottrarle quanto più è possibile all'azione e alla guida dello Spirito Santo, che nella Chiesa ha posto la sua dimora.

Pur non essendone il signore effettivo, Satana dissemina nel mondo le sue trappole (cfr. 1 Pt 5,8-9), trasformandolo in un luogo di prove e avversità<sup>56</sup>. Così il mondo può servirsi della ragione per presentare i modi di pensare e di agire che in esso dominano

«come gli unici razionali. Da qui il suo intento di presentare la realtà presente e l'attitudine mundana come coerenti, pienamente valide in se stesse, capaci di attrarre interamente le illusioni e gli affanni umani; e, parallelamente, la sua critica alla religione presentandola come inutile, come dannosa nella misura in cui dirige il cuore verso l'eterno, il trascendente, lasciando in secondo piano la società civile con i suoi cambiamenti e progressi, che il mondo considera decisivi»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> PPS VIII, 65

<sup>55</sup> PPS III, 243.

<sup>56</sup> Con ciò non si dà alcuna giustificazione per «abbandonare questo mondo visibile, come se venisse dal male. È nostro dovere trasformarlo nel regno dei cieli. Dobbiamo manifestare il regno dei cieli sulla terra. La luce della Verità Divina deve procedere *dai* nostri cuori, e risplendere *sopra* ogni cosa che siamo e facciamo. Essa deve portare *tutto* l'uomo, anima e corpo, a essere sottomesso a Cristo», PPS VI, 304.

<sup>57</sup> J. L. ILLANES, *Historia e sentido. Estudio de la teología de la historia*, Madrid 1997, 215 (trad. mia).

Il mondo compie un'opera di vera e propria formazione di un temperamento mentale opposto al carattere cristiano, al punto che Newman afferma: «È la preferenza per questo mondo che fa perdere la percezione della guida interiore dello Spirito nella coscienza»<sup>58</sup>.

Esso non tende immediatamente a eliminare ogni religiosità, ma ad assoggettarla a sé, in modo che gli uomini «servano Dio, e lo cerchino; ma guardino al mondo presente come fosse eterno e non la scena temporanea dei loro doveri e privilegi, e mai contemplino il pensiero di essere separati da esso»<sup>59</sup>. Il suo scopo è produrre nel credente l'incoerenza del cuore. Per raggiungere questo fine avanza le sue offerte di soddisfazioni visibili e immediate, di notorietà e lode da parte degli uomini, di prosperità materiale. Ciascuna di queste offerte è in conflitto con i suggerimenti e i sentimenti della coscienza. La voce della coscienza, infatti, rimanda ad un'autorità invisibile, riconoscibile per fede sulla base di vari indizi e non immediatamente per via sensibile; i sentimenti di rimorso, rimprovero e avvertimento di un castigo futuro fanno temere all'uomo il giudizio di Dio e lo spingono a cercare la sua approvazione. La coscienza cerca il plauso di Dio e teme il suo giudizio; il mondo invece offre la lode degli uomini e intimorisce con lo spettro della derisione e degli insulti (cfr. Mt 10,28; At 4,19-20). Mondo e coscienza plasmano due caratteri opposti. Coloro che seguono il mondo «mancano del cuore tenero e sensibile che è rivolto al pensiero di Cristo e vive nel suo amore»<sup>60</sup>. Al contrario, è proprio di coloro che hanno una buona coscienza «ricordarsi sempre di Dio, avere i cuori in uno stato tale da essere perciò portati a guardare a Lui e a desiderare che i suoi occhi siano su di noi per tutto il giorno»<sup>61</sup>.

Il mondo urta contro la Chiesa perseguendo la convenienza a discapito della ricerca della verità da parte della coscienza. «La Chiesa e il mondo non possono incontrarsi senza che o il mondo si innalza o la Chiesa discende; ora il mondo certamente, appellandosi alla necessità, dice che non può elevarsi al pari della Chiesa, e perciò ritiene la Chiesa irragionevole quando da parte sua non si abbassa»<sup>62</sup>. La coscienza invece considera la Chiesa una collaboratrice preziosa, in quanto è stata istituita per «dare vita e portare a perfezione ciò che è buono, non solo alla vista degli uomini, ma

<sup>58</sup> Cfr. *PPS* II, 19.

<sup>59</sup> *PPS* IV, 326.

<sup>60</sup> *PPS* IV, 332.

<sup>61</sup> *PPS* V, 321.

<sup>62</sup> *PPS* IV, 161.

davanti a Dio; non solo ciò che è utile, ma ciò che è santo e vero»<sup>63</sup>.

Ma il vero oggetto di contesa tra il mondo e la coscienza è Cristo.

«Il respiro del mondo ha un potere speciale, quello, si può dire, di arrugginire l'anima. Lo specchio che è dentro di loro [di quelli che seguono il mondo], invece di riflettere l'immagine del Figlio di Dio loro Salvatore, è diventato appannato e difforme. (...) Una crosta maligna è su di loro: pensano secondo il mondo, sono pieni delle nozioni e dei modi di parlare del mondo; si appellano al mondo e hanno una sorta di riverenza per quello che esso dirà (...). E come la ruggine intacca il metallo e lo corrode, così lo spirito mondano penetra sempre più profondamente nell'anima che una volta lo ha accolto»<sup>64</sup>.

Ciascuno deve scegliere tra la voce della coscienza e le proposte del mondo; «coloro che mediante la grazia obbediscono alla voce segreta di Dio vanno avanti, contrari alla via del mondo, e incuranti di ciò che l'umanità può dire di loro»<sup>65</sup>.

Infine qualche considerazione sul peccato. Ogni peccato e qualsiasi cedimento volontario alle inclinazioni della natura corrotta attenuano la luce interiore e rendono l'uomo sempre più incline a trascurare i dettagli dei suoi doveri<sup>66</sup>. Il danno si aggrava ulteriormente, se il peccato si trasforma in abitudine e diventa segreto. Il dinamismo perverso del peccato non si ferma qui: «alla forza dell'abitudine deve essere aggiunta quella del costume»<sup>67</sup>. Allora alla coscienza si sostituisce la forza delle mode del tempo.

Il peccato commesso nuoce alla coscienza anche per via indiretta, tramite gli influssi negativi sul cuore e sulle facoltà umane. Commettendo atti peccaminosi gli uomini contaminano i loro cuori e perdono la purezza che consente di vedere Dio nel volto del suo Figlio eterno. Essi «bloccano gli accessi dei sensi spirituali» e la visione di Dio appare «senza forma e proporzione, scolorita, affollata di ogni genere di fantasie e falsità»<sup>68</sup>. I peccati passati, sebbene siano stati perdonati, in una certa misura possono produrre un ricordo spontaneo, che crea una condizione psicologica e interiore di grave disarmonia. Il cuore, il corpo e l'anima ne sono affetti, e alla coscienza non rimane che il calore e la luce del crepuscolo.

Con ciò le insidie per la coscienza non sono finite: nel cercare di fuggire questa miseria, si può incorrere nella falsa soluzione di scegliere una via che non sia quella

<sup>63</sup> PPS IV, 161.

<sup>64</sup> PPS IV, 332.

<sup>65</sup> PPS I, 22.

<sup>66</sup> Cfr. PPS II, 160.

<sup>67</sup> PPS I, 52.

<sup>68</sup> PPS VII, 126.127.

stretta. Allora, per non ingannarsi la coscienza dovrà vincere sia la debolezza della volontà sia la forza dei sentimenti che procurano benessere e sollievo immediati.

La formazione della coscienza cristiana è un cammino di elevazione, e non solo di progresso: mira a formare persone che, animate e guidate dallo Spirito, appartengano a Cristo interamente – volontà, affetti e ragione –, e che non siano soltanto rette, amabili, ligie al dovere e di buone abitudini. Esige l’impegno instancabile del credente, guidato e animato dallo Spirito, per consentire a Cristo di assidersi nella sua coscienza e farne il suo santuario. L’insegnamento di Newman presentato in queste pagine, quantunque sia limitato, è un aiuto adeguato ed efficace per insegnare ad abbassare l’orgoglio della ragione, a colmare i vuoti originati dall’affettività effimera, a raddrizzare il cammino delle mezze verità, a spianare i cuori impervi e, soprattutto, a favorire nel mondo il dialogo di salvezza, accogliendo il Signore là e come egli stesso ci ha rivelato.

## L'educazione secondo John Henry Newman: Idea, *Teaching of facts* e Sviluppo\*

Michele Marchetto

*Istituto Universitario Salesiano, Venezia (IUSVE)*

*John Henry Newman (1801-1890), beatificato da Papa Benedetto XVI il 19 settembre 2010, fu sacerdote della Chiesa Anglicana, dalla quale nel 1845 si convertì alla Chiesa Cattolica, divenendone sacerdote nel 1847 e cardinale nel 1879. Oltre che teologo, storico, filosofo, poeta, romanziere, polemista, egli fu sempre un educatore da quando, poco più che ventenne, divenne fellow dell'Oriel College di Oxford, facendo dell'Università e dell'insegnamento universitario il luogo, il sistema e lo strumento privilegiati del proprio pensiero e della propria azione nell'ambito dell'educazione. Fu innanzitutto l'esperienza di Oxford, che Newman riconobbe come la sua «residenza perpetua», a contribuire a definire in lui l'idea di Università che andò sviluppandosi lungo tutta la sua vita, a cominciare dal teaching of facts che ricevette come studente al Trinity College. In lui Oxford fu sempre presente, anche dopo che l'ebbe definitivamente abbandonata con la conversione: è lo spirito dell'Oriel Common Room a riflettersi nella piccola comunità di Littlemore che prepara il grande passo verso Roma; è la vita immersa nel mondo del sapere, e tuttavia libera dai rischi della secolarizzazione, che Newman vi aveva respirato, a rivivere nell'Oratorio di Birmingham e di Edgbaston; è la lotta tenace del Movimento Trattariano contro il liberalismo a riproporsi in terra d'Irlanda contro le sirene dell'educazione mondana; è la sintesi di Sistema e Influenza, di Disciplina e rapporti personali, che aveva trovato la più alta espressione nell'equilibrio fra college e Università nella Oxford migliore, a riproporsi come modello per un nuovo progetto di Università. Sono i principi e i metodi, i modi e gli argomenti di Oxford ad essere importati a Dublino, a sostenere l'impresa educativa più rilevante e più emblematica della biografia di*

---

\* Questo articolo presenta la sintesi delle lezioni tenute dall'Autore in occasione della «Settimana interdisciplinare di corsi e seminari intensivi della Facoltà di Teologia di Lugano, dedicata a *John Henry Newman, un 'Padre della Chiesa' per il mondo moderno* (Lugano, 28 febbraio-4 marzo 2011).

*Newman: la fondazione dell'Università Cattolica d'Irlanda, fra il novembre 1851 e il novembre 1858.*

*La chiave di lettura della filosofia dell'educazione di Newman, che qui proponiamo, è costituita dal rapporto polare di idea e realtà, che deriva dalla sua convinzione che ogni cosa si debba fare in base ad un'idea. La realtà storica dell'Università perciò non è altro che la declinazione dell'idea nella concretezza dei fatti; e l'idea di Università non può non incarnarsi in situazioni storiche e culturali che esigono che essa si adatti e si sviluppi, secondo una dialettica di invariabilità, legata al suo peculiare carattere di astrazione, e di mutamento, dipendente dal suo essere elemento vitale. La stessa biografia intellettuale di Newman si può considerare come lo sviluppo dell'idea di Università che egli ha tratto sia dalle proprie esperienze di vita accademica sia dallo studio della tradizione dell'Occidente cristiano. In altri termini, l'idea di Università trova sviluppo lungo tutta la vita di Newman e, insieme, non può prescindere dallo sviluppo che essa ha avuto attraverso la storia della civiltà occidentale, dalle scuole di Atene agli Studia Generalia, dalla biblioteca di Alessandria d'Egitto all'Universitas medievale.*

## 1. I presupposti della filosofia dell'educazione di John Henry Newman

### 1.1. Pensare concreto e relativismo della persona

Il pensiero di Newman sull'educazione (in particolare nell'Università), che egli presenta soprattutto nell'*Idea of a University* e in *Rise and Progress of Universities*<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated I. In Nine Discourses delivered to the Catholics of Dublin* [1852], II. In *Occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University* [1859], London 1872 (ed. by I. Ker, Oxford 1976; d'ora in poi: *Idea*); e *Rise and Progress of Universities*, in *Historical Sketches*, London 1872 (ed. by M. K. Tillman, Notre Dame, Ind., 2001; d'ora in poi: *Rise and Progress of Universities*), tr. it. in *Scritti sull'Università*, a cura di M. Marchetto, Milano 2008. Per un quadro più completo, anche bibliografico, sui temi qui trattati, cfr. M. MARCHETTO, *Monografia Introduttiva. Idea, realtà, sviluppo. La filosofia dell'educazione di John Henry Newman*, *ibid.*, V-CCXIV. Fra i contributi più recenti, cfr. G. BORGONOVO, *Come educare i nuovi testimoni*, in E. BOTTO – H. GEISSLER (a cura di), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman. Atti del Convegno Internazionale, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 26-27 marzo 2009*, Milano 2009, 183-192; A. BOTTONE, *John Henry Newman e l'abito mentale filosofico. Retorica e persona negli Scritti Dublinesi*, Roma 2010; A. CAMPODONICO, *L'idea di Università in John Henry Newman*, in L. F. TUNINETTI (a cura di), *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*, Città del Vaticano 2009, 125-161; J. RUPERT, *Newman and the Tyranny of Method in Contemporary Education*, in P. LEFEBVRE – C. MASON (eds.), *John Henry Newman. Doctor of the Church*, Oxford 2007, 84-98; P. SHRIMPTON, *Newman the Educator*, in P. LEFEBVRE – C. MASON (eds.), *John Henry Newman in His Time*, Oxford 2007, 131-145.

ha come presupposto fondamentale il «pensare concreto», che costituisce anche il punto di vista dal quale egli guarda alle idee, alla realtà e alla loro storia.

Il «pensare concreto» è sintesi dell'astrazione del pensiero e della concretezza della realtà, così come viene rappresentata, nella *Grammar of Assent*, nel rapporto polare fra «apprensione nozionale» e «apprensione reale». L'una presuppone una mente ampia ma superficiale; l'altra, una mente profonda ma angusta; e tuttavia è quest'ultima ad avere la precedenza perché è «l'ambito, il fine e la misura» della prima<sup>2</sup>.

La sostanza del «pensare concreto» sta nell'immaginazione e nelle immagini, ossia nell'impressione che la cosa lascia sulla facoltà immaginativa e che si sostituisce alla nozione. Quanto l'immaginazione contribuisca alla concretezza del pensare è reso comprensibile dal suo carattere «intensificante e unificante», che consente di ricostruire la realtà *come se* essa ci fosse davanti agli occhi<sup>3</sup>, e dalla sua connotazione *personale*. Il «pensare concreto», infatti, è relativo alle singole persone; dipende dall'esperienza di ciascuno, evidentemente diversa da quella di ogni altro: «Essere razionali, avere l'uso della parola, passare attraverso successivi cambiamenti nella mente e nel corpo dall'infanzia alla morte, appartiene alla natura dell'uomo; avere una storia particolare, essere sposati o vivere da soli, avere figli o essere senza prole, vivere un certo numero di anni, avere una certa costituzione, un temperamento morale, delle capacità intellettuali, una formazione mentale, questi e simili, presi tutti insieme, sono gli accidenti che danno forma alla nostra nozione di persona e sono il fondamento o la condizione delle sue particolari esperienze»<sup>4</sup>.

Il «pensare concreto» si salda quindi con quello che potremmo chiamare il «relativismo della persona» di Newman, che va compreso in relazione all'analisi newmaniana, più fenomenologica che empiristica<sup>5</sup>, del procedere della mente umana nell'addurre ragioni a sostegno delle credenze, non solo religiose. Ciò che interessa a Newman è il funzionamento della ragione nella concretezza dell'io vivente, non la ragione astratta, indeterminata e sovraperonale della tradizione illuministica<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870 (ed. by I. Ker, Oxford 1985, 2001, d'ora in poi: *Grammar of Assent*), tr. it. in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Milano 2005, 909.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, 871, 1001, 1631.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 995; cfr. anche 1331-1333. Quanto al personalismo di Newman, cfr. M. MARCHETTO, *Un presentimento della verità. Il relativismo e John Henry Newman*, Soveria Mannelli 2010.

<sup>5</sup> Cfr. A. J. BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*, Louvain 1955, 137-138.

<sup>6</sup> Il tradimento della realtà che Newman imputa a Locke, dipende dal fatto che l'intento dell'empirista inglese è prevalentemente logico ed epistemologico. Il suo proposito non è di esaminare in che

Il compito che Newman si assume è di dimostrare che nelle questioni decisive per la loro vita gli uomini si affidano ad una facoltà raziocinante libera e indipendente dalla ragione scientifica, e che pensano in modo del tutto spontaneo, secondo le leggi del pensiero, per quanto soltanto in pochi riescano a darne conto in una spiegazione riflessa. La spontaneità del procedere della mente umana è tale che si può osservare che «il filosofo non può insegnare agli uomini a ragionare e a riflettere più di quanto un anatomista possa insegnare agli uomini a digerire il cibo»<sup>7</sup>. Resta così prefigurato l'ampliamento dell'ambito in cui viene esercitata la ragione, ben al di là dei rigidi confini dell'inferenza formale.

Il presupposto dell'approccio di Newman non è l'esperienza dei dati di fatto, ma il principio dell'«egotismo». Esso considera l'io non come dato empirico, ma in quanto situato nella sua determinata condizione esistenziale, la vita interiore della coscienza, nella quale sono indicati i primi principi che giustificano le decisioni e le azioni di ognuno. Nella misura in cui l'io non si esaurisce nella propria empiricità, ma si identifica con la coscienza rinviando così al di là di se stesso, la fenomenologia si traduce in metafisica, una metafisica in prima persona, in cui, osserva Newman, «chi scrive non può proporsi di fare di più che riferire le proprie idee, poiché i fenomeni ai quali egli si richiama e i principi che assume sono all'interno del suo cuore»<sup>8</sup>.

Gli esiti dell'analisi fenomenologica di Newman sono sostanzialmente due: la scoperta del fondamento metafisico dell'io, colto come realtà esistente, l'altro oggetto, accanto al mondo esterno, al quale è rivolta l'intenzionalità della coscienza; e il chiarimento della diversità con cui gli uomini ragionano, per quanto ognuno sia convinto che nessuno ragioni bene come egli stesso e che i ragionamenti altrui siano illogici.

---

cosa consista la struttura fisiologica della mente né la sua essenza né con quali moti dello spirito si percepiscono le sensazioni o si formulino le idee; bensì di «stabilire i criteri dell'indubitabilità della nostra conoscenza o i fondamenti di quelle credenze che sono diffuse fra gli uomini in modo così vario, differente e contraddittorio, ma che tuttavia sono asserite nell'una o nell'altra parte del mondo con tanta sicurezza e convinzione». Posta la questione in questi termini, è comprensibile che l'empirismo di Locke appaia a Newman trasformato in una sorta di logicismo, che riduce i termini della razionalità entro gli stretti confini dell'inferenza formale, ignorandone i tratti che dipendono dalla multiforme e variegata realtà della persona concreta (cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano 2004, I, i, 2, 31-33 [*An Essay concerning Humane Understanding*, London 1690]).

<sup>7</sup> E. SILLEM, *General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*, in *The Philosophical Notebook*, I, ed. by E. Sillem and revised by A. J. Boekraad, Louvain 1970, 130.

<sup>8</sup> J. H. NEWMAN, *The Philosophical Notebook* [1859-1888], tr. it. *Quaderno filosofico*, in *Scritti filosofici*, cit., 717. «Se non posso sopporre che esisto, e in un modo particolare, ossia con una particolare costituzione mentale, non ho niente su cui speculare, e farei meglio a metter da parte la speculazione. Tale quale sono, è il mio tutto; questo è il mio essenziale punto di vista, e lo si deve prendere per dato; altrimenti, il pensiero non è che un vano divertimento, che non merita preoccupazione» (*Grammar of Assent*, 1431).

Le conclusioni tratte da fatti comuni a tutti possono differire l'una dall'altra: dalla visione del medesimo cielo, l'uno può concludere che pioverà, l'altro che ci sarà bel tempo, ma non per questo si tratta di inferenze irrazionali, ossia prive di ragioni. Lo stesso accade nell'ambito della fede, della morale o, più in generale, delle cose concrete, le cui credenze, trovando l'approvazione di alcuni ma non di tutti, vengono per questo facilmente ritenute «irrazionali», secondo il significato comune di non conforme ai caratteri della ragione dimostrativa di tipo scientifico.

Se la ragione avesse solo la funzione di sillogizzare, allora, nelle materie concrete, non ci sarebbe relativismo. Infatti, prevarrebbe una posizione fondazionalista in cui la ragione si eserciterebbe a dimostrare la necessità delle conclusioni e, quindi, l'inevitabilità dell'assenso (ma solo nozionale) ad esse. È chiaro che ciò escluderebbe il coinvolgimento della vita della persona. Le prove addotte, per quanto perfette, sarebbero morte; e mentre «una prova mutila e difettosa basta alla persuasione dove il cuore sia vivo, [...] una prova morta, per quanto perfetta, non può che dar forma ad una fede morta»<sup>9</sup>.

A chi, come i Noetici di Oxford, esige il rigore della logica formale come criterio di razionalità, Newman obietta che «l'esperienza della vita dimostra abbondantemente che in materie pratiche, quando la mente è realmente desta, gli uomini» non solo ragionano, ma, dovremmo aggiungere, «non ragionano male»; hanno un senso istintivo della direzione verso la quale dirigersi, e di come devono agire per difendersi o per affermarsi. E ciò è valido in primo luogo per la fede, che, sebbene sembri contraria alla ragione, tuttavia non lo è; è solo indipendente dalla ragione dell'indagine filosofica e dei sistemi intellettuali<sup>10</sup>; ma è valido anche per gli altri ambiti della vita pratica, come l'etica o la stessa educazione. In esse gli uomini procedono in base a fondamenti *impliciti*, che non sempre sanno rendere *espliciti*, in base ad antecedenti che prendono per veri senza essere in grado di esercitare su di essi la ragione riflessiva e dimostrativa<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. H. NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843*, London-Oxford 1843 (ed. by J. D. Earnest and G. Tracey, Oxford 2006; d'ora in poi: *Oxford University Sermons*), tr. it. in *Scritti filosofici*, cit., X, 44, 377.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, XI, 15-16, 395 e 397.

<sup>11</sup> A illustrare il processo ragionativo della mente sulla materia concreta valga la seguente metafora di Newman. «La mente vaga qua e là, e si distende, e avanza ad una velocità che è diventata proverbiale, e con una sottigliezza e una versatilità che confondono ogni indagine. Essa passa da un punto all'altro, conquistandone uno con un'indicazione; un altro in base ad una probabilità; poi servendosi di un'associazione; poi facendo ricorso ad una legge accettata; poi ancora ricorrendo ad una testimonianza; e affidandosi ad un'impressione popolare, a un istinto interiore, o ad un oscuro ricordo; e così fa progressi in modo non dissimile da uno scalatore su una ripida parete, che, con occhio svelto, mano pronta e piede

La differenza fra ragione implicita e ragione esplicita presuppone l'ampliamento dell'idea di ragione, il cui esercizio non può esaurirsi nell'astrazione e nell'apprensione nozionale. Su di essa, infatti, preme il mondo concreto, irriducibile a formula logica. Lo spostamento dall'astratto al concreto implica il passaggio dalla necessità delle dimostrazioni alla probabilità, dall'inferenza formale ad «un *organon* più fine, versatile ed elastico»<sup>12</sup>. Nell'inferenza del «pensare concreto» da cose a cose, dal concreto al concreto, guidata da fattori che si sono andati accumulando nella mente in modo implicito, l'uomo si affida ad un «*organon* vivente», che è «un dono personale, e non un mero metodo o calcolo»<sup>13</sup>, e che garantisce quella che Newman chiama *Evidentia Credibilitatis*, ossia il «sentire» che una proposizione è vera, nel senso che, benché la sua verità non sia evidente, lo sono tuttavia le ragioni per ritenerla vera<sup>14</sup>. Il procedimento mentale che precede il giudizio di credibilità, inizialmente chiamato da Newman *prudentia*, in parte dote naturale di tutti gli uomini, in parte risultato dell'esperienza o perizia pratica, valida in un certo ambito della conoscenza ma non in un altro, diversamente declinata in ogni singolo individuo, corrisponde alla *phronesis* aristotelica, alla quale egli attribuisce sia il compito di raccogliere in unità *tutti* gli argomenti a sostegno di un giudizio sia quello di determinare il valore di ciascuno, separatamente o nella loro relazione<sup>15</sup>. In questo senso la *phronesis* corrisponde al «pensare concreto», poiché, in modo analogo, coniuga la facoltà dell'astrarre con la contingenza dei fatti, mantenendo i tratti distintivi di entrambe<sup>16</sup>. È una specie di «presentimento della verità»<sup>17</sup> ciò in base a cui la *prudentia-phronesis* orienta al bene, così come rende credibili a Newton le sue scoperte, prima ancora di *dimostrare* che siano vere. Questa specie di istinto agisce nel contadino che sa prevedere il tempo come nel medico che sa diagnosticare le malattie, nell'avvocato come nell'investigatore, nella percezione morale come nella fede religiosa<sup>18</sup>.

---

fermo, ascende come egli stesso non sa, per doti personali e in base all'esperienza, piuttosto che in base a regole, senza lasciare traccia dietro di sé, e incapace di insegnarlo ad altri. [...] E tale è in particolare il modo in cui tutti gli uomini, dotati o non dotati, di solito ragionano – non in base a regole, ma in base ad una facoltà interiore» (*ibid.*, XIII, 471-473).

<sup>12</sup> *Grammar of Assent*, 1303.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1381.

<sup>14</sup> J. H. NEWMAN, *Papers of 1853 on the Certainty of Faith*, in *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*, ed. by H. M. de Achaval e J. Derek Holmes, Oxford 1976, 20.

<sup>15</sup> Cfr. NEWMAN, *Quaderno filosofico*, cit., 809.

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140a 25-1140b 6.

<sup>17</sup> NEWMAN, *Papers of 1853 on the Certainty of Faith*, cit., 25.

<sup>18</sup> Cfr. *Grammar of Assent*, 1405.

Qualunque decisione prenda una persona, dunque, è in virtù di un senso proprio soltanto a se stessa, al talento che essa dimostra per natura in un certo ambito della vita piuttosto che in un altro, cosicché un matematico non è tagliato per ciò che fa lo storico, né lo scienziato per le materie giuridiche: «Invece di aver fiducia nella scienza logica, dobbiamo aver fiducia nelle persone, vale a dire in coloro che per lunga consuetudine con la loro materia hanno il diritto di giudicare»; dobbiamo «dipendere dalla pratica e dall'esperienza più che dal ragionamento»<sup>19</sup>.

Nella *Grammar of Assent* Newman chiama la particolare facoltà del giudizio nelle cose concrete «senso illativo», il quale «è posto nella mente dell'individuo, che così è la propria legge, il proprio maestro, e il proprio giudice in quei casi particolari di dovere che per lui sono personali. Proviene da un'abitudine acquisita, benché abbia la sua prima origine nella natura stessa, e sia formato e maturato dalla pratica e dall'esperienza; e si manifesta non [...] in una comprensione filosofica [...], ma è una capacità sufficiente all'occasione, quella di decidere che cosa si deve fare qui e ora, da parte di questa data persona, in queste determinate circostanze»<sup>20</sup>.

Il carattere *personale* del senso illativo esprime nel modo più efficace l'idea newmaniana di ampliamento della nozione di ragione: non c'è infatti alcuna scienza della vita, e tuttavia non si può negare che la vita sia guidata dalla ragione. Evidentemente ciò significa che essa si declina in forme che Newman riconduce a quello che chiama un «ragionare non scientifico». A volte esso si presenta come «una facoltà naturale, non coltivata», a volte come «un dono», a volte come «un'abitudine acquisita e una seconda natura». Ma ciò che della definizione newmaniana colpisce di più, è che questa forma ampliata di ragione è «una fonte più alta della norma logica. – *nascitur, non fit*»<sup>21</sup>. Il che significa che è la condizione naturale (l'essere) alla quale l'uomo è dato dal momento che esiste; e la supposizione che esisto, con la mia particolare costituzione mentale, è il fondamento di ogni speculazione: non posso pensare che a partire dall'ente che io stesso sono. In altri termini, la comprensione che ho di me stesso e del mondo dipende dal «dato», ontologico prima che esistenziale, psicologico, sociologico... che io stesso sono: «Tale quale sono, è il mio tutto; questo è il mio essenziale punto di vista. [...] Se non faccio uso di me stesso, non ho un altro io da usare. La mia unica preoccupazione è di accertare ciò che sono, per fare in modo di usarne [...] Ciò che devo accertare sono le leggi in base alle quali vivo»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1423.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1441-1443.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1405.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1431.

In questo contesto il senso illativo è il segno di una mente viva, che, per quanto non possa mutare la propria natura, la può tuttavia perfezionare attraverso un'opera di educazione: «L'uomo comincia senza niente di realizzato [...], e deve costruirsi il capitale con l'esercizio di quelle facoltà che sono il suo retaggio naturale»<sup>23</sup>. Egli, infatti, ha la prerogativa di sviluppare la perfezione della propria natura «a partire dagli elementi vivi con cui la sua mente cominciò ad essere», secondo quella che Newman indica come «la legge del suo essere, alla quale non può sottrarsi»<sup>24</sup>.

## 1.2. L'Idea

L'attenzione di Newman al dato personale, storico e contingente, che abbiamo sintetizzato nelle espressioni «pensare concreto» e «relativismo della persona», si rende evidente nella relazione essenziale che egli istituisce fra le definizioni astratte di «Università» e di educazione universitaria (*Idea*), la *storia* in cui quelle definizioni si incarnano e dalla quale derivano, e l'esperienza biografica dello stesso Newman, con le immagini che della propria educazione egli porta impresse nella mente. Cosicché egli è difensore e ministro di un'idea, di un certo grande principio che non è astrattamente affermato, ma sentito e accolto nel cuore: il principio dell'Università e dell'educazione universitaria, che egli ha sperimentato all'interno dell'Università di Oxford e che ha riconosciuto nella storia delle Università. Ne deriva anche un criterio per comprendere il contributo di Newman alla fondazione dell'Università Cattolica in Irlanda: il suo coinvolgimento non sarebbe che la conclusione di una serie di inferenze non formali, dal concreto al concreto, un accumularsi di probabilità antecedenti succedutesi lungo la sua formazione e la sua esperienza nell'ambito dell'educazione.

Il principio di cui Newman si erge a difensore e ministro, è l'idea di Università e, più in generale, di educazione. Nella sua universalità astratta e astorica<sup>25</sup>, essa viene «definita» nella prima parte dell'*Idea of a University (Discourses)*, e «illustrata» nella seconda (*Lectures*) attraverso la sua applicazione ai contenuti che vengono insegnati all'Università. Infine, essa viene descritta nella sua incarnazione concreta, storica, vivente, come fu anticipata, realizzata o semplificata (*Rise and Progress of*

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1433.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 1435.

<sup>25</sup> «Ciò che Newman chiama l'«idea nuda e necessaria» di Università è una nozione astratta, generale, astorica, anche statica, di ciò che è l'Università nella sua essenza, natura, o concetto; mentre l'immagine di Università è l'incarnazione concreta, storica, vivente di quell'idea come fu anticipata, realizzata, o esemplificata, per quanto in modo imperfetto in relazione al tipo ideale, in un tempo e in uno spazio particolari» (M. K. TILLMAN, *Introduction*, in *Rise and Progress of Universities*, cit., XXVIII).

*Universities*). Newman instaura così una circolarità, o rapporto polare, fra idea e realtà, nell'intento di dare all'idea una «fantasia della vita»<sup>26</sup>.

Nell'accezione newmaniana l'idea è un «principio attivo» relativo alla natura umana, non ricevuto passivamente, ma vivo, nel senso che colpisce la mente e la impressiona: «Vive nello spirito che l'ha accolto in sé»<sup>27</sup>. In quanto tale, essa porta chi l'ha recepita a contemplarla in una luce sempre nuova, applicandola ad ambiti sempre diversi e diffondendola in molteplici direzioni, cosicché risulta essere ciò in base a cui si fanno tutte le cose<sup>28</sup>.

La presenza dell'idea come principio attivo distingue l'educazione sia dalla mera istruzione sia dal sapere professionale, cosa che a Newman era ben chiara già negli anni in cui esercitava la funzione di *tutor* all'Oriel College di Oxford, quando scriveva: «Educazione [...] non significa semplicemente insegnarci a leggere o a scrivere – né formarci al buon adempimento delle nostre professioni mondane, né inculcare i meri principi della credenza e della pratica; – ma operare insieme con Dio per la salvezza delle anime. [...] È un'opera di fede e un travaglio di amore»<sup>29</sup>.

L'idea di educazione universitaria consiste in primo luogo nell'*unità* di tutto il sapere, costituita dal connettersi di tutte le branche della scienza in un intero, come prevede il termine *encyclopaedia* nel significato di «circle of universal science»<sup>30</sup>. Ne deriva un'educazione circolare o armonicamente completa, diversa dall'apprendimento basato sulla forma dell'elencazione alfabetica propria del dizionario.

In secondo luogo, essa comporta la presenza di una «disposizione filosofica» della mente, ossia di una visione comprensiva della verità, intesa come relazione fra le scienze. Del resto, la verità sono «i fatti e le loro relazioni, che stanno gli uni verso le altre più o meno come il soggetto e il predicato in logica», un «grande sistema o fatto complesso», che «si risolve in un numero indefinito di fatti particolari, che, in quanto parti di un intero, hanno innumerevoli relazioni di ogni tipo, l'uno con l'altro»<sup>31</sup>.

Questa connotazione è coerente con lo spirito di universalità che attiene all'origi-

<sup>26</sup> J. H. NEWMAN, *My Campaign in Ireland, Part I. Catholic University Reports and Other Papers*, Aberdeen 1896, 294.

<sup>27</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845; tr. it.: *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, ed. it. a cura di L. Obertello, Milano 2002, 69 e 71.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 72.

<sup>29</sup> C. ROVERSELLI, *Appendice*, in *L'educazione negli scritti anglicani di John Henry Newman*, Napoli 1994, 280 (tr. mia).

<sup>30</sup> *Idea*, I, iii, 142, e I, iv, 165.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, iii, 115-117.

nario significato di *universitas*, sia nella sua valenza storica, sociale e geografica sia in quella intellettuale ed epistemologica, sulle quali Newman insiste all'inizio di *Rise and Progress of Universities*, oltre che nella *Prefazione* e nel *Discourse I* dell'*Idea*. La prima valenza designa il convenire nel medesimo luogo, l'Università, di persone provenienti da ogni parte, con l'intento di insegnare o di apprendere; «nella sua essenza» sembra che «l'Università sia un luogo di comunicazione e circolazione del pensiero attraverso relazioni personali, in un territorio molto esteso»<sup>32</sup>. Così Newman riconduce l'Università, nella sua *idea* di universalità e nella sua *realtà* storica collocata in una società e in un luogo ben determinati, a quell'istituzione deputata all'insegnamento superiore che i medievali chiamavano *Studium Generale*, fondata o confermata dall'autorità universale del Papa o, meno di frequente, dell'Imperatore, i cui membri godevano di diritti altrettanto universali. Questo concetto giuridico aveva implicazioni sociali ma non immediatamente epistemologiche: Newman ne sottolinea il carattere «transnazionale», dato che gli *Studia Generalia* «esercitavano la propria azione su tutta la cristianità», derivando l'autorevolezza del proprio insegnamento dalla validità unica e universale delle fonti alle quali si alimentavano, come la Rivelazione e l'eredità degli antichi<sup>33</sup>. La connotazione sociale di questo fenomeno sarà accentuata nel corso del XIII secolo con il subentrare del termine *universitas* a quello di *Studium Generale*, che, infatti, designerà una comunità di maestri e studenti, o di soli studenti. Richiamiamo questi dati storico-sociali sia perché Newman non disgiunge mai l'idea dalla realtà sia perché vi possiamo rinvenire le origini di quello che egli chiama «Sistema», il quale, come vedremo, per non degenerare, deve sempre essere in rapporto polare con l'«Influenza Personale». La comunità più efficace dal punto di vista educativo, infatti, è il risultato dell'interazione fra persone (l'«Influenza Personale») in un contesto regolato dalla Legge (il Sistema).

Quanto alla valenza intellettuale ed epistemologica dell'universalità dell'idea di educazione universitaria, essa deriva dall'accezione normalmente accettata della parola «Università» più che dal suo uso storicamente attestato: l'Università, in quanto *universitas*, «dovrebbe insegnare il sapere universale», ossia «qualunque cosa si debba insegnare in qualunque ambito del sapere umano», così come dovrebbe abbracciare nel suo raggio «i contenuti più alti del pensiero umano, e i campi più ricchi della ricerca umana. Niente è troppo vasto, niente troppo sottile, niente troppo lontano, niente troppo minuto, niente troppo digressivo, niente troppo preciso, per

<sup>32</sup> *Rise and Progress of Universities*, II, 987.

<sup>33</sup> Cfr. G. P. BRIZZI – J. VERGER, *Le radici comuni*, in G. P. BRIZZI – J. VERGER (a cura di), *Le Università dell'Europa. La nascita delle Università*, Milano 1990, 12.

impegnare la sua attenzione»<sup>34</sup>. Anche dal punto di vista epistemologico, questo «regno del sapere» va inteso come un «Sistema», non come un «caravanserraglio» di ogni arte e di ogni scienza, di tutta la storia e di tutta la filosofia<sup>35</sup>. In esso si compie la polarità della molteplicità delle conoscenze e dell'unità del sapere: ogni scienza lavora in funzione dell'armonia superiore del Sistema, scongiurando usurpazioni di territori e coltivando le relazioni reciproche.

### 1.3. La realtà come sviluppo

I caratteri dell'idea che abbiamo richiamato, oltre che essere *definiti* nei *Discourses dell'Idea of a University* e *illustrati* dalle *Lectures*, vengono rappresentati nelle loro manifestazioni storiche, che ne costituiscono lo *sviluppo*. È proprio nella concezione della realtà storica come sviluppo che consiste un altro dei presupposti della filosofia dell'educazione di Newman.

La categoria di «sviluppo», che Newman elabora nell'*Essay on the Development of Christian Doctrine* del 1845, sovrintende alla presentazione storica dell'idea di Università che troviamo in *Rise and Progress of Universities*. L'idea, pur permanendo sempre uguale a se stessa, s'incarna tuttavia in situazioni storiche e culturali che esigono adattamenti e, appunto, sviluppo. Solo in questo modo essa «scopre il suo processo di realizzazione. Per quanto sia forse minacciata di estinzione in ogni variazione e trasformazione, la specie o idea formale perdura nel mutamento, e quindi viene preservata, rafforzata e sviluppata»<sup>36</sup>. Lo sviluppo è il modo in cui l'idea vive, essendo, come si è detto, un «principio attivo». Il risultato è la continua attualizzazione di ciò che essa significava fin dall'inizio, «la germinazione e la maturazione di una verità reale o apparente in una grande moltitudine di spiriti pensanti», in un insieme di aspetti che non possono non essere contenuti nell'idea originaria e che si sviluppano «al di dentro e per mezzo dei gruppi umani e dei loro capi e delle loro guide»<sup>37</sup>.

La dinamica dello sviluppo prevede perciò una dialettica di *invariabilità*, legata al carattere dell'astrazione proprio dell'idea, e di *mutamento*, derivante dal suo elemento vitale: «Da principio nessuno sa che cosa sia o quale sia il suo valore. Può

<sup>34</sup> *Idea*, II, viii, 855.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>36</sup> TILLMAN, *Introduction*, cit., XLVIII.

<sup>37</sup> NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, cit., 73. Interessanti suggestioni da queste riflessioni di Newman sull'influsso delle idee sulle masse si trovano in Gustav Le Bon e Georges Sorel (cfr. M. MARCHETTO, *Colonizzazione delle coscienze, patologia della comunicazione e prospettive di decolonizzazione*, in *Rivista di Scienze della Formazione e Ricerca Educativa* 1 [2007] 31-63, soprattutto 39-43).

anche darsi che per un certo tempo resti sopito: sperimenta le sue membra, saggia il suolo su cui procede e cerca la sua strada. Di tempo in tempo compie tentativi senza risultato e che quindi abbandona. [...] A seconda delle nuove relazioni che viene ad avere, nascono pericoli e speranze, e principi antichi riappaiono in forma nuova. *Esso muta insieme a loro per restare sempre identico a se stesso*. In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni»<sup>38</sup>.

Nel caso dell'idea di educazione universitaria, Newman ne rinviene lo sviluppo nel corso della storia occidentale, da Atene, fonte della civiltà europea, ad Alessandria d'Egitto e a Roma, fino all'impatto del cristianesimo sulla cultura greca e alla sua definitiva affermazione attraverso l'opera di Carlo Magno e la fondazione degli *Studia Generalia*; l'esperienza della Scolastica e l'istituzione di *colleges* e università portò infine a compimento l'idea originaria, la cui comprensione non può prescindere dalla considerazione di questo sviluppo storico. Ma nel caso di Newman c'è anche uno sviluppo più personale. Egli infatti comprende e fa propria quell'idea non solo in virtù dello studio degli eventi storici che ne scandiscono il realizzarsi; ma anche grazie alla sua stessa esperienza biografica, che lo mette in contatto con la sua pratica oltre che con ostacoli e resistenze. E il suo sviluppo non è lineare; procede per vie tortuose, con accelerazioni, rallentamenti e sbandamenti.

## 2. L'idea di Università e di educazione

In base ai presupposti che abbiamo presentato, possiamo ora declinare in dettaglio i caratteri dell'idea di università e di educazione che abbiamo già individuato in generale e che non si esauriscono nella loro astratta definizione, ma si comprendono solo nel rapporto polare con la realtà in cui si manifestano, nel caso particolare, con l'esperienza educativa dello stesso Newman e con la storia in cui essa è ambientata. Non possiamo perciò parlare dell'essenza dell'Università e dell'educazione senza considerare come Newman l'abbia sperimentata nelle sue vicende biografiche e nel contesto storico-culturale in cui visse. Egli chiama questa esperienza «teaching of facts»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>39</sup> J. H. NEWMAN, *Autobiographical Writings*, ed. with Introduction by H. Tristram, London-New York 1956, 79.

## 2.1. Influenza Personale e Sistema

Il primo carattere dell'idea di educazione, ancor prima che di quella di Università, è il rapporto polare fra Influenza Personale e Sistema, che Newman tratta soprattutto in *Idea*, I, vi, e in *Rise and Progress of Universities*, VI-VII, oltre che nel V degli *Oxford University Sermons*.

L'Influenza Personale è il rapporto vitale che si instaura fra docente e discente; mentre il Sistema è la legge, l'organizzazione e il governo dei processi educativi. Entrambi questi principi sono le «forze motrici che mandano avanti il mondo e che nell'ordine soprannaturale sono assolutamente unite nella Fonte di tutta la perfezione»<sup>40</sup>. Ma, rispetto all'educazione, l'una è l'essenza, l'altra l'integrità. Fra di esse è instaurata la medesima relazione esistente fra l'essenza dell'uomo e le condizioni fondamentali della sua sopravvivenza: l'essenza non include l'aria che respiriamo né l'acqua che beviamo, ma questi due elementi sono tuttavia assolutamente necessari all'esistenza dell'uomo<sup>41</sup>.

Newman osserva che secondo l'ordine logico, all'inizio, l'Università fu opera di persone: professori, predicatori, missionari, studenti si muovevano da una terra all'altra per annunciare la fede, istituire monasteri o centri di studio e di insegnamento. Fu solo nel corso del tempo che si rese necessario un processo di istituzionalizzazione che diede forma di Sistema all'azione personale, rendendola stabile e permanente. L'Università allora va intesa come una comunità di persone che trova nell'educazione (e nel rapporto interpersonale) la propria essenza, e nella istituzione (Sistema) la propria integrità, ossia la garanzia di perpetuarsi nel tempo.

Alla luce di queste considerazioni si può attribuire all'Influenza Personale la funzione di criterio per misurare l'autenticità di un processo educativo: «Quando una moltitudine di giovani, acuti, di mente aperta, capaci di sintesi e osservatori, come sono i giovani, si trovano insieme e si frequentano liberamente l'un l'altro, essi sono sicuri di apprendere l'uno dall'altro, anche se non c'è nessuno che insegni loro; la conversazione di tutti è una serie di lezioni per ognuno, ed essi guadagnano per sé

<sup>40</sup> *Rise and Progress of Universities*, 1103.

<sup>41</sup> Scrive Newman: «Mi propongo dunque di stabilire qui quale sia la naturale salvaguardia dell'Università dai mali ai quali è soggetta se lasciata a se stessa, o quale sia quella che, per usare il termine filosofico, si può chiamare la sua integrità. Per 'integrità' di qualcosa s'intende un dono aggiunto alla sua natura, senza il quale quella natura è sì completa, e può agire e realizzare il suo fine, ma non si trova, se posso usare questa espressione, in condizioni facili. Significa infatti moltissimo quali siano le condizioni facili in relazione alla felicità umana. Ciò mi ricorda la descrizione che fa Aristotele della felicità, che è un esempio pertinente [cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1098a e 1099a-b, tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano 1979, 99 e 102-103]» (*ibid.*, 1297; cfr. anche 1107, e *Idea*, I, *Prefazione*, 9).

nuove idee e concezioni, nuovi contenuti di pensiero, e principi chiari per giudicare e agire, giorno per giorno. [...] la comunità dei giovani costituirà un tutto, incarna un'idea peculiare, rappresenterà una dottrina, amministrerà un codice di comportamento, e fornirà dei principi di pensiero e di azione. Darà vita ad un insegnamento vivo, che nel corso del tempo prenderà la forma di una tradizione che si auto-perpetua, o di un *genius loci*, come a volte lo si chiama; che dimora nella casa dov'è nato, e che impregna di sé e dà forma, più o meno, uno ad uno, ad ogni individuo che nel corso del tempo viene posto sotto la sua ombra»<sup>42</sup>.

Questo carattere generale dell'Influenza Personale e del Sistema fu oggetto anche del *teaching of facts* nella realtà biografica e storica dello stesso Newman, a cominciare dalla sua esperienza di studente al Trinity College di Oxford. Due episodi sono emblematici del prevalere del Sistema sull'Influenza Personale: alla fine di giugno del 1817, prima dell'inizio delle vacanze estive, il giovane Newman, dopo aver bussato invano alla porta del *provost* per avere indicazioni sulle letture per i mesi successivi, si rivolge ad un *tutor* che incontra per caso a cavallo, in tenuta da equitazione; la risposta, pur molto cortese, è un invito a rivolgersi ad altri perché sta partendo per le vacanze. Alla fine di ottobre Newman scrive alla madre lamentando che il suo *tutor* non lo ha ancora esaminato, benché gli abbia indicato qualche lettura; eppure il suo giudizio è sempre indulgente, benevolo e pieno di speranza: «È abbastanza poco, ma naturalmente incominciano con poco per vedere che cosa io sia in grado di fare»<sup>43</sup>.

Quasi quarant'anni dopo Newman, riconoscendo di essere stato lasciato allora quasi del tutto a se stesso, confermerà di non aver trovato nel *College* la guida personale che andava cercando, un amico fidato e premuroso che lo aiutasse a selezionare i propri impegni di studio sottraendolo al rischio della dispersione di interessi e occupazioni. Ben si comprende quindi l'invito contenuto nell'*Idea of a University*, quando egli considera i limiti e i pregi del periodo degli studi accademici: «Getta il cuore e l'anima in ciò di cui ti occupi, e così unisci i distinti vantaggi dell'essere seguito e dell'essere auto-didatta – essere auto-didatta, ma senza stranezze, ed essere guidato, ma senza convenzionalità»<sup>44</sup>. In ciò troviamo compendiate il rigore, l'impegno, la motivazione, la passione, che si attingono dalla disciplina, dall'apprendimento continuo e metodico, temperati dall'intervento di un *tutor*, e, nello stesso tempo, il senso di sicurezza proveniente da una guida esterna, che tuttavia non pregiudica

<sup>42</sup> *Idea*, I, vi, 301-303.

<sup>43</sup> NEWMAN, *Autobiographical Writings*, cit., 33.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, 51, e *Idea*, II, iv, 699.

l'originalità della ricerca personale. È esattamente ciò che Newman aveva cercato nella propria formazione universitaria perché fedele all'originaria idea di Università, e non aveva trovato.

Alla luce della tensione polare fra Influenza Personale e Sistema Newman valuta in retrospettiva la propria esperienza universitaria: «L'influenza personale del maestro in una certa misura riesce a fare a meno del sistema accademico, ma [...] il sistema non può assolutamente fare a meno dell'influenza personale. Con l'influenza c'è vita, senza di essa non ce n'è [...]. Un sistema accademico senza l'influenza personale dei maestri sui discepoli, è un inverno artico; creerà un'Università imprigionata nel ghiaccio, pietrificata, rigida, e nient'altro. [...] Questo era il regno della Legge senza l'Influenza, il Sistema senza la Persona»<sup>45</sup>.

La valutazione di Newman si riferisce non solo alla propria esperienza di studente, ma anche a quella di *tutor* all'Oriel College (1826-1832). A suo giudizio, infatti, il sistema allora invalso finiva con l'essere un tradimento del senso pastorale della funzione del *tutor*, ossia di servire la Chiesa impartendo un'istruzione religiosa agli studenti, come prevedeva la natura prevalentemente confessionale dei *colleges*, ai quali, proprio per questo, Newman riconosceva l'integrità dell'Università, mentre il sistema professorale ne era l'essenza. In essi si doveva riprodurre l'ambiente della vita familiare, dove coltivare gli affetti personali e trovare sostegno e conforto. Se il *college* doveva educare lo studente ad essere persona, formandone il carattere e mettendone alla prova la disciplina, la tenacia, il rigore e il senso del dovere, il *tutor* ne garantiva il ben-essere, essendone la guida spirituale, il custode morale e religioso. Per restare fedele a questa idea, Newman, insieme a due amici *fellows* dell'Oriel, decise di interpretare la propria funzione di *tutor* in modo non conforme a quello previsto dal *provost* del *college*, forzandone l'arido sistema burocratico in nome di un'idealità educativa alimentata dalla fede e dall'amore e sostenuta da una conoscenza temperata dall'umiltà. Lo scopo dell'educazione doveva essere religioso, il metodo personale.

La determinazione di Newman nel perseguire il carattere personale dell'idea di educazione si era andata rafforzando anche dopo essere diventato *fellow* dell'Oriel College (1822). Uno dei suoi maestri più eminenti, il filosofo Richard Whately, aveva esercitato su di lui un'influenza davvero personale: era stato colui che per primo gli aveva insegnato a pensare correttamente e ad avere fiducia in se stesso<sup>46</sup>. Per

<sup>45</sup> *Rise and Progress of Universities*, VI, 1107-1109.

<sup>46</sup> NEWMAN, *Autobiographical Writings*, cit., 68.

quanto l'Oriel Common Room fosse un'Università nell'essenza, ma non nell'integrità, dato che, a giudizio di Newman, la religione non ne guidava a sufficienza l'intelletto, tuttavia fu lì che egli «trovò incarnata la stessa idea di Università», con il suo «quotidiano confronto» fra menti diverse, la sua dialettica ad ampio raggio, una vera e propria universalità intellettuale<sup>47</sup>.

Nel medesimo periodo (1824-1826) il «teaching of facts» derivò a Newman anche dalla pratica pastorale nella parrocchia di St. Clement, in una zona popolare di Oxford: la visita personale alle sue circa millecinquecento anime e la predicazione di sermoni ne sono la testimonianza più chiara. Per Newman, infatti, i sermoni dovevano essere sintesi di rigorosa razionalità, maieutica e attenzione a incontrare la spiritualità delle singole persone. E lo stesso predicatore si presenta al suo uditorio «con un nome e una storia», suscitando un «interesse personale [...] con ciò che è, oltre che con ciò che dice»<sup>48</sup>.

Un'importante palestra di influenza personale fu infine il Movimento Trattariano, iniziato nel 1833 a difesa della religione e della Chiesa d'Inghilterra dagli attacchi dello Stato liberale e della forma teologica assunta dal libero pensiero. Nel coinvolgersi in esso Newman si oppose ad una vera e propria associazione organizzata (un Sistema), sollecitando una comunicazione personale aperta alla critica piuttosto che messaggi freddi e impersonali. Proprio attraverso l'influenza personale egli riteneva che si potesse creare sul territorio una rete di centri di irradiazione delle idee del Movimento. Si tratta di quello che egli chiama metodo della «personation»<sup>49</sup>, che è anche l'elemento discriminante fra la Religione Rivelata e la Religione Naturale: l'una risponde alla logica del cuore, l'altra alla logica dell'intelletto, che la prima corregge, più che esclude. Vale qui il principio dell'egotismo, secondo il quale «ogni persona che ragiona è il suo proprio centro»; e il presupposto è l'io: «Sono ciò che sono, o non sono niente»<sup>50</sup>. E rispetto agli altri ogni persona, nella sua individualità unica e irripetibile, agisce con la forza morale che persuade e la «santità inconsapevole» che affascina, l'eccellenza che orienta e l'esempio che raduna a sé gli eletti come successione di testimoni.

Il modello del metodo della *personation* è l'insegnamento di Gesù e il suo rapporto con gli Apostoli. In base ad esso Newman intendeva che il Movimento «cercasse di

<sup>47</sup> A. D. CULLER, *The Imperial Intellect. A Study of Newman's Educational Ideal*, New Haven-London 1955, 44-45.

<sup>48</sup> *Idea*, II, vi, 797.

<sup>49</sup> Cfr. *Oxford University Sermons*, V.

<sup>50</sup> *Grammar of Assent*, 1427 e 1431; cfr. anche *Oxford University Sermons*, V, 24, 189-191, e II, 23, 87.

ispirare e di insegnare ai docenti»<sup>51</sup>; e dal pulpito della chiesa di St. Mary egli stesso predicava i celebri *Oxford University Sermons*, e i suoi amici andavano diffondendo le idee trattariane: «Essi facevano pensare gli uomini alle cose di cui parlava il predicatore, e non al sermone o al predicatore. [...] Nei sermoni [gli uomini] ascoltavano il significato vivente, e la ragione, e l'influsso dei *Tracts*, le loro affinità etiche, il loro criterio morale. I sermoni creavano un'atmosfera morale, in cui gli uomini giudicavano le questioni in discussione. Ad essere cercata non era alcuna arida correttezza o completezza teologica. Né l'amore per il privilegio, né i diritti gerarchici formali ne sostenevano gli autori. Ciò che essi ritenevano in pericolo, ciò che aspiravano a rivitalizzare e a salvare, era la stessa vita della religione, la verità e la sostanza di tutto ciò che la rende la speranza della società umana»<sup>52</sup>.

Ad Oxford, benché le persone più vicine a Newman riconoscessero la straordinaria influenza che egli esercitava, si tendeva a risolvere il Movimento in un fenomeno di controversia teologica, escludendone implicazioni di carattere educativo. In effetti, dal punto di vista del Sistema delle istituzioni culturali e religiose universitarie, non poteva che essere così; ma, come aveva attestato soprattutto l'esperienza della *tutorship*, a Newman il Sistema interessava solo se fosse stato in rapporto polare con l'Influenza Personale, cosicché il Movimento di Oxford, oltre che come fenomeno teologico, nella misura in cui si fonda sul metodo della *personation*, si presenta certamente come la prosecuzione della lotta perché l'educazione assumesse la persona come centro. *Cor ad cor loquitur*, come recita il suo motto cardinalizio.

## 2.2. Universalità dell'Università

Così Newman definisce l'Università: «È il luogo al quale danno il loro contributo migliaia di scuole; in cui l'intelletto può vagare e speculare senza rischi, sicuro di trovare il suo simile in un'attività antagonistica, e il suo giudice nel tribunale della verità. È un luogo in cui la ricerca viene spinta in avanti, e le scoperte verificate e perfezionate, l'avventatezza resa innocua e l'errore svelato, grazie allo scontro fra menti e fra saperi. È il luogo in cui il professore diventa eloquente, ed è missionario e predicatore, mostrando la sua scienza nella forma più completa e più affascinante, versandola nel cuore dei propri ascoltatori con lo zelo dell'entusiasmo e la luce del proprio amore verso di essa. È il luogo in cui il catechista rende buono il suo terreno

<sup>51</sup> Cfr. *Oxford University Sermons*, V, 34, 197-199, e R. W. CHURCH, *The Oxford Movement. Twelve Years, 1833-1845*, London-New York 1892<sup>3</sup>, 127.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 130.

a mano a mano che procede nella verità, giorno dopo giorno, con memoria pronta, facendola entrare e rinsaldandola nella ragione che si va ampliando. [...] È una sede della sapienza, una luce del mondo, un ministero della fede, un'Alma Mater della generazione nascente»<sup>53</sup>.

Ne deriviamo che l'essenza dell'Università consiste in un fine intellettuale più che morale, ossia nella diffusione ed estensione del sapere più che nel suo avanzamento; mentre la sua integrità sta nella funzione della Chiesa, necessaria a tener ferma l'Università nell'adempimento del suo fine<sup>54</sup>. Presupposto di essenza e integrità così intese è, si è detto, la concezione dell'Università come centro dell'unità e dell'universalità del sapere, il che non significa che vi si insegnino tutte le scienze secondo un criterio quantitativo; ma che se ne affronta lo studio secondo la «forma» del sapere universale, cioè «in uno spirito di universalità»<sup>55</sup>. Affidandosi ad un'analogia politica, così Newman descrive l'idea di Università: «Quello che nella storia politica è un impero, nella sfera della filosofia e della ricerca è un'Università. Come ho detto, essa è l'alto potere protettivo di tutto il sapere e della scienza, dei fatti e dei principi, della ricerca e della scoperta, dell'esperimento e della speculazione; traccia la mappa del territorio dell'intelletto, e vigila che i confini di ogni provincia siano religiosamente rispettati e che non ci sia né usurpazione né capitolazione da alcun lato. Agisce da arbitro fra verità e verità e, considerando la natura e l'importanza di ognuna, assegna a tutte il loro debito ordine di precedenza. Non mantiene alcun ambito di pensiero in modo esclusivo, per quanto ampio e nobile; e non ne sacrifica alcuno. [...] i suoi diversi professori sono come i ministri di diverse potenze politiche in un'unica corte o congresso. Essi rappresentano le loro rispettive scienze, e si applicano agli interessi individuali di quelle scienze; e se fra quelle scienze dovesse sorgere una disputa, essi sono le persone che ne discutono e la risolvono [...]. Una filosofia liberale diventa la disposizione delle menti così esercitate; un'ampiezza e una vastità di pensiero, in cui linee, apparentemente parallele, possono convergere liberamente, e principi, riconosciuti come incommensurabili, possono essere antagonisti senza pericolo»<sup>56</sup>.

A ciò segue la sintesi del celebre «intelletto imperiale»: «La filosofia di un intelletto imperiale, perché tale considero che sia l'Università, si basa non tanto sulla semplificazione quanto sulla distinzione. Il suo vero rappresentante definisce piuttosto

<sup>53</sup> *Rise and Progress of Universities*, II, 1005.

<sup>54</sup> Cfr. *Idea*, I, Prefazione, 9, e *Rise and Progress of Universities*, XV, 1297.

<sup>55</sup> Cfr. *Idea*, I, vi, 285.

<sup>56</sup> *Idea*, II, viii, 857-859.

che analizzare. Egli non tende ad un elenco completo dei contenuti della conoscenza o ad interpretarli, ma a perseguire, per quanto è possibile all'uomo, ciò che nella sua pienezza è misterioso e imperscrutabile. Prendendosi cura di tutte le scienze, dei metodi, delle raccolte di fatti, dei principi, delle dottrine, delle verità, che sono il riflesso dell'universo sull'intelletto umano, egli li ammette tutti, non ne trascura alcuno e, in quanto non ne trascura alcuno, non consente ad alcuno di eccedere o di usurpare. [...] Se possiede una massima fondamentale nella sua filosofia, questa è che la verità non può contraddire la verità; se ne possiede una seconda, è che la verità spesso *sembra* contraddire la verità; e se ne possiede una terza, è la conclusione pratica che dobbiamo essere pazienti con tali apparenze, e non affrettarci a dichiarare che possiedono realmente un carattere più temibile»<sup>57</sup>.

Si tratta ora di stabilire quale sia il fondamento dell'«intelletto imperiale» e come lo si acquisisca. Le risposte a queste due domande si corrispondono: da un lato, la filosofia; dall'altro, l'educazione liberale.

### 2.2.1. La filosofia

Per Newman la filosofia è una forma di «pensare concreto», fondata sul principio dell'egotismo: l'esistenza personale, o situazione, è ciò da cui ha origine tutto il pensiero. Essa si presenta quindi come una funzione della personalità: ha vita, ed è vita; e la razionalità che vi viene esercitata, è parte essenziale della storia individuale di ciascuno, irripetibile e incomunicabile. Un episodio della vita di Newman può illustrare efficacemente questa connaturata connessione di filosofia e vita: nel dicembre del 1820, in una lettera alla madre, a proposito del suo recente fallimento negli esami, con un senso di conforto e di consolazione, ma non di vanità, Newman riporta il giudizio di una persona dalla quale ha appena preso commiato: «Bene, Newman, vorrei avere la vostra *filosofia* piuttosto che gli alti onori ai quali aspiravate»<sup>58</sup>

In secondo luogo, la filosofia è una disposizione della mente, un *habitus* che ne porta a perfezione le attitudini naturali: essa realizza le qualità della forza, della saldezza, della inclusività, della versatilità, del dominio delle facoltà, pronunciandosi in un giudizio istintivamente retto sulla realtà e sulle conoscenze, come dimostra l'esercizio del già citato senso illativo. Proprio per questo essa si declina nel ragionare per astrazioni (le scienze) e in quello concreto (la morale e la fede religiosa): l'uno garantisce apertura intellettuale, chiarezza di giudizio, acutezza di visione; l'altro,

<sup>57</sup> *Idea*, II, viii, 861-863.

<sup>58</sup> NEWMAN, *Autobiographical Writings*, cit., 48.

spirito di saggezza (la *phronesis* aristotelica), senso di moderazione, libertà della virtù morale. Nel loro rapporto polare queste due modalità di ragionamento fissano in unità i molteplici aspetti costitutivi della persona e, insieme, delle scienze

La filosofia, infine, è «una specie di scienza separata da tutte, e in un certo senso una scienza delle scienze»<sup>59</sup>. Essa, infatti, è all'opera all'interno delle scienze quando sistemano e classificano fatti e li riconducono ad una legge, passando dalla fragile custodia della memoria ad una protezione più sicura e più stabile. In ciò Newman percepisce qualcosa che oltrepassa l'orizzonte dei meri fatti: chi agisce secondo questa filosofia «dà loro un significato, e li investe di un'idea. Raccoglie una successione di note nell'espressione di un tutto, e lo chiama melodia [...]. Riconduce i fenomeni ad una legge generale, le qualità ad un oggetto, le azioni ad un principio, e gli effetti ad una causa. In breve, *fa filosofia*; suppongo infatti che la scienza e la filosofia, nella loro idea costitutiva, non siano altro che questa disposizione a *vedere*, come si potrebbe dire, gli oggetti che il senso trasmette alla mente, a collocarli in un sistema e ad unirli e sigillarli con un'unica forma»<sup>60</sup>.

A questa attitudine Newman associa il senso di sistema, che ne è la vera anima o causa formale. Se infatti la filosofia consiste della visione sintetica della verità, che, lo ricordiamo, è un fatto complesso e, in quanto multiforme, si manifesta nelle diverse scienze senza esaurirsi in nessuna di esse, non può che costituirsi come sistema essa stessa. A sua volta ogni singola scienza, visione parziale o astrazione della verità dell'intero, in cui agisca la disposizione filosofica, è un sistema. Ogni scienza, perciò, in virtù della filosofia che la anima e in quanto parziale e insieme sistema, sa definire i propri limiti e le relazioni con ogni altra scienza, evitando usurpazioni e lavorando per un'armonia superiore. Il principio nel quale ciascuna opera nello spirito del tutto, è che la verità non può contraddire la verità. Newman conclude che la filosofia «è la ragione esercitata sulla conoscenza; oppure la conoscenza non semplicemente delle cose in generale, ma delle cose nelle loro relazioni reciproche. Si tratta della capacità di riferire ogni cosa alla sua vera posizione nel sistema universale, – di capire i diversi aspetti di ognuna delle sue parti, – di comprendere l'esatto valore di ognuna, – di ricondurre ognuna ai suoi inizi e di proiettarla verso il suo fine, – di anticipare le distinte tendenze di ognuna e i loro rispettivi ostacoli o bilanciamenti [...]. Non considera mai una parte dell'estesa materia della conoscenza, senza ricordare che è solo una parte, o senza le associazioni che scaturiscono da questo ricordo. Fa

<sup>59</sup> *Idea*, I, iii, 127.

<sup>60</sup> *Idea*, I, iv, 169, corsivo mio.

sì che ogni cosa conduca ad ogni altra; comunica l'immagine dell'intero corpo a ogni membro separato [...] la filosofia non può essere parziale, non può essere esclusiva, non può essere impetuosa, non può essere sorpresa, non può temere, non può perdere il suo equilibrio, non può non sapere cosa dire, non può che essere paziente, raccolta e maestosamente calma, perché riconosce l'intero in ogni parte, la fine in ogni inizio, il valore di ogni interruzione, la misura di ogni dilazione, perché sa sempre dov'è, e come il suo sentiero porti da un punto all'altro»<sup>61</sup>.

### 2.2.2. *L'educazione liberale*

Si tratta ora di vedere come l'educazione che Newman definisce autenticamente «liberale» consenta di formare l'intelletto alla filosofia così intesa, dando vita al cosiddetto intelletto imperiale.

La funzione dell'educazione liberale non consiste nell'acquisizione di una grande quantità di conoscenze in base alla memoria né della conoscenza nella sua *materia*; ma nell'azione della mente su quella materia. Fondamentale risulta quella facoltà *formativa* che riconduce all'ordine i contenuti dell'apprendimento, rendendoli soggettivamente nostri<sup>62</sup>. È ciò che fa l'intelletto ben coltivato, portato alla sua perfezione più propria. Con una terminologia di derivazione classica, fedele alla grande teleologia della greicità, che va riconosciuta come uno dei segni del suo umanesimo, Newman afferma che «esiste una bellezza fisica e una bellezza morale: esiste una bellezza della persona, esiste una bellezza del nostro essere morale, che è virtù naturale; e in maniera analoga esiste una bellezza, esiste una perfezione, dell'intelletto. [...] esiste una perfezione ideale, verso la quale si vede che si elevano i casi individuali, e che sono i criteri per tutti i casi possibili. [...] Aprire la mente, correggerla, affinarla, renderla capace di conoscere, e di assimilare, di dominare, di governare e usare la sua conoscenza, di darle potere sulle sue stesse facoltà, applicazione, flessibilità, metodo, precisione critica, sagacia, ingegno, orientamento, espressione eloquente, è un fine tanto intelligibile [...] quanto la coltivazione della virtù, mentre, nello stesso tempo, ne è assolutamente distinto»<sup>63</sup>.

Quest'ultima precisazione, apparentemente marginale, è in realtà particolarmente importante per risolvere il presunto dualismo newmaniano di umanesimo e

<sup>61</sup> *Oxford University Sermons*, XIV, 29, 529-531.

<sup>62</sup> Cfr. *Idea*, I, vi, 271 e 279; e I, v, 257.

<sup>63</sup> *Idea*, I, v, 257-259.

cattolicesimo<sup>64</sup>. Come giustamente osserva Ian Ker, infatti, la coltivazione dell'intelletto inteso come ragione *teoretica* non è di per sé incompatibile con la professione di cattolicesimo<sup>65</sup>. L'ideale della bellezza intellettuale che, nelle parole di Newman, riecheggia la «splendida e bella Atene», la «fonte della civiltà europea»<sup>66</sup>, costituisce una specie di «religione della ragione»<sup>67</sup> che, pur nella sua indipendenza, può ben accettare il cattolicesimo, perseguendo il suo corso senza necessariamente entrare in contrasto con quello della grazia. Già nel 1826, in quello che sarebbe diventato il primo degli *Oxford University Sermons (The Philosophical Temper first enjoined by the Gospel)*, Newman aveva dimostrato che era possibile conciliare sapere profano e sapere religioso, pur permanendo la loro reciproca distinzione e separazione: nella religione cristiana è originariamente insito lo spirito filosofico, come l'impresa scientifica ha un carattere intimamente cristiano. Quando alla distinzione subentra l'usurpazione di una scienza ai danni di un'altra o della ragione secolare in materia di religione e di morale, allora «la scienza gonfia», come dimostra il caso della sua influenza nella concezione della coscienza, svuotata del suo originario carattere di tribunale e giudice (eco della voce di Dio), e ridotta ad un generico senso morale, analogo al gusto estetico<sup>68</sup>.

Questa natura dell'educazione liberale solleva due questioni: quella del suo rapporto con l'educazione destinata a formare dei meri professionisti del mondo del lavoro, e quella della sua relazione con l'educazione religiosa.

### 2.2.2.1. Educazione liberale e utilitarismo

Per rispondere al primo problema è necessario considerare il significato originario di conoscenza ed educazione «liberali». Secondo la consuetudine occidentale, esse designano le forme di attività libera, opposte a quelle delle attività servili: mentre le une sono guidate dalla mente, dalla ragione, dalla riflessione, le altre sono esercitate empiricamente, come accade per il lavoro fisico, le operazioni meccaniche, le stesse arti, nelle quali la mente ha poco o nulla a che fare. Esistono tuttavia

<sup>64</sup> Cfr. CULLER, *The Imperial Intellect*, cit., 227-229, dove si afferma che per «Religione della Civiltà» Newman intende semplicemente l'umanesimo: egli, pur non ripudiandolo, intende «andare oltre esso», ossia superare quella forma di eccellenza intellettuale senza religione tipica dell'Università di Oxford (cfr. *ibid.*, tutto il cap. XII).

<sup>65</sup> Cfr. KER, *Editor's Introduction*, in J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, ed. by I. Ker, Oxford 1976, lii.

<sup>66</sup> *Rise and Progress of Universities*, III, 1007.

<sup>67</sup> *Idea*, I, viii, 367-369.

<sup>68</sup> Cfr. MARCHETTO, *Un presentimento della verità*, cit., 36-43.

attività prevalentemente intellettuali che la tradizione riconosce come liberali (ad esempio, la medicina e il commercio), e viceversa (ad esempio, gli esercizi del corpo dell'antica *palaestra*). A fare la differenza non è il semplice esercizio dell'intelletto; piuttosto, il principio di demarcazione consiste nel fine dell'attività: così, è sapere liberale «soltanto quello che è sufficiente a se stesso, che è indipendente dalle conseguenze, che non si attende alcun completamento, che rifiuta di essere *informato* [...] da un qualunque fine, o assorbito in una qualunque arte, per presentarsi legittimamente alla nostra osservazione»<sup>69</sup>.

Newman individua nel sapere fine a se stesso il bene. Esso è informato da quella disposizione della mente che egli definisce «filosofica» e che, come si è detto, garantisce una visione unitaria della realtà e della conoscenza: è una forma di sapere che ragiona sulle cose investendole di un'idea. Scrive Newman: «Come la salute dovrebbe precedere la fatica del corpo, e come un uomo in salute può fare ciò che un uomo non in salute non può fare, e come le proprietà della sua salute sono la forza, l'energia, l'agilità, il portamento elegante e l'azione, la destrezza manuale e la resistenza alla fatica, così in maniera analoga la cultura generale della mente è il miglior aiuto allo studio professionale e scientifico, e gli uomini istruiti possono fare ciò che non possono gli incolti; e l'uomo che ha appreso a pensare, ragionare, paragonare, distinguere e analizzare, che ha affinato il gusto, si è formato il giudizio e ha acuito la visione mentale, non sarà subito un giurista, un avvocato, un oratore, un politico, un medico, un buon proprietario terriero, un uomo d'affari, un soldato, un ingegnere, un chimico, un geologo, o un archeologo, ma si porrà in quella condizione intellettuale in cui può intraprendere qualunque scienza o vocazione alla quale ho fatto riferimento, o qualunque altra per la quale ha gusto o talento particolari, con una facilità, una grazia, una versatilità e un successo, ai quali un altro è estraneo»<sup>70</sup>.

È questa, dunque, la «vera» utilità del sapere liberale: sviluppare «una facoltà per entrare con relativa facilità in qualunque contenuto del pensiero, e per intraprendere con prontezza qualunque scienza o professione»<sup>71</sup>.

Con ciò Newman non intende una sorta di tuttologia, che egli designa con il termine «opinionismo», ossia la capacità di avere «brillanti opinioni generali su tutte le cose, qualunque esse siano»<sup>72</sup>. In realtà, l'attitudine liberale è sostenuta da una

<sup>69</sup> *Idea*, I, v, 231.

<sup>70</sup> *Idea*, I, vii, 337.

<sup>71</sup> *Idea*, I, *Prefazione*, 11.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 25-27.

solida rete di conoscenze, che la mente filosoficamente formata provvede a disporre in sistema per il fatto di essere educata all'idea di scienza, metodo, rigore, norma e armonia, attraverso l'esercizio della disciplina intellettuale, come avviene già negli anni della scuola con lo studio della grammatica e della matematica. Secondo Newman, è proprio l'intervento di quella che egli chiama «filosofia» e che consente di vedere molte cose come un tutto, a fare la differenza fra l'erudizione specialistica e il vero «ampliamento del sapere», o educazione liberale: «Un intelletto davvero grande [...] è quello che possiede una visione integrata dell'antico e del nuovo, del passato e del presente, del lontano e del vicino, e che ha l'intuizione dell'influenza reciproca di tutto ciò; senza di che non c'è un tutto, e neppure un centro. Esso possiede la conoscenza [...] non semplicemente considerata come acquisizione, ma come filosofia»<sup>73</sup>.

È così che archeologi o naturalisti, giuristi o statistici, per quanto possano essere esperti nelle loro rispettive materie, non per questo devono avere una mente aperta ad ampi orizzonti; anzi, è più facile che incorrano nell'angustia intellettuale che è precisamente la negazione dell'educazione liberale. Essi, infatti, restano prigionieri dell'incapacità dell'intelletto di conoscere la verità direttamente e del suo naturale bisogno di procedere per parti o frammenti. La loro presunzione li induce a fermarsi a questo punto, presumendo di cogliere così la verità di qualunque genere: «Essi vedono l'arazzo della vita umana, per così dire, dal lato sbagliato, che non racconta niente»<sup>74</sup>.

L'educazione liberale, invece, farebbe proseguire il loro processo mentale nel concerto delle facoltà intellettuali, attraverso l'allenamento al confronto e alla combinazione delle idee, alla loro concezione e al loro adattamento, che porta a maturazione la capacità di distinguere il vero dal falso, «di setacciare i granelli della verità dalla massa, di sistemare le cose secondo il loro reale valore, e, se posso usare questa espressione, di costruire idee»<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> *Idea*, I, vi, 279. «Tale contemplazione filosofica del campo del sapere come un tutto, che conduce, come fa, ad una comprensione dei suoi ambiti distinti e ad un apprezzamento di ognuno, si può quindi chiamare correttamente illuminazione; si può anche chiamare correttamente ampliamento della mente, perché si tratta della precisa collocazione delle cose l'una accanto all'altra, come se fossero nello spazio; mentre è anche la sua coltivazione più propria e la sua condizione migliore, sia perché assicura all'intelletto la vista delle cose come sono, o della verità, in opposizione alla fantasia, all'opinione e alla teoria; sia perché presuppone e implica la perfezione delle sue diverse facoltà» (*Idea*, I, viii, 363-365).

<sup>74</sup> *Idea*, I, vi, 283.

<sup>75</sup> *Idea*, I, vii, 313. All'inaugurazione del trimestre autunnale del 1854 Newman chiese agli studenti per quale scopo fossero convenuti all'Università, e «la risposta più ovvia fu per prepararsi alle loro rispettive professioni, – il diritto, la medicina, lo stato ecclesiastico, l'ingegneria o le attività commerciali. Ma questo non era tutto ciò per cui era intesa l'educazione universitaria. [...] Essi erano lì per ricevere, non importa

L'idea di educazione liberale, il cui sviluppo Newman individua nella storia della tradizione classica e umanistica, trova nelle condizioni culturali del suo tempo motivi di ulteriore approfondimento ma anche di resistenza e di opposizione. Newman avverte che ad essa si oppone la cultura dell'utilitarismo che, dopo gli inizi nella seconda metà del secolo precedente, andava affermandosi anche presso l'opinione pubblica della nuova epoca: «Noi viviamo in una nuova epoca – un'epoca in cui c'è un progresso verso l'educazione universale. Per la verità religiosa, finora gli uomini dipendevano da altri, e in particolare dal clero; oggi ogni uomo tenta di giudicare da sé. Ora, senza naturalmente intendere che il cristianesimo in sé si opponga alla libera ricerca, tuttavia penso che *di fatto* oggi si opponga alla forma particolare che quella libertà di pensiero ha ora assunto. Il cristianesimo è di fede, umiltà, modestia, sottomissione; ma quello che è all'opera contro di esso è uno spirito del latitudinarismo, dell'indifferentismo e dello scisma, uno spirito che tende ad abbattere la dottrina, come se essa fosse il frutto del settarismo e della disciplina – come se fosse lo strumento di intrighi preteschi»<sup>76</sup>.

Veicoli e, insieme, manifestazione della sensibilità intellettuale e morale della nuova epoca erano soprattutto i *Mechanics' Institutes* (1823), seguiti dalla fondazione della *London University* (1827), istituzione secolare che rompeva con la tradizione delle università confessionali sia nell'ispirazione sia nei contenuti dell'insegnamento. Alla metà del secolo i primi avevano già più di centomila aderenti, e negli anni Trenta probabilmente un milione di persone leggeva il periodico che ne era emanazione, il «Penny Magazine», secondo il suo editore, l'esempio perfetto del grado di civiltà raggiunto nel Regno Unito; in realtà, il suo successo dipendeva più che dalla serietà e profondità dei contenuti proposti, dalla novità della veste editoriale e dalla rapidità della distribuzione sul mercato. In questo senso, il «Penny Magazine», così come i *Mechanics' Institutes*, rappresentava perfettamente la nuova religione del progresso, del sapere utile e dell'educazione popolare, quella che più tardi si sarebbe definita «cultura di massa». Agli occhi di Newman il risultato di tale operazione educativa era la formazione di «teste ben piene», per usare l'espressione di Montaigne ripresa da Edgar Morin. Per lui, al contrario, era necessario imparare ad imparare: «Un uomo può ascoltare migliaia di lezioni e leggere migliaia di volumi, e alla fine del

---

quale fosse la loro professione prevista, un'educazione che verosimilmente li rendesse adeguati a tutto. Naturalmente, l'Università era anche intesa fornire un'educazione di utilità particolare per le professioni, ma essa era più di questo; era qualcosa che li rendeva adatti ad ogni posto e ad ogni situazione in cui avrebbero potuto imbattersi nella loro vita» (NEWMAN, *My Campaign in Ireland*, cit., 320-321).

<sup>76</sup> A. MOZLEY (ed. By), *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, I, London 1891, 204.

processo essere esattamente dov'era prima, per quanto riguarda il sapere. Se esso deve rimanere nella mente, è necessario qualcosa di più che *ammettervelo* semplicemente in modo negativo. Non dev'essere accolto passivamente, ma deve penetrare effettivamente e attivamente, essere abbracciato, dominato. La mente deve andare incontro a ciò che viene ad essa dall'esterno. Questo, dunque, è il punto in cui le istituzioni di cui parlo [ossia i *Mechanics' Institutes*] falliscono; qui, al contrario, si trova il vantaggio delle lezioni che state frequentando, Signori, nella nostra Università. Siete venuti non semplicemente perché vi si insegni, ma per imparare. Siete venuti per esercitare le vostre menti. Siete venuti per fare ciò che sentite vostro, tendendo la mano, per così dire, per afferrarlo e per appropriarvene. Non venite semplicemente ad ascoltare una lezione o a leggere un libro, ma venite per quella istruzione catechetica che consiste in una specie di conversazione fra chi tiene la lezione e voi. Egli vi dice una cosa, e vi chiede di ripeterla dopo di lui. Vi domanda, vi esamina, non vi lascerà andare finché non abbia prova non solo che avete ascoltato, ma che sapete»<sup>77</sup>.

Quanto alla *London University*, se ne fece paladino, in particolare, Henry Peter Brougham, Barone Brougham e Vaux (1778-1868), autore nel 1825 delle *Practical Observations upon the Education of the People*, giunte rapidamente alle venti edizioni, e co-fondatore nel 1827 della «Society for the Diffusion of Useful Knowledge»: il «patriota del liberalismo»<sup>78</sup>. Raccogliendo le istanze dei seguaci di Jeremy Bentham, egli intese attribuire alla nuova Università la funzione di formare all'educazione superiore le classi medie sul modello delle istituzioni universitarie statunitensi, aperta a tutte le confessioni religiose, conforme al sistema professorale piuttosto che tutorale, e non residenziale. Con ciò essa sembrava «enfaticamente l'impartire informazioni più che formare la mente» e «rinunciare a quella istruzione religiosa che per Newman era l'anima di tutto il resto»<sup>79</sup>.

Quando la *London University* aprì i corsi, non contemplò alcun insegnamento di carattere religioso: era l'inizio delle cosiddette «godless institutions»<sup>80</sup>. Naturalmente essa rispondeva ad un'idea di Università completamente diversa rispetto a quella della tradizione nella quale si riconosceva Newman. Citando un numero del 1826 della «*Edinburgh Review*», egli la caratterizza come la sede di un sapere meramen-

<sup>77</sup> *Idea*, II, ix, 911.

<sup>78</sup> NEWMAN, *My Campaign in Ireland*, cit., 333. Cfr. *Idea*, I, ii, 89-91.

<sup>79</sup> CULLER, *The Imperial Intellect*, cit., 99.

<sup>80</sup> NEWMAN, *My Campaign in Ireland*, 333.

te professionale, che destina l'educazione religiosa esclusivamente alla dimensione personale dell'individuo: è «una specie di *bazaar*, o di magazzino, in cui sono amucchiate in vendita merci di tutti i tipi su bancarelle distinte l'una dall'altra; [...] mentre, se la giudicassimo correttamente, l'Università è la dimora, è la casa padronale, della grande famiglia delle Scienze, tutte sorelle, e in atteggiamento da sorelle nelle loro reciproche disposizioni»<sup>81</sup>.

Nelle nuove istituzioni accademiche, il prevalere dei principi della libertà della ragione e dell'utilità si traduce in una frammentazione epistemologica che è la manifestazione più emblematica della mancanza di un'idea vitale al loro interno, di una «sintesi filosofica» e di «un'espansione ordinata» del sapere. Ciò accade perché gli uomini della «nuova epoca» «hanno perduto l'idea di unità: perché hanno tagliato la testa di una cosa viva, e pensano che sia perfetta, tranne che per la testa. Pensano che la testa sia un di più, una qualità, la *corona operis*, non essenziale all'idea dell'essere che si trova nelle loro mani. [...] Pensano che, se semplicemente mettono insieme dei fondi sufficienti, innalzano un edificio molto grande, si assicurano un certo numero di uomini capaci e li sistemano in un unico luogo [...] hanno con ciò stesso fondato un'Università. Un'idea, una concezione, uno scopo invisibile, che non ammette un più o un meno, una forma, che non può saldarsi a qualsiasi altra cosa, un principio intellettuale, che si espande in un tutto armonioso e coerente, – in breve, la Mente, nel vero senso della parola, – essi sono, invero, troppo pratici per perdere tempo in fantasticherie di questo genere!»<sup>82</sup>.

I «troppo pratici» di Newman sono i più recenti seguaci di John Locke il quale, escludendo l'idea di un'educazione *pura* dell'intelletto, sosteneva che l'educazione dovesse avere un fine particolare e limitato, perseguibile attraverso un'opera determinata e misurabile. Ne deriva una concezione mercantile della conoscenza, frammentata in molte scienze specialistiche, priva di un principio unificante del sapere e della stessa persona. È a questo modello di educazione che si oppone l'idea che Newman trae dalla tradizione classica, secondo la quale l'Università non si accontenta «di formare il critico o lo sperimentatore, l'economista o l'ingegnere, per quanto includa anch'essi nel suo ambito. Ma l'educazione universitaria è il grande strumento ordinario di un fine grande ma ordinario [...]. È l'educazione che dà all'uomo una chiara visione consapevole delle proprie opinioni e dei propri giudizi, una verità nello svilupparli, un'eloquenza nell'esprimerli, e una forza nel farli valere. Essa gli

<sup>81</sup> J. H. NEWMAN, *Discorso V – 1852*, in *Scritti sull'Università*, cit., 1437.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 1441-1443.

insegna a vedere le cose come sono, ad andare dritto alla sostanza, a sbrogliare una matassa di pensieri, a scoprire ciò che è sofisticato e a scartare ciò che è irrilevante»<sup>83</sup>.

Il che implica il fine pratico di addestrare buoni membri della società: questo è il fine dell'educazione autenticamente liberale, cioè libera in quanto fine a se stessa, non perseguita in vista di altro. In questo senso essa è anche utile; e mentre l'utile non sempre è bene, il bene è sempre utile. Per «utile», infatti, Newman intende «lo strumento del bene»; esso «produce il bene; [...] non esiste niente di eccellente, bello, perfetto, desiderabile di per se stesso, che non trabocchi, e diffonda la somiglianza di sé tutt'intorno. Il bene è prolifico», e dunque anche il sapere, se è così eccellente da essere fine a se stesso, dev'essere utile «in un senso vero e alto [...] non [...] in un senso basso, meccanico, commerciale, ma come un bene diffusivo, una benedizione, un dono, o potere, o un tesoro, dapprima del proprietario, poi attraverso di lui del mondo». Così, «se un'educazione liberale è buona, deve necessariamente essere anche utile»<sup>84</sup>.

#### 2.2.2.2. Educazione liberale ed educazione religiosa

Sulla concezione dell'educazione la diffusione della cultura liberale non provocava conseguenze soltanto di carattere epistemologico, ma più ancora di principio. Le istituzioni educative ad essa ispirate, infatti, sottraendo totalmente la religione all'ambito della ragione e affermando che la teologia, in quanto forma di sapere non utile, non aveva il diritto di un posto nel novero delle scienze, sostenevano il carattere secolare e non confessionale dell'educazione. Dal punto di vista utilitaristico e liberale la religione è questione di affetti, sensazioni, immaginazione, piaceri, fantasie, consuetudine, educazione, pregiudizi, cosicché chiedere una cattedra per la religione sarebbe come chiederne una per i buoni sentimenti. A illustrare questa posizione, nel *Discourse III* Newman richiama le relazioni del Comitato del Consiglio per l'educazione degli anni 1848-1850: nella suddivisione dei contenuti dell'educazione in quattro grandi classi (conoscenza dei *segni*, dei *fatti*, delle *relazioni* e delle *leggi*, del *sentimento*), la religione viene contemplata all'interno dell'educazione del sentimento; dunque, non ha niente a che vedere con il sapere e con l'istruzione universitaria.

L'unica forma di teologia ammessa in ambito accademico è quella fisica o naturale, che corrisponde alla religione della ragione distinta dalla religione della fede

<sup>83</sup> *Idea*, I, vii, 359-361.

<sup>84</sup> *Idea*, I, vii, 333-335.

cattolica: l'una è animata da un principio attivo nella mente dell'uomo, indipendente e suprema rispetto alla grazia, che porta a scetticismo e incredulità, entrambi risultato dell'abuso della ragione in campi non suoi; l'altra prevede che la mente sia incardinata nella fede, intendendo il Cattolicesimo come un tutto e la Chiesa come la sua salvaguardia, integrità dell'Università.

La funzione di salvaguardia esercitata dalla Chiesa Cattolica è giustificata dal fatto che, osserva Newman, «l'educazione liberale non fa il cristiano né il cattolico, ma il *gentleman*», ossia forma un intelletto educato, un gusto delicato, una mente sincera ed equa, un contegno nobile e cortese, virtù che tuttavia non sono garanzia né di santità né di coscienziosità. Infatti, mentre esse sono, per così dire, un abbellimento esteriore, altre sono le virtù evangeliche, le quali dimorano vicino al cuore. Affermando che la ragione rettamente esercitata non conduce necessariamente alla fede, Newman mette in evidenza i limiti dell'educazione liberale che pure sostiene con forza. Essa gli appare appiattita sull'uomo naturale, per quanto possa aprirsi alla fede religiosa; ma, poiché con il medesimo grado di probabilità può accadere il contrario, questa apertura è l'esito non necessario di una delle direzioni che essa può imboccare. Intendiamo dire che, nonostante la sua eccellenza intellettuale, l'educazione liberale non coltiva necessariamente, nella natura dell'uomo, una *strutturale* tensione alla trascendenza: «Basilio e Giuliano erano compagni di studi nelle scuole di Atene; l'uno divenne santo e dottore della Chiesa, l'altro il suo beffardo e instancabile nemico»<sup>85</sup>.

In questo modo, l'umanesimo, che è il valore dell'educazione autenticamente liberale, risulta piuttosto un «naturalismo umano» che, in quanto tale, non fornisce alcuno strumento per trascendere i limiti dell'uomo naturale: la religione della filosofia, «in relazione all'uomo, occupa la posizione che occupa la Teologia Naturale in relazione a Dio, poiché la Teologia Naturale è anche un Naturalismo Teologico»<sup>86</sup>.

Nella prospettiva maturata da Newman, esiste tuttavia un rapporto polare o, meglio, *analogico* fra il piano della natura e il piano della trascendenza; cosicché l'umanesimo, o naturalismo umano, e la religione sono opposti come lo sono la gamba sinistra e la gamba destra: essi concorrono ad un «umanesimo cristiano che porta a compimento l'idea di perfezione fornendo un vertice ad una piramide che non è priva di base»<sup>87</sup>. In realtà, a noi pare che l'idea di Newman si presenti come una

<sup>85</sup> *Idea*, I, v e viii, rispettivamente 255 e 421.

<sup>86</sup> CULLER, *The Imperial Intellect*, cit. 238.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 241-242.

struttura analogica più che gerarchica in senso progressivo: così, in prima istanza, «non ci potrebbe essere conoscenza senza un'ampia base di fatti, ma in seconda istanza, questa conoscenza sarebbe 'puro e semplice sapere' se non fosse organizzata in una visione filosofica. Questa visione, a sua volta, sarebbe un mero 'filosofismo' spurio», *non* «se non fosse collocato al servizio della religione», come scrive Culler, ma se, non riconoscendo il proprio limite morale, si trasformasse nella cosiddetta «religione della filosofia». Non abbiamo, dunque, come invece scrive Culler, «una gerarchia secondo la quale la Natura rende omaggio all'Uomo e l'Uomo a Dio»; né «abbiamo un sapere universale, che si eleva per gradi all'integrità della conoscenza, ed è alla fine coronato dal dono della fede cattolica»<sup>88</sup>. Piuttosto, abbiamo un sapere che raggiunge l'eccellenza intellettuale, ma non necessariamente quella morale, che è il *dono* della fede cattolica; i due piani non vanno confusi né sono in conflitto né sono necessariamente in continuità l'uno con l'altro secondo una logica progressiva, ma presuppongono un salto *opzionale* dall'uno all'altro, alimentato dalla Grazia. Si potrebbe dire che la Natura sta all'uomo come l'uomo sta a Dio, secondo un rapporto non necessario ma libero; o anche che l'uomo non filosoficamente educato, per raggiungere l'eccellenza intellettuale, deve formarsi nell'educazione liberale come l'uomo formato nell'educazione liberale, per raggiungere l'eccellenza morale, deve formarsi nella fede cattolica e nella sua idea di santità; e tuttavia tanto il primo quanto il secondo potrebbero arrestarsi al livello in cui si trovano, poiché fra loro non esiste un rapporto di subordinazione ma di *libertà*, benché l'educazione liberale e la santità cattolica siano il grado più elevato, rispettivamente, della formazione della mente e della moralità.

### 3. Idea di Università, teologia e religione

La questione del rapporto fra educazione liberale ed educazione religiosa pone indirettamente il problema della posizione della teologia nel sistema educativo e, in particolare, nella struttura del sapere universitario. Si è già accennato all'idea di ispirazione utilitaristica di escluderla dal novero delle scienze, al pari della religione. Newman, naturalmente, è di parere opposto, dato il presupposto dell'universalità del sapere al quale si ispira. La teologia, intesa come *una scienza*, è «la scienza di Dio»,

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 242.

o il sistema in cui sono organizzate le verità che conosciamo di Dio, «esattamente come abbiamo una scienza delle stelle, e la chiamiamo astronomia, o della crosta terrestre, e la chiamiamo geologia»<sup>89</sup>. La «dottrina» che la teologia costruisce su Dio, se stiamo all'elenco degli attributi del suo oggetto, è «così misteriosa da oltrepassare nella sua pienezza i limiti di ogni sistema», e da sembrare estranea alla natura e «perfino inconciliabile con se stessa», se è vero che in essa l'immaginazione non riesce a rappresentare ciò che la ragione stabilisce<sup>90</sup>.

La connotazione della teologia come scienza esclude che essa sia teologia fisica, ossia la considerazione del mondo fisico dal punto di vista religioso; che sia la raccolta delle polemiche sulle cosiddette «prove della religione»; che sia una specie di vago cristianesimo e tanto meno la conoscenza delle Scritture<sup>91</sup>. Queste diverse forme, infatti, hanno un carattere in comune, quello di *non essere scienza*, e comportano quindi l'esclusione della cosiddetta teologia dal sistema del sapere, come vorrebbero utilitarismo, razionalismo e scetticismo.

Nell'attribuire alla teologia i tratti della scienza Newman ne sancisce anche la natura ancipite: da una parte, essa è scienza al pari delle scienze della natura; dall'altra, in virtù del suo *oggetto*, se ne differenzia in misura assoluta e si potrebbe forse pensare che sia superiore ad esse. L'Essere infinito che essa insegna, infatti, è il principio supremo di «tutto ciò che è bene, tutto ciò che è vero, tutto ciò che è bello, tutto ciò che è benefico, che sia grande o piccolo, perfetto o frammentario, naturale o sovranaturale, morale o materiale»<sup>92</sup>. L'insistenza sull'oggetto peculiare della teologia è di grande rilievo, poiché, se si svuotasse la parola «Dio» dei significati propriamente teologici che tutti i teisti le riconoscono, la stessa teologia, nella migliore delle ipotesi, sarebbe ridotta ad una scienza delle leggi dell'universo, o teologia fisica, poiché Dio coinciderebbe con queste<sup>93</sup>. Se invece il suo oggetto restasse invariato nonostante la scomparsa della teologia dal novero delle scienze, esso sarebbe certo spartito fra molte scienze diverse, che invaderebbero quindi un territorio non loro, usurpandolo.

Ne deriva anche una differenza di *metodo* rispetto alle scienze fisiche: mentre queste si affidano all'induzione, la teologia si avvale della deduzione, dato che «tutto

<sup>89</sup> *Idea*, I, iii, 147.

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*, 149.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibid.*, I, iii, 145-147.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 153-155.

<sup>93</sup> Cfr. *Idea*, I, ii, 97-105. Sull'errore di considerare la teologia come scienza sperimentale, cfr. *Idea*, II, vii, 833-837.

il sapere dottrinale scaturisce da una sola sorgente»<sup>94</sup>, ossia la Rivelazione. Questa connotazione epistemologica distingue la teologia dalla scienza baconiana e dalla tradizione utilitaristica della conoscenza che in ultima istanza ne è stata originata. Si pongono così le premesse della reciproca limitazione degli ambiti degli scienziati e dei teologi, ma anche i presupposti del loro conflitto: gli uni ammettono solo ricerche fondate sull'esperienza, fino ad accettare l'etica solo a patto che rinunci alla coscienza come suo fondamento e la sostituisca con il principio dell'utile; gli altri, invece, derivano la Verità cristiana esclusivamente dalla Rivelazione, che possono solo spiegare ma non incrementare, subordinando così l'intelletto umano alla grandezza dell'Intelligenza di Dio. Quando si profilano le condizioni di una reciproca usurpazione, la differenza fra i rispettivi metodi si traduce da strumento di auto-limitazione in arma di aggressione.

L'usurpazione dei rispettivi ambiti implica anche il reciproco sospetto fra scienza e teologia: da un lato, le persone «non troppo religiose» disprezzano la teologia; dall'altro, le menti religiose sottovalutano, se non ridicolizzano e quasi denunciano, il lavoro del ricercatore nei diversi campi della scienza, e in particolare nella fisica. Ma si tratta allora, sia quanto all'usurpazione sia quanto alla reciproca diffidenza, della forzatura di possibili inferenze dal mondo naturale dell'una sul mondo sovranaturale dell'altra. In realtà, ribadisce Newman, «i due mondi e i due rispettivi generi di conoscenza sono separati [...]; e quindi, in quanto separati, nell'insieme non possono contraddirsi»<sup>95</sup>. Teologia e scienza sono dunque «incomunicabili, incapaci di collidere, e bisognose, al più di essere collegate, mai di essere riconciliate»<sup>96</sup>.

Dovremmo dire che verità scientifica e verità religiosa sono incommensurabili ma compatibili, in ossequio al principio secondo il quale la verità non può contraddire la verità. L'affermazione di Newman è tanto più significativa in quanto è diretta sia ai tentativi post-baconiani di fare della teologia una scienza sperimentale sia all'impazienza di quegli uomini di religione sempre pronti a proporre commenti geologici o etnologici alla Sacra Scrittura, per renderla compatibile con i più recenti risultati della speculazione scientifica. Ciò significa che Newman è attento a scongiurare usurpazioni da entrambe le parti perché, avendo a cuore la verità, intende garantirne il perseguimento, nella libertà e nella fedeltà del ricercatore ai principi fondanti di ciascuna scienza: «È questione di primaria importanza che il ricercatore sia libero,

<sup>94</sup> *Idea*, I, ix, 443; cfr. *Idea*, II, vii, 809-813 e 823-825.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 805.

<sup>96</sup> *Ibid.*

indipendente, affrancato da costrizioni nei movimenti; che gli sia consentito e sia in grado, senza ostacoli, di fissare la mente con attenzione, anzi, in modo esclusivo, sul suo oggetto particolare, senza il rischio di essere distratto ad ogni momento nel processo e nel progresso della sua indagine, da accuse di temerarietà o da moniti contro l'inopportunità o lo scandalo»<sup>97</sup>.

Le parole di Newman vanno precisate, per non correre il rischio di essere considerate come una dichiarazione di quel liberalismo che egli aveva sempre combattuto. In primo luogo, quando parla di ostacoli al progresso della mente, egli non intende riferirsi ai dogmi della fede, i quali, in realtà, impediscono i movimenti dell'intelletto cattolico «quanto le leggi della fisica impediscono i movimenti corporei»<sup>98</sup>, tanto essi sono, per il cattolico, una «seconda natura». In secondo luogo, egli presume che si evitino intrusioni degli scienziati in materia di religione, come pare abbia fatto Galilei interpretando passi della Scrittura alla luce delle proprie ricerche astronomiche. In terzo luogo, Newman teme lo «scandalo» che potrebbe provocare un'incauta e improvvida divulgazione di idee scientifiche contrarie alla religione, soprattutto sugli spiriti più deboli e più sprovveduti.

Egli non può non riconoscere l'implicazione della teologia in ogni altra scienza; è però preoccupato che sia rispettato il principio dell'autonomia e, insieme, dell'«intima condivisione» fra tutti i rami del sapere, cosicché «la teologia è un ramo del sapere, e le scienze secolari sono altri rami. La teologia è sì il più alto, e il più vasto, ma non interferisce con la reale libertà di una scienza secolare nel suo ambito particolare». Nello stesso tempo, tutto il sapere, in ogni sua branca, qualunque sia, trova unità nell'Università, «la sede particolare di quell'ampia filosofia che abbraccia e individua verità di ogni genere, e ogni metodo di ottenerle». Date queste premesse, Newman nega che «la teologia stia ad un altro sapere come l'anima al corpo; o che

<sup>97</sup> *Idea*, II, viii, 879. «Se [il ricercatore] non è libero di indagare sul fondamento e secondo le peculiarità della sua scienza, non può affatto indagare. La stessa legge della mente umana nella ricerca e nell'acquisizione della verità consiste nell'avanzare con un procedimento costituito di molti livelli e tortuoso. Per il sapere non ci sono scorciatoie; né la strada verso di esso si trova sempre nella direzione in cui finisce, né dal punto di partenza riusciamo a vedere la fine. Spesso può sembrare di allontanarsi da una meta alla quale presto giungerà senza sforzo, se soltanto siamo pazienti e decisi nel seguirlo; e come in etica ci viene detto di ottenere la medietà semplicemente trattenendoci dagli estremi, così nelle ricerche scientifiche si può dire, senza paradosso, che l'errore sia in qualche caso la via alla verità, e l'unica via. Inoltre, spesso non è destino di un uomo sopravvivere ad un'indagine; il processo non solo è costituito di molti livelli, ma di molte menti. Ciò che l'una inizia, l'altra finisce; e alla fine una conclusione vera viene ottenuta con la cooperazione di scuole indipendenti e la perseveranza di generazioni successive. Stando così le cose, in certe circostanze, siamo obbligati a sopportare per un po' ciò che sentiamo essere un errore, in considerazione della verità in cui alla fine si risolve» (*Idea*, II, viii, 885-887).

<sup>98</sup> *Ibid.*, 881.

altre scienze ne siano soltanto gli strumenti e l'appendice»<sup>99</sup>. Il che equivale a negare che ci sia un rapporto gerarchico fra le scienze, che, come sappiamo, sono piuttosto disposte in un circolo, in modo che fra di loro ci sia non tanto uguaglianza quanto interdipendenza. Così non è corretto definire la teologia come «la regina delle scienze»; ma se essa si occupa delle verità più alte e attraversa tutte le scienze, è «prima fra pari, più che sovrana sulle altre»<sup>100</sup>. A maggior ragione va intesa in questo senso, se Newman riconosce che essa non può sottrarsi alla legge di ogni esercizio mentale, «ossia a quella imperfezione che deve sempre accompagnare l'astratto quando determini il concreto»<sup>101</sup>.

Indipendentemente dalla posizione della teologia nel sistema delle scienze, è la verità a dettare le regole del sapere: essa è «cosa troppo sacra e religiosa per essere sacrificata alla mera gratificazione dell'immaginazione o al divertimento della mente, allo spirito di parte o ai pregiudizi dell'educazione, alla devozione (per quanto lodevole) alle idee di maestri umani o a qualunque altro di quei sentimenti dai quali i filosofi antichi si fecero influenzare nelle loro discussioni che pretendevano di essere austere e serie»<sup>102</sup>.

È a partire da questi presupposti che Newman può affermare la superiorità della morale e della religione sulle scienze fisiche, in particolare sulla scienza medica, il che non significa l'usurpazione del loro territorio né la necessità che gli scienziati siano cattolici. Nella *Lecture X* della seconda parte dell'*Idea of a University* egli ipotizza che un medico inviti una Suora di carità in servizio in una zona colpita da un'epidemia a lasciare quel luogo per non rischiare lei stessa di morire; i suoi superiori, invece, sostengono il contrario in nome degli ideali ai quali ha dedicato la propria vita; e la Suora muore. Il medico aveva certo ragione, ma dovette cedere ad una parola superiore<sup>103</sup>.

Newman mette in discussione il principio del «ciò che è vero è lecito»<sup>104</sup>, commentando così il caso del medico e della suora: «Ciò che è vero in una scienza ci è dettato secondo quella scienza, ma non secondo un'altra scienza o in un altro

<sup>99</sup> NEWMAN, *Discorso V - 1852*, cit., 1455-1457.

<sup>100</sup> KER, *Editor's Introduction*, cit., lxii; cfr. anche *ibid.*, lxi.

<sup>101</sup> *Idea*, I, iii, 129.

<sup>102</sup> *Oxford University Sermons*, I, 8, 49.

<sup>103</sup> Cfr. *Idea*, II, x.

<sup>104</sup> Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, Subiaco, 1 aprile 2005, e *Omelia nella Messa pro eligendo Romano Pontifice*, Basilica di San Pietro, Roma, 18 aprile 2005.

ambito»<sup>105</sup>. Il che assume ancora maggior significato se l'«altra scienza» è superiore perché supera i limiti animali dell'essere umano: «Ciò che è vero nella scienza medica potrebbe in tutti i casi essere realizzato, se l'uomo *fosse* soltanto un animale, o un bruto senz'anima; ma poiché è un essere razionale, responsabile, una cosa può essere sempre così vera in medicina, eppure di fatto può essere illecita, perché la legge *superiore* della morale e della religione è giunta ad una conclusione differente»<sup>106</sup>.

Quando il medico tratta l'uomo nella sua natura animale e fisica, non contraddice la verità; ma «egli pensa che qualunque cosa sia vera nella sua scienza, sia immediatamente lecita nella pratica – come se non ci fosse un numero di scienze rivali nel grande cerchio della filosofia»<sup>107</sup>. Ciò che sottolinea Newman non è che il medico sia nel falso, mentre il moralista o il teologo sono nel vero. Ciò su cui si basa il medico, infatti, è vero; ma egli può non capire che ci sono «altre verità, quelle più alte della sua»<sup>108</sup>.

L'intervento di morale e religione si rende necessario non solo in nome del sistema in cui esse e le altre scienze sono inserite, ma anche per lo specifico carattere finito e contingente dell'esistenza umana, esposta alla corruzione e al peccato. In linea di principio «la natura fisica dell'uomo è buona», così come ogni appetito e funzione; *ma*, osserva Newman, «quando veniamo al *fatto*, può facilmente accadere che ciò che è innocente in sé, può non essere innocente per questa o quella persona, o in questo o quel modo o grado»<sup>109</sup>.

E tuttavia, benché sia certamente una branca del sapere, la teologia viene esclusa dall'insegnamento nelle Università secolari. C'è allora da meravigliarsi, si chiede Newman, se i cattolici si dichiarano insoddisfatti delle cosiddette «Università » che, pur essendo per loro stessa natura il luogo del sapere universale, rifiutano di insegnare la religione? C'è da meravigliarsi se i cattolici desiderano Università che non solo siano più cristiane, ma anche «più filosofiche», nel senso che siano davvero universali? La rivendicazione da parte di Newman di ammettere la teologia fra le scienze insegnate all'Università non si fonda dunque sulla sua presunta superiorità rispetto alle altre scienze o sull'autorità della Chiesa di cui è espressione, ma esclusivamente sulla ragione e sulla sapienza umane; al punto che Newman si esprime in

<sup>105</sup> *Idea*, II, x, 947.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, 953.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 952.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 949.

forma di sillogismo: «Un'Università, dovrei dire, nel suo stesso nome professa di insegnare il sapere universale: la teologia è certamente una branca del sapere: com'è allora possibile per essa professare tutte le branche del sapere, e tuttavia escludere dalle materie del suo insegnamento una che, per non dire altro, è tanto importante e tanto ampia quanto ciascuna di esse?»<sup>110</sup>.

È possibile soltanto se consideriamo il contesto culturale della «nuova epoca», ossia che nella natura originaria dell'Università sia intervenuta una deformazione, estranea all'epistemologia, che ha provocato un'evidente ostilità nei confronti della teologia: essa consiste nell'adozione dei principi del liberalismo e dell'utilitarismo, in base ai quali la religione è limitata alla sfera privata dell'individuo, alla sua dimensione emotiva e sentimentale. L'esito è «disordine e rovina», il venir meno dell'«unica garanzia di verità», che consiste nel coltivare le scienze tutte insieme<sup>111</sup>, e il dilagare dell'usurpazione di una scienza a danno delle altre, favorita da una situazione di totale squilibrio.

Per contrastare questo scenario Newman incoraggia l'educazione dei laici nel sapere cristiano o, come egli si esprime, «in quello che si può chiamare il suo aspetto secolare»<sup>112</sup>. Ciò consentirebbe loro di fronteggiare con cognizione di causa le obiezioni che si levano sempre più aggressive contro la dottrina e la pratica cattoliche sia dal mondo secolare sia dal protestantesimo. La loro sarebbe propriamente una «filosofia della religione», in quanto definirebbe i contenuti della Rivelazione *dall'esterno*, a differenza di ciò che fanno i teologi, che li considerano invece *dall'interno*<sup>113</sup>. Questo il desiderio accorato che Newman esprime ai laici: «'C'è un tempo per tacere, e un tempo per parlare'; il tempo per parlare è arrivato. Ciò che desidero nei Cattolici è il dono dell'esprimere che cos'è la religione [...]. Desidero un laicato non arrogante, non precipitoso nel parlare, non polemico, ma fatto di uomini che conoscono la loro religione, che entrano in essa, che sanno esattamente dove si trovano, che conoscono ciò che dicono e ciò che non dicono, che conoscono il loro credo così bene da poterne dare una spiegazione, che ne conoscono la storia tanto da poterlo difendere. Desidero un laicato intelligente e ben istruito; non sto negando che voi siate già così; ma intendo essere severo e, come direbbe qualcuno, eccessivo nelle mie richieste, desidero che ampliate la vostra conoscenza, che coltivate la vostra ragione, che penetriate nella relazione fra una verità e l'altra, che impariate a vedere

---

<sup>110</sup> *Idea*, I, ii, 69-71.

<sup>111</sup> Cfr. NEWMAN, *Discorso V - 1852*, cit., 1431-1433.

<sup>112</sup> *Idea*, II, iv, 709.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*, 713.

le cose come sono, che comprendiate come si rapportano fra loro la fede e la ragione, quali sono i fondamenti e i principi del cattolicesimo, e dove si trovano le principali contraddizioni e assurdit  della dottrina protestante»<sup>114</sup>.

## 4. L'Universit  Cattolica

### 4.1. L'Universit  e la Chiesa

Per comprendere il compimento dell'idea di Universit  che Newman individua nell'Universit  Cattolica,   necessario riprendere la distinzione fra essenza e integrit : per lui l'Universit    «un luogo per l'*insegnamento* del *sapere* universale. Ci  comporta, da una parte, che il suo fine sia intellettuale, non morale; e, dall'altra, che essa sia la diffusione e l'estensione del sapere piuttosto che l'avanzamento. Se il suo scopo fosse la scoperta scientifica e filosofica, non vedo perch  l'Universit  dovrebbe avere studenti; se fosse l'educazione religiosa, non vedo come possa essere la sede della letteratura e della scienza. Tale   l'Universit  nella sua *essenza*, e indipendentemente dalla sua relazione con la Chiesa. Ma, in pratica, essa non pu  adempiere adeguatamente il suo scopo, come l'ho descritto, senza l'aiuto della Chiesa; o, per usare un termine teologico, la Chiesa   necessaria alla sua *integrit *. Non che i suoi caratteri fondamentali siano modificati da questa incorporazione: essa ha ancora la funzione dell'educazione intellettuale; ma la Chiesa la tiene ferma nell'adempimento di quella funzione»<sup>115</sup>. La Chiesa, dunque,   un dono aggiunto alla natura dell'Universit , senza il quale quella natura   s  completa ma non si trova in condizioni facili.

Preoccupato di eventuali fraintendimenti che sarebbero potuti sorgere nella comprensione della sua «idea», nel giugno del 1852 Newman si premur  di scrivere una breve introduzione al *Discourse VI* (il V nell'edizione definitiva del 1873), dedicato al concetto centrale dell'educazione liberale, ossia alla disposizione filosofica e all'autentico ampliamento della mente. In realt , egli avrebbe poi dato indicazioni al rilegatore del *Discourse VI* di eliminarla, ma la sua lettura e il confronto con due precedenti versioni consentono di comprenderne con maggior chiarezza l'intento. Il testo finale, pi  sintetico rispetto agli altri, fu il seguente:

<sup>114</sup> J. H. NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England Addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851*, with Introduction and Notes by A. Nash, Leominster-Notre Dame, Ind., 2000, 390-391.

<sup>115</sup> *Idea*, I, *Prefazione*, 5.

«Poiché possono sorgere fraintendimenti quanto ad alcuni dei punti trattati nelle pagine che seguono, a causa dell'impossibilità di introdurre subito tutte le garanzie e le spiegazioni che esse rispettivamente richiedono, l'Autore intende osservare, (1) che qui tratta dell'idea di Università in *astratto* e nella sua idea; (2) che, in quanto tale, il suo oggetto è il sapere in quanto tale; (3) ma che un'Università Cattolica in tutte le sue regole e nei suoi compiti, e nell'ordinario, riconoscerà distintamente il cattolicesimo; e (4) che, per la sua integrità, benché non per la sua essenza, dovrebbe essere investita di un potere coercitivo, di un ordine che si fa rispettare, di disciplina, di comportamento religioso e morale quanto alle sue materie»<sup>116</sup>.

Se a questo testo associamo il punto che, nel § 1 del *Discourse IX (I doveri della Chiesa verso il sapere)*, Newman fa sul percorso compiuto, ne ricaviamo una sintesi sufficientemente chiara della sua posizione:

«In primo luogo ho sostenuto che tutte le branche del sapere sono, almeno implicitamente, oggetto del suo [dell'Università] insegnamento; che queste branche non sono separate e indipendenti l'una dall'altra, ma costituiscono insieme un tutto o sistema; che passano l'una nell'altra, e si completano l'un l'altra, e che la precisione e la credibilità del sapere che trasmettono una ad una sono in rapporto all'idea che ne abbiamo come un tutto; che il processo di impartire il sapere all'intelletto in questo modo filosofico è la vera cultura; che tale cultura è un bene in se stessa; che il sapere che è sia il suo strumento sia il suo effetto si chiama sapere liberale; che tale cultura, insieme con il sapere al quale dà effetto, si può a buon diritto cercare per se stessa; che in ogni caso, inoltre, è di grande utilità secolare, in quanto costituisce la formazione migliore e più alta dell'intelletto per la vita politica e sociale; e infine che, considerata sotto l'aspetto religioso, concorda con il cristianesimo per un certo tratto, e poi se ne distacca; e si dimostra quindi, a seconda dei casi, a volte suo servizievole alleato, a volte, per la sua stessa somiglianza con esso, nemico insidioso e pericoloso. [...] Se la fede cattolica è vera, l'Università non può esistere all'esterno dei confini del cattolicesimo, perché non può insegnare il sapere universale se non insegna la teologia cattolica. Questo è certo; ma tuttavia, anche se avesse tante cattedre teologiche, questo non sarebbe sufficiente a farne un'Università cattolica; infatti la teologia sarebbe compresa nel suo insegnamento solo come una branca del sapere, solo come una delle molte parti costitutive, per quanto importante, di quella che ho chiamato filosofia. Ne deriva che è necessaria una giurisdizione diretta e attiva della Chiesa su di essa e in essa, se non si vuole che diventi la rivale della Chiesa rispetto alla società

---

<sup>116</sup> F. McGRATH, *Newman's University. Idea and Reality*, London-New York-Toronto 1951, 173.

in genere in quelle questioni teologiche che sono affidate esclusivamente alla Chiesa – agendo come rappresentante dell'intelletto, come la Chiesa è la rappresentante del principio religioso»<sup>117</sup>.

Dai testi di Newman si desume l'esistenza di un rapporto polare fra l'idea di Università e l'idea di Università Cattolica: l'una è sede del sapere universale, in cui si insegna anche la teologia, scienza fra le altre scienze, cosicché vi si insegna *tutta* la verità; l'altra, sostenuta dalla professione del credo cattolico, educa alla morale e alla fede cattolica sotto l'egida della Chiesa, cosicché la verità riceve la sanzione della Rivelazione: «Il Credo cattolico è un tutto, e anche la filosofia è un tutto; ciascuno può essere paragonato ad un individuo al quale non si può aggiungere niente, dal quale non si può togliere niente. Si possono professare, si possono non professare, ma non c'è un terreno mediano fra il professare e il non professare. La cosiddetta Università che rifiuti di professare il Credo cattolico è, *per sua stessa natura*, ostile sia alla Chiesa sia alla filosofia»<sup>118</sup>.

È questa la ragione più profonda, coerente con l'impianto *filosofico* di tutta la sua argomentazione, per cui Newman indica nella Chiesa l'autorità sovrana dell'Università Cattolica, la quale è ad essa subordinata, ma «nello stesso modo in cui uno dei giudici della Regina è ufficiale della Regina, e tuttavia decide certi procedimenti legali fra la Regina e i suoi sudditi»<sup>119</sup>. La funzione della Chiesa rispetto all'Università Cattolica è di essere «il difensore intrepido e unico» della verità spirituale<sup>120</sup>; essa «non teme alcuna conoscenza, ma le purifica tutte; non reprime alcun elemento della nostra natura, ma coltiva l'intero»<sup>121</sup>. Non esiste perciò una scienza cattolica; nella ricerca valgono i principi delle singole scienze e la libertà del ricercatore: «Per quanto riguarda la matematica, la chimica, l'astronomia e materie simili, basandosi sulla religione, un uomo non le tratterà meglio di un altro, e anche le opere di un miscredente o di un idolatra, finché si mantiene all'interno degli stretti confini di tali studi, si potrebbero certamente ammettere nelle aule dei cattolici [...]. Non c'è alcun

<sup>117</sup> *Idea*, I, ix, 425-427.

<sup>118</sup> NEWMAN, *Discorso V – 1852*, cit., 1475 (corsivo mio). L'enfasi di Newman sulla funzione della Chiesa va letta nel contesto del principio generale dell'Università: essa perciò non comporta «alcuna sinistra opposizione fra l'ideale culturale liberale e la religione; piuttosto è un rimando nettamente esplicito al fatto che l'università debba insegnare tutta la conoscenza che dichiara di insegnare – in conformità con la sua idea di ciò che costituisce la conoscenza – inequivocabilmente e senza compromessi» (KER, *Editor's Introduction*, cit., lv).

<sup>119</sup> *Idea*, II, viii, 859.

<sup>120</sup> Cfr. *Idea*, II, x, 959.

<sup>121</sup> *Idea*, I, ix, 463.

bisogno urgente, nessuna necessità imperativa, di acquisire un Euclide cattolico o un Newton cattolico»<sup>122</sup>. Analogamente non esiste una letteratura cattolica, poiché essa è lo studio della natura umana, ivi compreso il peccato.

#### 4.2. L'Università Cattolica in Irlanda

Questa idea di Università Cattolica che Newman deriva dall'analisi della storia delle istituzioni educative in Europa e dalla condizione culturale del proprio tempo, si misura con non poche difficoltà in Irlanda, in cui egli è chiamato a fondare e a presiedere una Università Cattolica. Ne richiamiamo alcune, senza entrare nei dettagli storici.

In primo luogo, vanno registrate le tensioni di fondo che si vivevano anche in Inghilterra in relazione alla fondazione delle nuove università secolari contrapposte a quelle tradizionali di natura confessionale. In secondo luogo, va richiamato lo scontro fra la maggioranza cattolica della popolazione irlandese e la minoranza anglicana, sullo sfondo del quale si erano costituiti i cosiddetti *godless colleges*, ufficialmente neutrali sul piano religioso e quindi aperti a studenti provenienti da ogni confessione. Per contro era stata ribadita la natura confessionale dell'unica istituzione universitaria fino ad allora esistente in Irlanda, l'*Holy and Undivided Trinity College* di Dublino, riconosciuto già dalla regina Elisabetta I come *Mater Universitatis* (1592) e compreso all'interno della *University of Dublin*, fondata nel 1312 come *Studium Generale* associato alla Cattedrale di St. Patrick di Dublino. Nonostante una legislazione a volte contraria, molti cattolici vi avevano aderito, finché nel 1793 il *Catholic Relief Act* ne aveva reso legittimi la frequenza e l'insegnamento, almeno in linea di principio. Restava tuttavia il problema di liberalizzare l'accesso dei cattolici alle istituzioni universitarie senza pregiudizio per la loro appartenenza religiosa. Si presentarono tre possibili soluzioni: la fondazione di un'Università Cattolica a Dublino; l'apertura del *Trinity College* ai cattolici in termini paritari; oppure la creazione di istituzioni accademiche deputate, all'interno dell'Università di Dublino, ad educare gli esponenti di religioni diverse da quella anglicana. In un contesto reso ancor più delicato dal crescendo delle tensioni relative alla questione nazionale irlandese, il primo ministro inglese Robert Peel propose in Irlanda di applicare rigorosamente il principio che prevedeva la natura secolare dell'educazione universitaria e il controllo del governo sull'intero sistema. A ciò va aggiunto il principio della cosiddetta *mixed education*, ossia di un'educazione primaria non confessionale, sotto il parziale

---

<sup>122</sup> *Idea*, II, iii, 573.

controllo dello Stato, introdotto nel 1831 ed estendibile al sistema dell'educazione universitaria.

Lo schieramento degli stessi vescovi irlandesi si presentò diviso di fronte a questo quadro, drammaticamente aggravato dalla terribile crisi iniziata nel 1845, che ridusse alla fame tutto il popolo irlandese. Non a molto valse l'auspicio di *Propaganda Fide* (1847) che fosse istituita in Irlanda una Università Cattolica sul modello di quella belga di Louvain. Solo alla fine del 1849 l'elezione del nuovo Arcivescovo di Armagh, Paul Cullen, determinato oppositore dei *godless colleges*, preparò la svolta che avrebbe portato alla fondazione dell'Università Cattolica in Irlanda. E fin dal presentarsi di questa prospettiva egli indicò in Newman il «capo dell'impresa», sia per la sua fama sia per la sua cultura sia per la stima che, per quanto inglese, riscuoteva in Irlanda.

Nel frattempo Newman era stato coinvolto nel caso Achilli, un frate domenicano apostata presentatosi ai protestanti inglesi come vittima di un'ingiusta persecuzione da parte del Tribunale dell'Inquisizione. All'attacco di Newman, che ne denunciava la falsità e lo spirito propagandistico anti-romano (Achilli era stato regolarmente processato dal tribunale ecclesiastico per reati commessi contro giovani donne), il frate rispose con una denuncia per calunnia. Il processo di primo grado, svoltosi nel 1852, palesemente viziato dal pregiudizio anti-cattolico, si chiuse con la condanna di Newman; ma la sentenza definitiva, pur ribadendo la condanna, riconosceva che la Chiesa Cattolica era la vittima designata della propaganda protestante.

In questo contesto, all'inizio di ottobre del 1851 Newman compie la sua prima visita in Irlanda, mentre il 12 novembre il Comitato dell'Università lo nomina «Presidente dell'Università Cattolica d'Irlanda»; ma l'Università sarebbe partita solo di lì a tre anni. Ciò nonostante, il carattere religioso dell'impresa, la benedizione del Pontefice Pio IX e l'idea di esportare Oxford in Irlanda avevano pienamente coinvolto Newman nel progetto. Il 20 marzo 1854 un Breve di Pio IX riconosceva Newman *veluti Rector*, sollecitando i vescovi a riunirsi in un Sinodo, che fu effettivamente convocato il 18 maggio per approvare gli Statuti della nuova Università e riconoscere formalmente Newman come Rettore, il quale fu ufficialmente insediato da Cullen il 4 giugno<sup>123</sup>.

Due sono le realtà storiche che guidano Newman nell'impresa: Louvain e Oxford. Louvain, infatti, rappresenta il riequilibrio degli abusi perpetrati dal sistema dei *Colleges* di Oxford, che, cresciuti a dismisura nel potere politico e nazionale, avevano

<sup>123</sup> La fine dell'Università Cattolica d'Irlanda fu sancita nel 1882.

finito con il sottrarsi alla giurisdizione dell'Università, degenerando anche nella qualità della vita intellettuale e morale. A differenza di quanto era accaduto a Oxford, a Dublino sarebbe dovuto sembrare «che l'Università con sede e vita nei *Colleges* sarebbe un'istituzione perfetta, in quanto avrebbe eccellenze di genere opposto»<sup>124</sup>.

Ma perché la fusione dei pregi di Louvain e di Oxford si sarebbe dovuta realizzare proprio in Irlanda? C'erano certamente delle ragioni contingenti (le questioni della *mixed education* e dei *godless colleges*); ma soprattutto motivazioni di più ampio respiro, in primo luogo il fatto che l'Irlanda presentava una solida tradizione intellettuale e religiosa e le migliori speranze di un futuro luminoso, proiettata, come sembrava, ad essere uno dei fondamentali crocevia del traffico internazionale, il che avrebbe consentito di rispondere al carattere «mondiale» dell'impresa di fondare un'Università Cattolica per tutto il mondo cattolico di lingua inglese, «dovunque si parli la lingua inglese»<sup>125</sup>. Non si tratta dunque di dar vita ad una Università Cattolica d'Irlanda, ma *in* Irlanda<sup>126</sup>, proprio perché la posizione geografica dell'isola, la sua storia e il suo futuro, unitamente alla diffusione della lingua inglese in tutto il mondo, costituiscono le condizioni ideali per l'educazione *cattolica* dei Cattolici che sarebbero potuti convenire a Dublino da tutte le parti della terra: non quindi un'istituzione specificamente irlandese, con docenti e studenti esclusivamente irlandesi, ma aperta a docenti e studenti inglesi, e non solo; il che avrebbe dovuto prevenire ogni possibile fraintendimento relativo alle sue eventuali implicazioni nazionalistiche<sup>127</sup>. Newman guarda all'Irlanda come all'antica depositaria del cristianesimo e, insieme, alla giovane promessa di un futuro ricco di speranza.

È significativo che, nell'apprestarsi a questa missione, egli si appelli al principio commerciale della domanda e dell'offerta *a contrario*, nel senso che l'Università «deve fornire un'offerta per creare una domanda»<sup>128</sup>: in tutti i tempi questa è stata la legge che ne ha regolato l'esistenza. *Prima*, «i docenti hanno issato le tende, e aperto le loro scuole»; *poi*, «gli studenti e i discepoli si sono affollati intorno a loro», accomunati dal desiderio di sapere, reviscente, indistruttibile, «adeguato ai requisiti di un principio vitale, in mezzo a nemici interni ed esterni, a calamità, fame, indigenza, guerra, discordia e tirannia, mali fisici e sociali, che sarebbero stati fatali ad ogni

<sup>124</sup> *Rise and Progress of Universities*, XIX, 1385-1387.

<sup>125</sup> *Ibid.*, XII, 1239; cfr. *ibid.*, VI, 1099, e *My Campaign in Ireland*, cit., 93.

<sup>126</sup> Cfr. McGRATH, *Newman's University*, cit., 104, 109.

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*, 150-152, e *Rise and Progress of Universities*, VI, 1093-1095.

<sup>128</sup> *Ibid.*, V, 1079; cfr. anche XIV, 1269-1271, e McGRATH, *Newman's University*, cit., 82-83.

altro principio che non fosse davvero naturale e naturalmente sviluppato»<sup>129</sup>. Questo principio, «costitutivo e ispiratore», è in definitiva l'«attrazione morale di una classe di persone rispetto ad un'altra; che è precedente per sua natura, anzi di solito per la sua storia, ad ogni altro legame di qualunque genere; cosicché, dove questo manchi, l'Università è viva solo di nome, e ha perduto la sua vera essenza, qualunque siano i suoi vantaggi, di posizione o di affluenza, con cui il potere civile o benefattori privati escogitano di circuirlo»<sup>130</sup>.

Vi riconosciamo l'altro grande principio dell'Università, che aveva accompagnato tutta l'esperienza accademica di Newman e sul quale ci siamo già soffermati: l'Influenza Personale, in rapporto polare con la Legge o Sistema.

L'impresa di Newman in Irlanda, dunque, non è che l'attestazione del fatto che l'idea, pur percorrendo vie spesso tortuose e insondabili, ispira la realtà, e che la verità si incarna nella storia. Cosicché quest'ultima si svolge perché alimentata dall'idea che in essa si sviluppa mantenendosi fedele ai propri inizi, invariabile e invariata, pur mutando nel corso del tempo, adattandosi e sperimentandosi sempre in nuove condizioni.

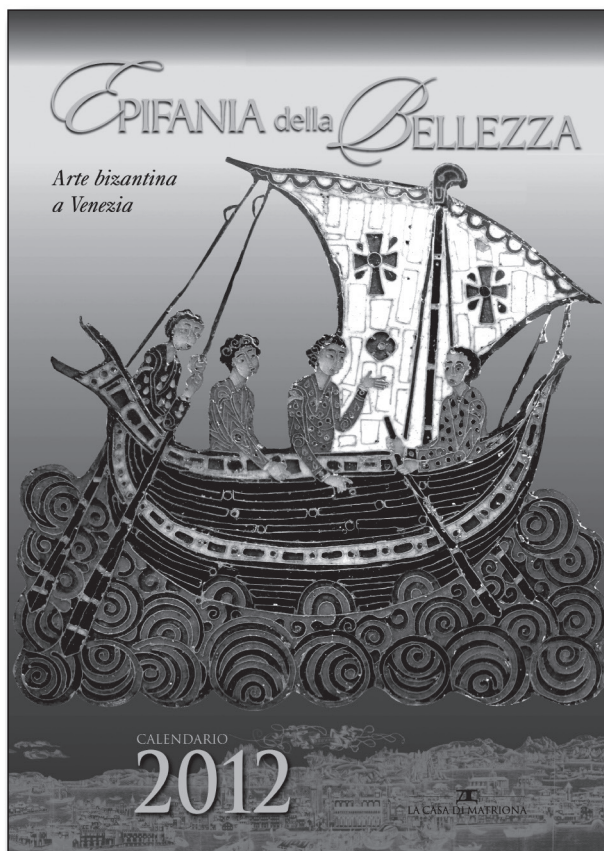
---

<sup>129</sup> *Ibid.*, 1065-1067.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 1061.

Libro-Calendario 2012

NOVITÀ



# EPIFANIA DELLA BELLEZZA

*Arte bizantina a Venezia*

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: rcediz@tin.it • [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

# Der prophetische Dienst in der Kirche nach John Henry Newman

Manfred Hauke

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Newman als Wegbereiter des Zweiten Vatikanums

Den prophetischen Dienst des ganzen Gottesvolkes hervorzuheben, bildet ein wichtiges Anliegen des Zweiten Vatikanums. Der Heilige Geist weckt in den Christen den Glaubenssinn und beschenkt jeden Einzelnen mit besonderen Gaben, den Charismen<sup>1</sup>. Für die Laien wird die Teilhabe am Prophetenamt Christi besonders ausgefaltet: nicht nur die Amtsträger, sondern jeder Christ ist dazu bestellt, in Wort und Tat die Botschaft Christi zu verkünden. Alle Glieder der Kirche sollen in je eigener Weise zur Evangelisierung der Welt beitragen<sup>2</sup>. Angesichts des gegenwärtigen Glaubensschwundes und zunehmender Spannungen in der Kirche erscheint dieses Anliegen des Konzils nach wie vor höchst aktuell.

Zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanums zählt in mannigfacher Hinsicht John Henry Newman, der vor einem Jahr von Papst Benedikt XVI. seliggesprochen wurde. In seinem Werk über das Glaubenszeugnis der Laien schrieb Jean Guitton während des Konzils, Newman habe schon vor hundert Jahren «wie ein Prophet» verkündet, «was sich jetzt vor unseren Augen vollzieht»<sup>3</sup>. Der englische Newman-Forscher Charles Dessain meinte 1968 in einem Concilium-Artikel: «Heute, im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum, ist es geradezu ein Gemeinplatz ge-

---

<sup>1</sup> Vgl. *Lumen gentium* 12.

<sup>2</sup> Vgl. *Lumen gentium* 35. Näheres dazu bei B. VAN LEEUWEN, *Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi*, in G. BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils I*, Freiburg i.Br. u.a. 1966, 393-419.

<sup>3</sup> J. GUITTON, *Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre*, Salzburg 1964, 6 (frz. Original: *L'Église et les laïcs*, Paris 1963).

worden, von Newman als Propheten zu sprechen»<sup>4</sup>. Der englische Kardinal und Konvertit hat manche Entwicklungen vorausgeahnt, die erst in unseren Tagen richtig zum Zuge gekommen sind. Schon bald nach dem Ersten Vatikanum sprach er von einem neuen Konzil, das die Definition des päpstlichen Primats im Blick auf die Bedeutung der Bischöfe und der Gesamtkirche einmal vervollständigen und die Dinge wieder ins Gleichgewicht bringen werde<sup>5</sup>. Newman spürte aber auch unheilvolle Geschehnisse voraus. Die Zukunft werde eine Dunkelheit des Unglaubens und eine Verwirrung der Moral mit sich bringen, wie sie die vorausgehende Geschichte noch nicht erlebt habe<sup>6</sup>. Die Newman von vielen zuerkannte prophetische Rolle<sup>7</sup> bezieht sich nicht zuletzt auf das, was wir als den «prophetischen Dienst in der Kirche» bezeichnen können.

## 2. Der systematische Ort des prophetischen Dienstes

Was ist eigentlich ein Prophet? Newman gibt hier keine wissenschaftliche Definition, sondern setzt ein grundlegendes Vorverständnis voraus. «Alle werden darin übereinstimmen», so meint er 1853 in einem Brief, «dass ein Prophet von Gott kommen muss, dass er sagen muss, dass er von Gott kommt, dass er weiss, was er zu sagen hat» und sich Gegnern mit Festigkeit widersetzt<sup>8</sup>. Diese Kennzeichnung entspricht dem biblischen Zeugnis über die Prophetie, dessen Kern besagt: ein Prophet ist jemand, der im Auftrag Gottes spricht<sup>9</sup>.

Von dieser Umschreibung noch nicht eingefangen ist freilich der Unterschied des Propheten zu dem fest etablierten Amt des Priesters und des Königs im Alten Testament oder auch im Neuen Testament zum Dienst des Lehrers sowie zu den Ämtern

<sup>4</sup> C. DESSAIN, *Kardinal Newman als Prophet*, in *Concilium* 4 (1968) 526-536 (526).

<sup>5</sup> Vgl. DESSAIN, cit., mit Berufung auf F.L. CROSS, *John Henry Newman*, London 1933, 173f; jetzt in LD (= Letters and Diaries) 25, 197. 322.

<sup>6</sup> Vgl. die Predigt «The Infidelity of the Future», 1873. Dazu P. CHAVASSE, *Newman and the Laity*, in S.L. JAKI (Hrsg.), *Newman Today*, San Francisco 1989, 49-78 (67).

<sup>7</sup> Siehe auch u.a. W. NIGG, *Prophetische Denker*, Rottweil 1986<sup>3</sup>, 131-219; J. H. WALGRAVE, *Newman/Prophète pour notre temps*, in *Newman-Studien* 9 (1974) 64-75.

<sup>8</sup> LD 15, 349.

<sup>9</sup> Vgl. H. KRÄMER u.a., *prophètes*, in *ThWNT* VI (1959) 781-863; P. VAN IMSCHOOT – H. HAAG – J. KÜRZINGER, *Prophet*, in H. HAAG (Hrsg.), *Bibelllexikon*, Einsiedeln u.a. 1968, 1408-17; H.-P. MÜLLER, *nabi*, in *ThWAT* V (1986) 140-163; F.-L. HOSSFELD – J. ERNST, *Prophet II. Biblisch*, in *LThK*<sup>3</sup> 8 (1999) 628-633.

der Bischöfe bzw. Presbyter. Das Spezifikum des Propheten besteht in diesem Zusammenhang in der unmittelbaren Berufung durch Gott, die nicht in eine vorgegebene Amtsstruktur eingebunden ist. Apostel, Propheten und Lehrer (1 Kor 12,28) sind voneinander zu unterscheiden<sup>10</sup>.

Neben dem Propheten als Mitglied einer bestimmten Gruppe kann auch das ganze Gottesvolk als prophetisch begabt erscheinen. So insbesondere die Verheißung des Joel, die gemäß der Apostelgeschichte in der Pfingstpredigt des Petrus aufgegriffen wird<sup>11</sup>.

Doch diese Differenzierungen werden von Newman nicht näher thematisiert. «Prophetischer Dienst» bzw. «prophetisches Amt» (*prophetical office*) ist bei ihm gleichbedeutend mit der Aufgabe des Lehrens, die von Christus der Kirche übereignet wird. Nichtsdestoweniger finden sich in der Rede vom «Prophetischen» manche Querverbindungen zu dem speziellen Charisma, das etwa am Beispiel der alttestamentlichen Propheten Elija und Elischa veranschaulicht wird<sup>12</sup>. Auch im Zweiten Vatikanum findet sich diese Doppelung: das Prophetenamt der ganzen Kirche und Gnadengaben besonderer Art<sup>13</sup>.

Der prophetische Dienst ist bei Newman eingeordnet in die Drei-Ämter-Lehrer, die zuerst in der calvinischen Theologie entwickelt, aber später allgemein rezipiert wurde und auch auf dem Zweiten Vatikanum eine wichtige Rolle spielt<sup>14</sup>. Nach dieser dreifachen Strukturierung des Heilswerkes ist Christus Priester, König und Prophet<sup>15</sup>. Spezifischer Bezugspunkt des Prophetenamtes ist die Wahrheit, für die Christus Zeugnis ablegt. Besiegelt hat der Erlöser die prophetische Lehre durch seine blutige Hingabe als Priester und sie vollendet als König und Herrscher der Kirche.

<sup>10</sup> Zur Bedeutung des Propheten im Neuen Testament vgl. G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 16-27 (Resümee der Prophetenforschung); DERS., *Propheten/Prophetie IV. Neues Testament und Alte Kirche*, in TRE 27 (1997) 503-511 (503-508).

<sup>11</sup> Joel 3,1f; Apg 2,17f.

<sup>12</sup> «Elias, der Prophet der letzten Tage» (1841); «Elisäus, ein Vorbild Christi und seiner Nachfolger» (1836): J.H. NEWMAN, *Predigten* (= DP, Deutsche Predigtausgabe) IX, Stuttgart 1958, 401-415; 188-204.

<sup>13</sup> Vgl. Lumen gentium 12.

<sup>14</sup> Vgl. L. ULLRICH, *Ämter Jesu Christi*, in W. BEINERT (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1987, 4-8. Zu den Quellen Newmans vgl. H.D. WEIDNER (Hrsg.), *J.H. Newman. The Via Media of the Anglican Church*, Oxford 1990, XLIX-LVIII.

<sup>15</sup> Vgl. J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church I*, 1899 (Erweiterung der 3. Aufl. von 1877); Neudr. Westminster 1978, XI; 292 (= 1837); XL (1877); Predigt «Die drei Ämter Christi», 1838: DP IX 67-78. Dazu G. BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J.H. Newman*, Freiburg i.Br. 1961, 82; J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 185.

Von ihm, dem Propheten schlechthin, hat die Kirche ihre Lehre empfangen<sup>16</sup>. Als «Orakel», als Ort der Botschaft Gottes, trägt sie das Evangelium in die ganze Welt hinein<sup>17</sup>.

Die Rede von der Kirche als «Orakel» scheint zunächst das Problem zu übersehen, dass nicht alle Äußerungen der Kirche und ihrer Amtsträger die gleiche Verbindlichkeit besitzen. Doch dieser Eindruck täuscht. Newman hat sich in schweren Geisteskämpfen zur katholischen Kirche durchgerungen und dabei sehr wohl differenziert zwischen dem Charisma des Bleibens in der Wahrheit und der menschlichen Begrenztheit.

### 3. «Bischöfliche» und «prophetische» Tradition

#### 3.1. Die Entwicklung der Konzeption im Rahmen der «Via Media»

Ein bedeutsames, aber noch unvollkommenes Zeugnis für die Differenzierung von gottgegebenem Anspruch und menschlicher Fehlbarkeit finden wir in einem zentralen Werk Newmans aus seiner anglikanischen Zeit: *The Via Media of the Anglican Church* (= VM), «Der Mittlere Weg der Anglikanischen Kirche». Der Untertitel des ersten, maßgeblichen Bandes lautet dabei: *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, «Vorlesungen über den prophetischen Dienst der Kirche». Newman will hier einen Mittelweg zeigen zwischen dem römischen Katholizismus und dem Protestantismus<sup>18</sup>. Am Protestantismus kritisiert er, dass die ausschließliche Bezugnahme auf die Bibel zum völligen Subjektivismus führe, zur Auslieferung an das je unterschiedliche «Privat Urteil» (*private judgment*). Die Zersplitterung in zahlreiche Sekten sei die logische Folge. Nur eine Instanz, welche die Schrift verbindlich interpretiere, könne aus diesem Dilemma heraushelfen<sup>19</sup>. Diese Instanz ist die Kirche, aber – so der anglikanische Newman – keineswegs die Kirche Roms. Rom habe die Tradition der Väterzeit verlassen, indem es etwa den Laienkelch verboten, den Bilderkult eingeführt, Maria götzendienerisch verehrt und rücksichtslos Verurteilungen ausge-

<sup>16</sup> Vgl. DP IX 67-78.

<sup>17</sup> Vgl. ARTZ (1975) 780 («Orakel»).

<sup>18</sup> Der vollständige Titel von VM I lautet: *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*.

<sup>19</sup> Vgl. VM I 26-28.

sprochen habe<sup>20</sup>. Die römische Kirche halte sich befugt, über alle religiösen Themen ein bindendes Urteil zu fällen. Damit bilde sie das andere Extrem gegenüber dem Protestantismus, der sich ganz an das subjektive Privaterteil ausgeliefert habe<sup>21</sup>.

Die anglikanische Kirche jedoch gehe einen Mittelweg, wobei das Privaterteil ebenso eine Rolle spiele wie das Zeugnis der Tradition, welche die Schrift in bestimmten Fällen verbindlich interpretiert habe, so im Apostolischen Glaubensbekenntnis und auf den ersten Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche<sup>22</sup>. Maßstab Newmans ist das Altertum. Erst später sei die kirchliche Einheit zerbrochen, so dass die Kirche sich wie ein Baum in verschiedene Zweige aufgeteilt habe. Unter diesen Zweigen komme die Anglikanische Kirche dem Ideal des Altertums am nächsten<sup>23</sup>.

Soweit in knappen Zügen das Ideal der «Via Media» beim anglikanischen Newman. In diesen Rahmen des «Mittelweges» ist nun eine Differenzierung einzuordnen, die das Kernstück des ganzen Buches bildet<sup>24</sup>: die Unterscheidung zwischen bischöflicher und prophetischer Tradition<sup>25</sup>. Die bischöfliche oder apostolische Tradition bedeutet die Sammlung von bestimmten (Glaubens-) Artikeln, die «von Hand zu Hand», «von Bischof zu Bischof weitergegeben und empfangen werden». Diese Überlieferung konkretisiert sich im Glaubensbekenntnis, das bei der Taufe vollzogen wird. Ihr Inhalt findet sich sowohl in der Bibel wie auch in den Schriften der Väter. Sie ist von der Art eines geschriebenen Dokumentes. Bezüglich ihres apostolischen Ursprungs besitzt sie die gleiche Evidenz wie die Heilige Schrift<sup>26</sup>. Die episkopale Tradition enthält die fundamentalen Wahrheiten, die für das ewige Heil notwendig sind<sup>27</sup>.

Die prophetische Tradition dagegen bezeugt die weniger bedeutsamen Wahrheiten, die nicht heilsnotwendig sind und deren Leugnung nicht von der Gemeinschaft der Kirche ausschließt<sup>28</sup>. Mit Bezug auf Eph 2,20, wonach die Kirche auf das Fun-

<sup>20</sup> VM I 265.

<sup>21</sup> VM I 128.

<sup>22</sup> VM 292; vgl. ARTZ (1975) 609.

<sup>23</sup> VM I 201-203; vgl. 7.

<sup>24</sup> Vgl. I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1988, 143 («the most significant part of the book»).

<sup>25</sup> VM I, besonders 249-256; vgl. BIEMER, *Überlieferung* 79-84.

<sup>26</sup> VM I 249.

<sup>27</sup> VM I 254.

<sup>28</sup> VM I 254. Vgl. den zweiten Brief an Abbé Jager, 1835: L. ALLEN, *John Henry Newman and the Abbé Jager. A Controversy on Scripture and Tradition (1834-1836). Edited from the original manuscripts and the French version*, London u.a. 1975, 95.

dament der Apostel und Propheten gebaut ist, führt Newman aus: «Der allmächtige Gott hat in seiner Kirche zuerst Apostel, oder Bischöfe, eingesetzt, und in zweiter Linie Propheten. Apostel lenken und predigen, Propheten erklären. Propheten oder Lehrer sind die Ausleger der Offenbarung ...». Ihre Lehre «durchdringt die Kirche wie eine Atmosphäre» und kommt in mannigfaltiger Weise zum Ausdruck: «in Liturgien, Kontroversliteratur, ... Predigten, volkstümlichen Urteilen und lokalen Gebräuchen». Sie reicht weiter als die bischöfliche Tradition, ist von dieser aber nur gedanklich trennbar. Sie ist, wie es Newman mit Paulus formuliert, der «Sinn des Geistes» (Röm 8,6), «der Gedanke oder das Prinzip, das in der Kirche atmet, ihre gewohnte und unbewußte Art und Weise, die Dinge zu sehen»<sup>29</sup>. Wenn die bischöfliche Tradition gleichsam das Knochengerüst der Kirche darstellt, dann bildet die prophetische Überlieferung gewissermaßen das Fleisch<sup>30</sup>. Wegen ihrer Breite und mangelnden Abgeklärtheit<sup>31</sup> ist sie in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt, in die Verderbnis abzugleiten<sup>32</sup>.

### 3.2. Kritik und Überwindung der Unterscheidung

Die Unterscheidung zwischen apostolischer oder episkopaler und prophetischer Tradition macht Newman bereit, die inhaltliche Entwicklung des katholischen Glaubens positiv zu sehen und nicht gleich als Abfall vom apostolischen Ursprung zu verketzern. Die Differenzierung zwischen dem apostolischen und dem prophetischen Element in der Kirche läßt sich auch für die heutige Theologie fruchtbar machen. Andeutungen dazu finden sich etwa bei Karl Rahner, der (im Anschluß an Thomas von Aquin) das Charisma der Prophetie als «Imperativ» deutet, als gottgegebenen Hinweis, in einer bestimmten geschichtlichen Situation zu handeln, als «Imperativ», der den «Indikativ» des überlieferten Glaubens bereits voraussetzt<sup>33</sup>. Der Prophet zeigt neue Wege, ruft zur Umkehr und konkretisiert die Heilsbotschaft für die Ge-

<sup>29</sup> VM I 250f.

<sup>30</sup> Zweiter Brief Newmans an Abbé Jager, 1835: ALLEN, cit., 95.

<sup>31</sup> *vastness and indefiniteness*.

<sup>32</sup> VM I 250. Übersetzung z.T. im Anschluß an BIEMER, *Überlieferung* 79-84.

<sup>33</sup> K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen* (QD 4), Freiburg i.Br. 1958; ergänzter Nachdruck 1989, 27; vgl. DERS., *Prophetismus*, in Herders Theologisches Taschenlexikon 6 (1973) 82-86 (86). Schon Thomas von Aquin schreibt: «Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem» (*STh* II-II q. 174 a. 6 ad 3).

genwart. In diesem Sinne wird man sagen dürfen: «Die Kirche ist notwendigerweise ebenso prophetisch, wie sie apostolisch ist»<sup>34</sup>.

So, wie die Unterscheidung zwischen apostolisch-episkopaler und prophetischer Tradition beim anglikanischen Newman dargelegt wird, führt sie jedoch in die Irre. Wenn Prophetie nur die schon vorgegebene Lehre *erklärt*, sollte man dann überhaupt von Tradition sprechen? Ist das Prophetische hier nicht mehr dem dynamischen Aspekt der Kirche zugeordnet, auch dann, wenn es die Überlieferung lebendig hält?

Der schwerwiegendste Fehler bei der Unterscheidung der beiden Momente bildet jedoch die Beschränkung verbindlicher Äußerungen auf das Altertum. Die Entscheidungen späterer Konzilien gelten für den Glauben nicht mehr als verpflichtend. Die Prophetie gerät hier in die Nähe des von Newman attackierten *private judgments*, des Privaturteils. Damit bildet sie so ziemlich das Gegenteil zu einem Sprechen im Auftrag Gottes.

Und wer soll die Unterscheidung fällen, welche Glaubensartikel «wesentlich» sind?<sup>35</sup> Die anglikanische Kirche jedenfalls nicht, denn ihre 39 Artikel von 1563 gehören nach Newman nur zur fehlbaren prophetischen Tradition.

Der katholische Newman läßt den Unterschied zwischen bischöflicher und prophetischer Tradition hinter sich, einen Unterschied, der entwickelt worden war, um dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche auszuweichen. In einem Grundsatzartikel über die Rolle des Laien in der Kirche spricht er nur mehr von der *einen* apostolischen Tradition, «die der Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern... anvertraut ist» und «auf verschiedene Weise hervortritt: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten» usw.<sup>36</sup>. Kein Kanal der apostolischen Tradition sei geringzuschätzen, auch wenn dem kirchlichen Lehramt allein (in Papst und Bischöfen) die Vollmacht zukomme, die Überlieferung verbindlich zu beurteilen und zu verkünden<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> D. GROTHUES, *Kehren die Propheten wieder? Erfahrungen mit Gottes Geist in Geschichte und Gegenwart* (Herder-TB 1568), Freiburg i.Br. 1988, 35.

<sup>35</sup> So die Frage von Newman selbst nach seiner Konversion: J. H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenswerke* (WW = Ausgewählte Werke VIII), Mainz 1969, 73.

<sup>36</sup> J. H. NEWMAN, *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre*, in DERS., *Polemische Schriften* (WW IV) (= P), Mainz 1959, 264.

<sup>37</sup> P 263.

## 4. Beispiele für den prophetischen Dienst

Die Bedeutung des prophetischen Dienstes in der Kirche sei nun an zwei Punkten veranschaulicht: die Aufgabe der Theologie und das Glaubenszeugnis der Laien.

### 4.1. Die Aufgabe der Theologie

In der katholischen Neuausgabe der «Via Media» überträgt Newman systematisch die christologische Drei-Ämter-Lehre auf die Ekklesiologie. In der Kirche finden sich drei Bereiche: die Leitung, die Frömmigkeit, die dem Priesteramt zugeordnet wird, und schließlich die Darlegung der Glaubenswahrheit, das Lehr- oder Prophetenamt<sup>38</sup>. Für die Vermittlung der Wahrheit kommt der Theologie eine ganz besondere Rolle zu. Sie bildet das Regulierungsprinzip des ganzen kirchlichen Systems. Die Wahrheiten des Glaubens, so Newman, «ergreift, prüft, erläutert, protokolliert und verteidigt die Vernunft... sie bringt das Implizite ans Licht, vergleicht, mißt und vereint alles Einzelne miteinander in ein theologisches System»<sup>39</sup>. Die Theologie als Offenbarungswissenschaft sei Inhalt, Formalursache und Ausdruck des prophetischen Dienstes, ohne den weder das priesterliche Amt noch das der Leitung bestehen könnten<sup>40</sup>. Die Theologen haben die Aufgabe, sowohl die Leitungsgewalt der Kirche wie die volkstümliche Frömmigkeit in den ihnen zukommenden Grenzen zu halten. Durch die Reihen der Theologie hindurchzuschlüpfen, sei selbst für Päpste ein erfolgloser Versuch gewesen.

Alle drei Bereiche – Leitung, Frömmigkeit, Theologie – müssen aufeinander Rücksicht nehmen und dürfen sich nicht verselbständigen<sup>41</sup>. Jeder Aspekt habe, für sich genommen, seine Schwächen. Wie die Frömmigkeit zu Aberglaube und Schwärmerie neige, so die Macht zu Ehrgeiz und Tyrannei. Die Versuchung der Theologie sei der Rationalismus, der die Fähigkeit des Intellekts überschätze<sup>42</sup>. Der Theologe dürfe kein Ärgernis geben, indem er sich gegenüber den einfachen Gläubigen rücksichtslos verhalte<sup>43</sup>. Die sehr hohe Einschätzung der Theologie wird kombiniert

---

<sup>38</sup> VM I XL-XLIII.

<sup>39</sup> J. H. NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (WW VIII) (= E), Mainz 1969, 291.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Weidner, cit., LXI-LXIII.

<sup>41</sup> VM I XLVIII.

<sup>42</sup> VM I LXI.

<sup>43</sup> VM I LV-LXI.

mit selbstkritischer Demut: Wer als Orakel der Hörsäle gelte, der sei noch lange kein Prophet Gottes<sup>44</sup>. «Bedenken Sie», so schreibt Newman aus eigener Erfahrung, «Theologisches zu schreiben, ist wie Seiltanzen, einige hundert Fuß über dem Boden. Es ist schwer, sich vor dem Fall zu bewahren, und der Fall ist groß... Die Fragen sind so subtil, die Unterscheidungen so fein, und der kritischen und mißtrauischen Augen so viele»<sup>45</sup>. Selbst «im günstigsten Fall» ist die Theologie, die sich mit den letzten und größten Fragen befaßt, «sehr unvollkommen»<sup>46</sup>. Aber ihr Dienst ist notwendig: Glaube und Frömmigkeit können «nicht existieren ohne Theologie»<sup>47</sup>.

#### 4.2. Das Glaubenszeugnis der Laien

Das zweite Beispiel für die Bedeutung des prophetischen Dienstes ist das Glaubenszeugnis der Laien. Im Jahre 1859 veröffentlichte Newman einen Aufsatz, der ungeheures Aufsehen erregte: *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, «Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre»<sup>48</sup>. In der englischen Kirche gab es damals einen heftigen Streit zwischen der Zeitschrift «Rambler», dem Organ eines kritischen Kreises gebildeter Laien, und den Bischöfen, die sich nicht in ihre Kompetenzen hineinreden lassen wollten. Newman, der das Vertrauen beider Seiten genoß, wurde Chefredakteur des Rambler mit der Zielsetzung, «Treue zur Kirche mit Differenziertheit und Redlichkeit in der Behandlung ihrer Gegner zu verbinden, Freiheit des Gedankens mit unbedingtem Glauben zu vereinbaren ...»<sup>49</sup>. Sein Anliegen war es, dass die Bischöfe aufmerksam die Erfahrung und Meinung der katholischen Laien beachten, ohne dass er dabei die bischöfliche Entscheidungsgewalt in Frage stellte.

Seine Kenntnis der Väterzeit, die seinen Weg zur katholischen Kirche bereitet hatte, kam ihm nun zugute für eine grundsätzliche Stellungnahme. Er zeigt, dass in

<sup>44</sup> Predigt «Glaube und Privaterteil», 1849: J. H. NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (WW VI) (= G), Mainz 1964, 330.

<sup>45</sup> J. H. NEWMAN, *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens* (WW II/III) (= B), Mainz 1956, 430.

<sup>46</sup> G 198.

<sup>47</sup> J. H. NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (WW VII) (= Z), Mainz 1961, 85; vgl. ARTZ (1975) 1039-44 («Theologie»).

<sup>48</sup> J. H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine. Edited with an introduction by John Coulson. Foreword by Derek Worlock, Archbishop of Liverpool*, Glasgow 1986; dt. P 255-292.

<sup>49</sup> LD 19, 88; deutsch bei G. BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben und Werk Kardinal Newmans* (Newman-Studien 17), Frankfurt a.M. 2009<sup>3</sup>, 298.

den Wirren des Arianismus die Glaubenswahrheit «weit mehr durch die Gläubigen als durch den Episkopat verkündet und aufrechterhalten wurde». «Ich behaupte», so Newman, «dass in dieser Zeit der ungeheuersten Verwirrung das erhabene Dogma von der Göttlichkeit unseres Heilandes weit mehr von der “Ecclesia docta” als von der “Ecclesia docens” verkündet, bekräftigt, behauptet und (menschlich gesprochen) bewahrt wurde; dass die Gesamtheit des Episkopates als Körperschaft ihrem Amte untreu war, während der Laienstand als Ganzes seiner Taufgnade treu blieb ... Ich sehe also in der Geschichte des Arianismus ein Musterbeispiel für einen Zustand der Kirche, in dem wir, um die Überlieferung der Apostel kennenzulernen, auf die Gläubigen zurückgreifen müssen»<sup>50</sup>.

Newman geht soweit zu sagen, die Funktionen des kirchlichen Lehramtes seien an die sechzig Jahre lang ausgefallen<sup>51</sup>. Und er zitiert den hl. Hilarius: «Die Ohren des Volkes sind heiliger als die Herzen der Bischöfe»<sup>52</sup>.

Man mag darüber streiten, ob Newmans Deutung des 4. Jahrhunderts nicht allzu einseitig ist. Yves Congar meint im Anschluß an Jules Lebreton, dass für damals der Schnitt nicht zwischen den Gläubigen und der Hierarchie zu machen sei, «sondern zwischen dem Glauben des Volkes und den gewagten Spekulationen der Theologen»<sup>53</sup>. Aber diese Häresie von Intellektuellen sei von vielen Bischöfen wohlwollend aufgenommen worden, vom staatlichen Druck noch machtvoll unterstützt. Insofern betone Newman einen wichtigen Gesichtspunkt<sup>54</sup>.

Newmans Artikel<sup>55</sup> wurde mißverstanden, als ziehe er die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in Zweifel, und er wurde in Rom denunziert. Tatsächlich hatte er nicht die Existenz des Lehramtes gelehnet, sondern nur den zeitweiligen Ausfall

---

<sup>50</sup> P 271f.

<sup>51</sup> P 272f.

<sup>52</sup> HILARIUS, *Contra Arianos* 6: «Sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum» (PL 10, 613 B); P 278.

<sup>53</sup> Y. CONGAR, *Der Laie*, Stuttgart 1956<sup>2</sup>, 465, Anm. 66; vgl. J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, in RHE 19 (1923) 481-506 ; 20 (1924) 5-37. Siehe auch K. BAUS – E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen I* (Handbuch der Kirchengeschichte II/1), Freiburg i.Br. 1985 (= 1973), 30-51; 61-80; C. PIETRI – C. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins ...*, in C. & L. PIETRI (Hrsg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* (Die Geschichte des Christentums. Altertum 2), Freiburg i.Br. 2005, 271-344 (317-344); C. PIETRI, *Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)*, in C. & L. PIETRI (2005) 417-461.

<sup>54</sup> Congar, cit., 464f.

<sup>55</sup> Dazu u.a. R. J. PENASKOVIC, *Open to the Spirit: The Notion of Laity in the Writings of J.H. Newman*, Diss. masch. München 1972, 170-208; ARTZ (1975) 778f; J. WALGRAVE, *Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre»*, in Concilium (D) 21 (1985) 249-254; KER (1988) 463-489; BIEMER (2009) 297-309.

von dessen Funktionen behauptet. 8 Jahre lang dauerte es, bis die Mißverständnisse und der Häresieverdacht in Rom aus dem Weg geräumt werden konnten. Eine endgültige Rehabilitation geschah erst, als 1879 Papst Leo XIII. Newman zum Kardinal ernannte.

Verantwortlich für die «Wolke des Verdachts» war nicht zuletzt ein schiefes Bild von der Aufgabe des Laien bei manchen Inhabern des kirchlichen Amtes. Ein englischer Monsignore schrieb 1867 an Kardinal Manning: «Welches ist das Gebiet der Laien? Zu jagen, zu schießen, sich zu unterhalten. Diese Dinge verstehen sie; aber sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen, haben sie gar kein Recht»<sup>56</sup>.

Newman war hier entschieden anderer Meinung. Jeder Christ kann auf dem Fundament von Taufe und Firmung die Glaubenskraft erlangen, die ihm einen inneren Instinkt schenkt für Wahrheit und Irrtum. Das eigentliche Lehramt, so Newman, kommt dabei den Amtsträgern zu, aber selbst bei dessen Ausübung ist der Glaubenssinn der Laien wichtig wie ein Barometer, das man nicht übersehen sollte<sup>57</sup>.

Die Beispiele, die Newman in seinem Werk nennt, zeigen freilich auch die Möglichkeit des Versagens. Die Laien in Irland haben im 16. Jahrhundert, als die Hierarchie durch staatlichen Zwang ausfiel, die Kirche gerettet. In England jedoch habe zur gleichen Zeit die Feigheit der Laien den kirchlichen Zusammenbruch bewirkt. Die Laien seien das Kriterium dafür, ob die Kirche gesund sei, das Maß, an dem sich ihre Kraft zeige<sup>58</sup>.

Jan Walgrave stellt die kritische Frage, ob Newmans Betonung des Zeugnisses der Laien auch heute noch gelte. Ist nicht, so wendet er ein, ein Großteil der Katholiken ihrem herkömmlichen Glauben innerlich entfremdet? Kann deren Meinung maßgebende Bedeutung haben? Ist der «Rambler»-Aufsatz von 1859 nicht zu optimistisch?<sup>59</sup>

Diese Einrede des bekannten Newman-Forschers würde eine ausführliche Antwort verlangen. Betont sei hier nur, dass sich Newman gegenüber zeitgeschichtlichen Strömungen sehr kritisch zeigt. Als größte Gefahr seiner Zeit betrachtet er den weltanschaulichen Liberalismus, der die geoffenbarte Wahrheit auf die Ebene rein menschlicher Meinungen herabziehe<sup>60</sup>. Diesem Liberalismus sei fast die gesamte

<sup>56</sup> B 459 (George Talbot).

<sup>57</sup> P 255f.

<sup>58</sup> «The measure of catholicism»: Lectures on the Present Position of Catholics in England, 1851, 373, zitiert nach PENASKOVIC, cit., 148.

<sup>59</sup> WALGRAVE (1985) 253f.

<sup>60</sup> Vgl. J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (WW I), Mainz 1951, 70f; 238f; 325-322; B 697f.

gebildete anglikanische Laienwelt verfallen<sup>61</sup>, deren prophetischer Dienst dadurch ausfällt. Gültig ist das Glaubenszeugnis, das sich die überlieferte Lehre der Kirche zu eigen macht und mit Leben erfüllt.

Die Botschaft Gottes bezeugen – dieser prophetische Auftrag ist höchst anspruchsvoll, aber zugleich von größter Bedeutung. Dass jeder Christ dazu gerufen ist, hat Newman eindrucksvoll gezeigt. Gerne nennt man ihn einen «Kirchenlehrer der Moderne»<sup>62</sup>. Das Zweite Vatikanum hat die Ernte seines Denkens eingebracht und zugleich den Impuls gegeben, auch der gegenwärtigen Zeit das Licht des Evangeliums weiterzuschicken. Der selige John Henry Newman kann uns dazu Mut machen.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>62</sup> Vgl. etwa C. ARNOLD u.a. (Hrsg.), *John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne*, Freiburg i.Br. 2009.

# Kniende Theologie – sitzende Theologie.

## Zu einem von Hans Urs von Balthasar geprägten Topos

**Manfred Lochbrunner**

*Prof. Dr. Dr. habil., Seminar "Redemptoris Mater" (Berlin)*

Es ist eine Eigentümlichkeit sogenannter «geflügelter Worte», dass sie den Bezug zu ihrem Urheber verlieren. Indem solche Worte gleichsam Flügel bekommen, lösen sie sich von ihrem Autor und machen sich selbständig. So dürfte es auch dem unter Theologen geläufigen Topos von der «knienden und sitzenden Theologie» ergehen.

Es macht deshalb Sinn, wenn wir uns zunächst auf den Weg einer historischen Spurensuche begeben. Im zweiten Teil betrachten wir dann das Wort in seinem ursprünglichen Kontext und im dritten Teil setzen wir uns mit seiner inhaltlichen Botschaft auseinander.

### 1. Spurensuche

Eine erste Spur führt zum Aufsatzband *Verbum Caro* von Hans Urs von Balthasar (1905-1988), der im Herbst 1960 erschienen ist<sup>1</sup>. Dort stößt man in dem Aufsatz «Theologie und Heiligkeit» auf die markante Feststellung: «Irgendeinmal geschah die Wendung von der knienden zur sitzenden Theologie»<sup>2</sup>. In diesem Satz sind die beiden Bildworte enthalten.

---

<sup>1</sup> Der Frage, ob sich bereits vor Balthasar der Topos oder eine ähnliche Redewendung bei einem anderen Autor nachweisen lässt, bin ich nicht nachgegangen.

<sup>2</sup> HUVB, *Theologie und Heiligkeit*, in DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195-225; Zitat S. 224.

### 1.1. Drei verschiedene frühere Fassungen des Aufsatzes *Theologie und Heiligkeit*

Doch müssen wir die Spur weiter zurückverfolgen, denn bei den bibliographischen Nachweisen am Ende des Bandes wird vermerkt, dass es sich um die veränderte und erweiterte Fassung eines wesentlich früheren Aufsatzes aus dem zweiten Halbjahr 1948 der Wiener «Monatsschrift für Religion und Kultur. Wort und Wahrheit»<sup>3</sup> handelt, die von Otto Mauer (1907-1979) und Otto Schulmeister (1916-2001) herausgegeben worden ist. Dort hat der Aufsatz noch einen Untertitel, nämlich *Zur Revision der Scholastik*, wobei aus heutiger theologiegeschichtlicher Distanz präzisiert werden müsste: der Neuscholastik.

Ein Blick in die Balthasar-Bibliographie<sup>4</sup> klärt darüber auf, dass der Aufsatz im folgenden Jahr im April 1949 in den «Frankfurter Heften. Zeitschrift für Kultur und Politik» in einer gekürzten Fassung erschienen ist<sup>5</sup>. Die Kürzungen im Vergleich mit der Erstfassung in «Wort und Wahrheit» sind relativ umfangreich. Sie lassen die Absicht erkennen, den Text zu verschlanken und ihn für eine breitere und theologisch weniger vorgebildete Leserschaft attraktiv zu machen. Es handelt sich also um eine popularisierende Variante der Urfassung.

Die Bibliographie notiert aber auch noch eine französische Übersetzung *Théologie et sainteté*, erschienen im 12. Heft der von französischen Laien herausgegebenen Zeitschrift «Dieu vivant»<sup>6</sup>. Das Heft ist im vierten Quartal 1948 herausgekommen, d. h. etwa zur gleichen Zeit wie die Urfassung in «Wort und Wahrheit». Die französische Übersetzung ist im Vergleich dazu empfindlich gekürzt und hat auch den Untertitel *Zur Revision der Scholastik* verloren. Die inzwischen veröffentlichte Korrespondenz zwischen Jean Daniélou (1905-1974) und Henri de Lubac (1896-1991) macht es möglich, die Genese und Veröffentlichung dieser französischen Übersetzung in groben Zügen zu rekonstruieren<sup>7</sup>. Dabei kommt eine spannende Geschichte zum Vorschein.

<sup>3</sup> HUvB, *Theologie und Heiligkeit. Zur Revision der Scholastik*, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 881-897.

<sup>4</sup> HUvB, *Bibliographie 1925-2005* (neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller), Freiburg 2005, 61 unter «B 62».

<sup>5</sup> HUvB, *Theologie und Heiligkeit. Zur Revision der Scholastik*, in Frankfurter Hefte 4 (1949) 311-323.

<sup>6</sup> HUvB, *Théologie et sainteté*, in Dieu vivant, Heft 12, 4. Quartal 1948, 17-31.

<sup>7</sup> Die Korrespondenz ist in 12 Heften des «Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou», Nr. 2-3 (1976-1977), Nr. 8-9 (1982-1983), Nr. 21-29 (1995-2003) veröffentlicht und von Marie-Josèphe Rondeau kommentiert worden. Für unsere Fragestellung sind die beiden Hefte Nr. 22 (Octobre 1996) und Nr. 24 (Octobre 1998) relevant.

## 1.2. Rekonstruktion der Genese der französischen Übersetzung des Aufsatzes

Der Protagonist dieser Geschichte ist Jean Daniélou, ein Studienkollege Balthasars aus zwei gemeinsamen Jahren des Theologiestudiums in Lyon-Fourvière<sup>8</sup>. Seit 1943 lehrt er altchristliche Literatur und Geschichte als Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Jules Lebreton (1873-1956) am Institut Catholique in Paris. Er ist Schriftleiter bei der von den Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift «Études» und fungiert als eifriger Mitarbeiter und theologischer Berater bei «Dieu vivant».

### 1.2.1. Korrespondenz zum Vorgang

Die erste Spur zu Balthasars Artikel begegnet in einem Brief Daniélous an Henri de Lubac vom 10. Oktober 1947. Zu diesem Zeitpunkt ist die französische Übersetzung bereits in Arbeit, d. h. das deutsche Manuskript liegt schon vor. Der Übersetzer ist ein Jesuitenscholastiker von Fourvière, Joseph Gauvin (1918-1996), der später Philosophie unterrichten wird.

«Mon Révérend Père et ami, C'est encore moi qui viens vous demander un service. Je reçois ce matin un mot du P. Balthasar à propos de l'article de lui que traduit le P. Gauvin et qui doit paraître dans *Dieu Vivant*. Je lui avais demandé si son article avait été révisé. Il me dit que l'usage chez lui est que la révision soit assurée par la direction de la revue où paraît l'article. Il me demande donc de m'en occuper. Il serait heureux, ajoute-t-il, que vous soyez l'un des censeurs. J'écris donc au P. Gauvin de vous remettre l'article. La chose est assez pressée. Le P. de Balthasar me demande que "l'article soit examiné attentivement, car, comme il est assez audacieux, il faut qu'il soit exact (*richtig*) et équilibré en toutes ses parties". Vous seriez bon donc de me dire: a) si l'article est publiable, b) avec quelles précisions et corrections. Merci de cela»<sup>9</sup>.

Es geht also um die Frage, wer für die Zensur des Artikels zuständig ist. Balthasar hat Daniélou mitgeteilt, dass in der Schweizer Vizeprovinz die Regelung gilt, dass die Schriftleitung der Zeitschrift, in der der Aufsatz erscheint, sich um die kirchliche

<sup>8</sup> Daniélou war zwei Kurse unter Balthasar. Die gemeinsame Studienzeit betrifft die Studienjahre 1935/36 und 1936/37.

<sup>9</sup> «Mein ehrwürdiger Pater und Freund, ich komme nochmals, um Sie um einen Dienst zu bitten. Ich habe diesen Morgen ein Wort von Balthasar erhalten bezüglich seines Artikels, den P. Gauvin übersetzt und der in *Dieu vivant* erscheinen soll. Ich hatte ihn angefragt, ob sein Artikel durchgesehen worden sei. Er sagt mir, dass es bei ihm üblich sei, dass die Revision von der Direktion der Zeitschrift, wo der Artikel erscheint, bewerkstelligt wird. Er bittet mich also, mich darum zu kümmern. Er wäre glücklich, fügt er hinzu, wenn Sie einer der Zensoren wären. Deshalb schrieb ich an P. Gauvin, Ihnen den Artikel zu übergeben. Die Sache ist ziemlich eilig. P. Balthasar bittet mich, dass „der Artikel aufmerksam geprüft werden soll, denn da er ziemlich kühn ist, muss er richtig und ausgewogen in allen seinen Teilen sein“. Wären Sie also so gut mir zu sagen: a) ob der Artikel druckreif ist, b) mit welchen Präzisierungen und Korrekturen. Danke» (Brief von Daniélou an de Lubac: *Études*, Paris, le 10 octobre 1947, in *Bulletin des amis du Cardinal Daniélou* 22, Octobre 1996, 17). NB. Sämtliche französischen Zitate sind von mir übersetzt worden.

Druckerlaubnis kümmern muss. Er schlägt zugleich einen Namen vor, den er sich als Zensor wünscht: seinen Mentor und Freund Henri de Lubac. «Der Artikel sollte aufmerksam geprüft werden, denn da er ziemlich kühn ist, muss er richtig und ausgewogen in allen seinen Teilen sein»: das ist die Meinung des Autors selbst. Deshalb wendet sich Daniélou nun an de Lubac mit zwei Fragen: «a) ob der Artikel druckreif sei, b) mit welchen Präzisierungen und Korrekturen».

Postwendend kommt die Antwort von de Lubac. Aus ihr spricht eine große Sorge.

«11. Oktober [1947] Abend. Ich habe Ihren zweiten Brief erhalten und sogleich die Übersetzung von Balthasar gelesen, die mir P. Giuliani vor den letzten Korrekturen herübergereicht hat. Ich bin perplex. Es ist ein sehr schönes Stück. Es erscheint allzu frei im Ton, zu kritisch und selbst das, was es an Positivem und Weisem hat, wird von unseren Schriftgelehrten nicht akzeptiert werden, die selbst, wie die anderen auf dem Stuhl des Mose<sup>10</sup>, seit langem nicht mehr zu sagen wissen, was man tun muss. Vielleicht insistiert auch P. von Balthasar nicht genug auf dem unvermeidbaren (und deshalb providentiellen und folglich auf seine Weise guten) Charakter von gewissen Entwicklungen in der Art des Denkens. Auch scheint er sich ein wenig zu widersprechen, wenn er gegen Schluss sagt, dass es nicht darum geht “zu ungunsten der scholastischen [thomistischen] Philosophie und Theologie”<sup>11</sup> [eine Renaissance der Patristik] durchzusetzen. Man wird hier eine stilistische Klausel, fast eine Heuchelei, sehen, obwohl bei ihm die Sache ehrlich gemeint ist, aber zu wenig expliziert. Er müsste es, scheint mir, ausdrücklicher, nicht nur an diesem Schluss des Artikels, sondern ein wenig überall, passim, in einer nuancierteren Weise darlegen. Wird er dem zustimmen? Oder wird er zustimmen, dass man sich für ihn daran versucht? Wie auch immer wird das eine gewisse Zeit verlangen, um seriös gemacht zu werden – obgleich in Wahrheit wenig zu tun ist.

Zweifelloso Dieu vivant kann sich freiere Gangarten erlauben als z. B. die “Recherches”<sup>12</sup>. Trotz allem, die Zeit erlaubt keine Abenteurer (*l'heure n'est pas aux aventures*)!

Das alles ist übrigens nur meine persönliche Meinung. Vielleicht fehlt es mir an Kühnheit<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Anspielung an Mt 23,2f.: «Die Schriftgelehrten und die Pharisäer haben sich auf den Stuhl des Mose gesetzt. Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun; denn sie reden nur, tun selbst aber nicht, was sie sagen».

<sup>11</sup> In der in «Dieu vivant» publizierten Fassung ist der ganze Schlusspassus ab «Irgendeinmal geschah die Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie» gestrichen worden.

<sup>12</sup> Die von den Jesuiten in Paris herausgegebene Zeitschrift «Recherches de science religieuse».

<sup>13</sup> «11 octobre soir. Reçu votre seconde lettre, et lu aussitôt la traduction du Balthasar, que m'a passée le P. Giuliani avant les corrections ultimes. Je suis perplexe. C'est un très beau morceau. Il paraîtra trop libre d'allure, trop critique, et même ce qu'il a de plus positif et de plus sage ne sera pas admis par nos Scribes, lesquels, assis comme les autres dans la Chaire de Moïse, ne savent même plus dire, depuis longtemps, ce qu'il faut faire. Peut-être aussi le P. de Balthasar n'insiste-t-il pas assez sur le caractère inévitable (et donc providentiel, et donc bon à sa manière) de certaines évolutions dans le mode de penser. Aussi paraît-il un peu se contredire, quand, vers la fin, il dit qu'il ne s'agit pas de rien faire 'au détriment de la philosophie et de la théologie thomistes'. On verra là une clause de style, presque une hypocrisie, alors que chez lui c'est chose sincère, mais trop peu explicite: et il faudrait, me semble-t-il, qu'il l'explique davantage, non seulement en cette fin d'article, mais un peu partout, passim, par une manière plus nuancée de présenter les choses – y consentira-t-il ? Ou consentira-t-il qu'on s'y essaye pour lui ? En toute hypothèse, cela demanderait un certain temps, pour être fait avec sérieux, - quoique ce soit peu de chose

Nur eine Woche später am 16. Oktober 1947 bekräftigt de Lubac erneut seine Bedenken.

«Lieber Pater und Freund, P[ax]. C[hristi].

Mit Entschiedenheit, ich habe das klare Gefühl, dass die Veröffentlichung dieser Seiten von P. von Balthasar für ihn und für uns alle sehr schädlich wäre: eine Art Wiederauflage, und zwar schlimmer, des Eindrucks, den Ihr Artikel vom April 1946 bei bestimmten Leuten hervorgerufen hat. Schwere Verstocktheit im Anti-Thomismus und Anti-Intellektualismus...»<sup>14</sup>.

Der Verweis auf den Artikel *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, der im April-Heft 1946 der damals von Daniélou geleiteten Zeitschrift «Etudes»<sup>15</sup> erschienen war, bringt die kirchenpolitische Brisanz ans Licht. Denn genau dieser Artikel Daniélous war der Zündfunke, der einen Konflikt zur Explosion gebracht hat, der unter dem Schlagwort «Nouvelle Théologie» in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eingegangen ist<sup>16</sup>. Dass sich hinter dem Schlagwort eher ein Mythos verbirgt als eine real existierende theologische Schule, kann hier nicht weiter ausgeführt und begründet werden. Die erste Attacke kam unmittelbar von dem Dominikaner Marie-Michel Labourdette (1908-1990)<sup>17</sup>, der im Konvent Saint-Maximin im Département Var Moralthologie dozierte, mit seinem Artikel *La théologie et ses*

---

à faire en vérité. – Sans doute Dieu vivant peut se permettre des allures plus libres que, par exemple, les Recherches. Malgré tout, l'heure n'est pas aux aventures! – Tout cela n'est d'ailleurs que mon avis personnel. Peut-être manqué-je de hardiesse» (Brief von de Lubac an Daniélou: Lyon, le 11 octobre 1947, in Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 22, Octobre 1996, 19).

<sup>14</sup> «Cher Père et ami, P.C. Décidément, j'ai le sentiment bien net que la publication de ces pages du P. de Balthasar serait fort dommageable, pour lui et pour nous tous: une sorte de réédition, en pire, de l'impression produite sur certains par votre article d'avril 46. Pertinacité grave dans l'anti-thomisme et l'anti-intellectualisme...» (Brief von de Lubac an Daniélou: Lyon, le 16 octobre 1947, in a. a. o., 21).

<sup>15</sup> J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in *Etudes* 249 (avril 1946) 5-21.

<sup>16</sup> Zur Auseinandersetzung um die Nouvelle Théologie gibt es inzwischen eine umfangreiche Literatur, von der nur einige wenige Titel hier angeführt werden: TRE XXIV (1994) 668-675 (Raymond Winling); LThK<sup>3</sup> VII (1998) 935-937 (Albert Raffelt); A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990, 319-387 («La "Nouvelle théologie"»); E. FOUILLOUX, *Dialogue théologique? (1946-1948)*, in S.-T. BONINO, *Saint Thomas au XX<sup>e</sup> siècle. Colloque du centenaire de la «Revue thomiste» (1893-1992)*, Paris 1995, 153-195. Fouilloux arbeitet den oft übersehenen Unterschied zwischen der Attacke von Labourdette und der auf einem höheren intellektuellen Niveau sich bewegenden Streitschrift von Garrigou-Lagrange heraus, in der auch der Philosoph Maurice Blondel ins Visier gerät. – Einer der wichtigsten Quellentexte zur historischen Rekonstruktion des Konfliktes sind die Aufzeichnungen von Henri DE LUBAC: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 1992<sup>2</sup>; dt. Meine Schriften im Rückblick, übersetzt von Manfred Lochbrunner/August Berz, Freiburg 1996, 189-306 («Die Affaire Fourvière»).

<sup>17</sup> Siehe den Nachruf von Henri Donneaud, *Une vie au service de la théologie*, in *Revue thomiste* 92 (1992) 17-51.

sources in der «Revue thomiste»<sup>18</sup>. Darauf antworteten die Jesuiten mit einer nicht namentlich gekennzeichneten Note *La théologie et ses sources. Réponse* im letzten Heft ihrer Zeitschrift «Recherches de science religieuse», die in der zweiten Januarhälfte 1947 verbreitet worden ist<sup>19</sup>. Ihr Hauptverfasser war de Lubac<sup>20</sup>. Nur wenig später Anfang Februar folgte dann der Kanonenschlag aus Rom von dem einflussreichen Thomisten und Berater des Hl. Officiums Réginald Garrigou-Lagrance (1877-1964)<sup>21</sup> in der Zeitschrift «Angelicum» mit dem Artikel *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, wo der Autor am Schluss seiner langen Abhandlung, in der er das Werk *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*<sup>22</sup> des Jesuiten Henri Bouillard (1908-1981) und das Werk *Surnaturel*<sup>23</sup> von Henri de Lubac einer Kritik unterzogen hat, auf die Titelfrage seiner Abhandlung selbst die plakative Antwort gibt: «Elle revient au modernisme»<sup>24</sup>.

In dieser gespannten Atmosphäre theologischer Auseinandersetzung ist es für de Lubac ein Gebot der Klugheit und seines wachen Gefahrensinnes, den Angreifern keinen weiteren Anlass zu liefern. Seine Bedenken überzeugen schließlich auch Daniélou, der am 4. November 1947 nach Lyon schreibt:

«Ich habe also den Artikel Balthasars für Dieu vivant entfernt. Wir werden uns daran machen, ihn zu überarbeiten, um zu sehen, ob das, was er an Positivem enthält, nicht von den zu polemischen Passagen befreit werden kann. Ich ersetze ihn im nächsten Heft durch einen Text von Hugo Rahner über die Theologie der Geschichte»<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> M.-M. LABOURDETTE, *La théologie et ses sources*, in *Revue thomiste* 46 (1946) 353-371.

<sup>19</sup> *La théologie et ses sources. Réponse*, in *Recherches de science religieuse* 33 (1946) 385-401.

<sup>20</sup> In einem Brief vom 26. Mai 1988 an Antonio Russo hat de Lubac bestätigt, dass er die «Réponse» in Absprache mit den betroffenen Mitbrüdern verfasst hat; siehe bei A. RUSSO, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, cit., 379.

<sup>21</sup> LThK<sup>3</sup> (1995) 295 (Paul Gilbert). In einem Nachruf bemerkt J.-H. Nicolas: «Le dialogue, dont on voit mieux aujourd'hui le rôle important qu'il doit jouer dans la vie de l'esprit et dans la recherche de la vérité, n'est pas familier à ce genre d'esprits» (*In memoriam*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 11 [1964] 393).

<sup>22</sup> H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique* (Theologie 1), Paris 1944; LThK<sup>3</sup> II (1994) 615-616 (Joseph Doré).

<sup>23</sup> H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques* (Theologie 8), Paris 1946.

<sup>24</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, in *Angelicum* 23 (1946) 126-145; Zitat 143. NB. Das Heft ist erst Anfang Februar 1947 erschienen.

<sup>25</sup> «Pour Dieu vivant, j'ai donc écarté l'article de Balthasar. Nous allons le retravailler pour voir si ce qu'il contient de positif ne peut pas être dégagé des parties trop polémiques. Je le remplace dans le prochain numéro par un texte d'Hugo Rahner sur la Théologie de l'histoire» (Brief von Daniélou an de Lubac: Les Etudes, Paris, le 4 novembre 1947, in *Bulletin des amis du Cardinal Daniélou* 22, Octobre 1996, 23). – Der Artikel von Hugo Rahner (1900-1968) hatte den Titel *La théologie catholique de l'histoire*.

Ein halbes Jahr später im August 1948 ist von Balthasars Aufsatz in der Korrespondenz wieder die Rede. Daniélou hat mit Balthasars Einwilligung den Text inzwischen purgiert und will ihn im nächsten Heft von «Dieu vivant» veröffentlichen. Von einem Ferienaufenthalt auf der Insel Jersey meldet er am 3. August 1948 nach Lyon-Fourvière:

«Ich bin glücklich, dass Sie mit dem letzten Heft von Dieu vivant zufrieden waren. Für das nächste haben wir einen ziemlich interessanten Text von Roland de Pury; einen guten Artikel über Bernanos; einen Massignon über Palestina. Ich denke hier auch den Text über Theologie und Heiligkeit von Balthasar zu veröffentlichen, den ich mit seiner Autorisation überarbeitet habe und dessen direkte Attacken gegen die Scholastik ich alle eliminiert habe. Es bleibt die zentrale Idee, also die Idee einer größeren Einheit des Lebens und des Denkens. Ich meine, dass im Blick auf den Standort von Dieu vivant als Organ einer existentiellen Theologie dies hier gesagt werden kann»<sup>26</sup>.

Nachdem wir den Vorgang rekonstruiert haben, wobei weitere Details ans Licht kommen könnten, falls einmal die Korrespondenz zwischen de Lubac und Balthasar bzw. Daniélou und Balthasar zugänglich sein wird, werfen wir nun einen Blick auf den französischen Text und vergleichen ihn mit der deutschen Fassung von «Wort und Wahrheit». Welche Änderungen hat Daniélou (und vielleicht auch de Lubac) an dem Text vorgenommen?

### 1.2.2. Die Änderungen durch Daniélou

Unter formaler Hinsicht fällt zunächst auf, dass die Aufteilung in Abschnitte verschieden ist. Der französische Text bildet durch mehr Abschnitte kleinere Einheiten. Dadurch aber wird die Gedankenführung bisweilen etwas verlagert und anders akzentuiert. Am auffälligsten aber sind die massiven Kürzungen. So fehlt der ganze Schlussteil ab «Irgendeinmal geschah die Wendung von der knienden zur sitzenden Theologie»<sup>27</sup> und damit die Stelle, die wir als Ursprung des Topos ausfindig gemacht haben. Vor allem aber sind alle Sätze gestrichen worden, die eine polemische Spitze gegen die Scholastik enthalten und in den Ohren thomistischer Theologen als Beleidigung klingen konnten. Ich nenne einige solcher Sätze, die getilgt worden sind: «Dagegen musste die fortschreitende Verschulung der Theologie als "Scholastik"

<sup>26</sup> «Je suis heureux que vous ayez été content du dernier D. V. Pour le prochain, nous avons un texte de Roland de Pury, assez intéressant; un bon article sur Bernanos; un Massignon sur la Palestine. Je pense y publier aussi le texte de Balthasar sur Théologie et Sainteté que j'ai retravaillé avec son autorisation et dont j'ai éliminé toutes les attaques directes contre la Scholastique. Il reste l'idée centrale, qui est celle d'une unité plus grande de la vie et de la pensée. Je pense qu'étant donnée la position de *Dieu vivant* comme organe d'une théologie existentielle, ceci peut y être dit» (Brief von Daniélou an de Lubac: Maison Saint-Louis, Jersey, 3 août [1948], in Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 24, Octobre 1998, 4).

<sup>27</sup> HUvB, *Theologie und Heiligkeit*, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 896-897.

und mehr noch die plötzliche Rezeption des wie eine Art Elementarereignis hereinbrechenden Aristotelismus der bisherigen naiven Einheit eine schwere Erschütterung bringen»<sup>28</sup>. «Von der Trinität im Evangelium leben sie [die Heiligen]. Aber im Begriffsgespinnst von Notionen, Relationen und relativen Oppositionen, Proprietäten und Attributionen usw. erkennen sie sich nicht mehr»<sup>29</sup>. «Sie [die Heiligen] suchen den lebendigen Organismus der kirchlichen Lehre. Was sie finden, ist das Resultat einer seltsamen Anatomie: auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der andern Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und nicht wenig Rhetorik eine auf die Dauer unerträgliche, weil substanzlose Kost vermittelt»<sup>30</sup>. «Bis heute ist die Trinitätslehre im Wesentlichen auf der Stufe stehen geblieben, auf die sie Augustin oder doch die Viktoriner gebracht hatten.»<sup>31</sup> «Trotz der Betonung der Erfahrung bei Thomas verbleibt das Weltbild der Scholastik in einer der wahren Geschichte fremden, ihr angeblich überlegenen Sphäre einer Sapientialwelt, in der man – ähnlich wie bei Husserl, der ja auch die Faktizität ausklammert – Wesenszusammenhänge schaut»<sup>32</sup>. Dieses knappe Florileg einiger markanter Sätze, die samt ihrem unmittelbaren Kontext eliminiert worden sind, lässt erkennen, dass ein thomistischer Zensor sie wenigstens als *püis auribus offensive* eingestuft hätte. Außer den zahlreichen Streichungen werden gewisse Formulierungen allein durch ihre Übersetzung geglättet: Statt des «scholastischen Lehrgangs» heißt es «le plan des études ecclésiastiques»<sup>33</sup>; aus den «alarmierendsten Fragen der Kirchengeschichte» werden «les plus belles énigmes de l'histoire de l'Eglise»<sup>34</sup>; der «schwere Panzer scholastischer Begrifflichkeit» wird zur «lourde cuirasse d'abstraction»<sup>35</sup>. Die Hand des Gräzisten Daniélou möchte ich an den beiden Stellen erkennen, wo ein griechischer Terminus bzw. Zitat eingefügt worden sind<sup>36</sup>. Auch das lateinische Originalzitat von Anselm von Canterbury dürfte auf Daniélou zurückgehen, während es in der deutschen Fassung übersetzt ist<sup>37</sup>.

<sup>28</sup> A. a. O., 883.

<sup>29</sup> A. a. O., 888.

<sup>30</sup> A. a. O., 889.

<sup>31</sup> A. a. O., 892.

<sup>32</sup> A. a. O., 893.

<sup>33</sup> A. a. O., 884; in *Dieu vivant* 12 (1948) 20.

<sup>34</sup> A. a. O., 885; in *ebd.*, 22.

<sup>35</sup> A. a. O., 887; in *ebd.*, 23.

<sup>36</sup> *Ebd.*, 28 (*parakoē*); 29 (Joh 1,18).

<sup>37</sup> *Ebd.*, 30: «Nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas» (ANSELM, *Proslogion* 1

Der Vergleich zeigt, dass die französische Übersetzung eine solche Umgestaltung erfahren hat, dass der Untertitel *Zur Revision der Scholastik* in der Tat keine Berechtigung mehr hatte. Das in der deutschen Fassung lautstark an die Adresse der Neuscholastik gerichtete Postulat einer Revision ist in der französischen Fassung so gut wie verstummt. Dieses Verstummen aber war der Preis, den die Rücksichtnahme auf die damalige theologische Auseinandersetzung erforderlich machte. Wäre der Text Balthasars *talis qualis* in Frankreich publiziert worden, wäre wohl auch Balthasar ein Opfer der Sanktionen gegen die «Nouvelle Théologie» geworden. Dass er bereits ins Visier geraten war beweist der erwähnte Artikel von Labourdette, in dem aus dem Vorwort von Balthasars Monographie über Gregor von Nyssa<sup>38</sup> ein langer Abschnitt zitiert worden war als Beispiel für «eine brillante und oberflächliche Seite, geschrieben von einem der hervorragenden Autoren»<sup>39</sup>. Letztlich wird es der klugen Vorsicht von Daniélou und (vielleicht noch mehr) von de Lubac zu danken sein, dass Balthasar nicht in den Strudel der Maßnahmen hineingezogen worden ist, denen er freilich, soweit sie die Gesellschaft Jesu betreffen, durch seinen Austritt zuvorgekommen sein dürfte. Unter theologiegeschichtlicher Hinsicht entpuppt sich das Schicksal des Artikels *Théologie et sainteté* als ein noch ziemlich unbekannter Nebenschauplatz des Kampfes gegen die sog. «Théologie Nouvelle».

Nach diesem historischen Exkurs kehren wir wieder zum Topos von der knienden und sitzenden Theologie zurück und wenden uns nun dem Aufsatz in der erweiterten Fassung von 1960 in *Verbum Caro* zu.

## 2. Theologiegeschichtliche Skizze entlang dem Binomium Theologie und Heiligkeit

Die um ein Drittel des Umfangs erweiterte Fassung im Aufsatzband kann als ein theologiegeschichtlicher Abriss entlang der Schlüsselbegriffe Theologie und Heilig-

---

[ed. Franz Sales Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 82)].

<sup>38</sup> HUvB, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssa*, Paris 1942, VII-XII («Avant-propos»). Etienne Fouilloux zitiert in seinem Artikel *Dialogue théologique?* (1946-1948), p. 192 (siehe oben bei Anm. 16) einen Brief Balthasars an Labourdette vom 1. Juli 1947, in dem jener erklärt, dass sein Freund Gaston Fassard S.J. (1897-1978) am Vorwort mitgeschrieben habe: «A vrai dire, la préface que vous critiquez, celle de Grégoire de Nyse, n'est pas de moi, le Père Fessard – trouvant qu'elle était trop mal écrite – l'a recomposé et élargie, et c'est alors peut-être que s'est glissée la formule incriminée».

<sup>39</sup> M.-M. LABOURDETTE, *La théologie et ses sources*, cit., 370.

keit gelesen werden. Auch wenn fast alle scholastikkritischen Passagen<sup>40</sup> aus der Erstfassung von «Wort und Wahrheit» ungekürzt übernommen worden sind, verlieren sie in dem erweiterten Kontext ihre Schärfe und treten ganz in den Hintergrund. Doch bevor wir die Details betrachten, ist eine biographische Vorbemerkung zum Aufsatzband angebracht.

### 2.1. Biographische Vorbemerkung

Ähnlich wie dies bei der französischen Übersetzung *Théologie et sainteté* der Fall war, markiert auch die Genese des ersten Bandes von Balthasars theologischen Skizzen eine Krisensituation, genauer die Überwindung einer lebensbedrohenden Krise. Im Mai des Jahres 1959 kam eine schwere Erkrankung zum Ausbruch, die seine Gliedmaßen am Schreiben und Gehen hinderte. Er wird ins Basler Bürgerspital eingeliefert und hat das Glück, dort einem Arzt zu begegnen, der die Krankheit richtig als perniziöse Anämie diagnostiziert und erfolgreich mit Vitaminspritzen therapiert. Es war der Inhaber des Lehrstuhls für Pharmakologie an der Universität Basel, Professor Hans Staub (1890-1967). Nach einem monatelangen Genesungsaufenthalt im Wallis<sup>41</sup> kann Balthasar ab Ende Oktober wieder seine Arbeit am Schreibtisch aufnehmen. Damals dürfte er mit der Überarbeitung der 13 Aufsätze begonnen haben, die dann im Herbst 1960 im Sammelband *Verbum Caro* erschienen sind. Darunter befindet sich auch der Aufsatz *Theologie und Heiligkeit*.

### 2.2. Elemente einer Befunderhebung

Der Aufsatz füllt dort 31 Seiten, von denen rund 11 Seiten neu dazugekommen sind. Die lange Abhandlung, die keine Fußnoten besitzt, wird nun in vier Teile gegliedert. «1. Einheit und Scheidung (195-201) 2. Die Last der Gezweigung (201-209) 3. Neuer Einheit entgegen (209-217) 4. Braut und Bräutigam (217-225)».

Die These der Abhandlung wird bereits im ersten Satz formuliert: «Es gibt in der Geschichte der katholischen Theologie kaum ein Ereignis, das weniger beachtet worden ist und doch mehr Beachtung verdient als die Tatsache, dass es seit der

<sup>40</sup> Getilgt worden sind lediglich eine kurze Passage um den Satz «Aber im Begriffsgespinnst von Notionen, Relationen und relativen Oppositionen, Proprietäten und Attributionen usw. erkennen sie sich nicht mehr» (in *Wort und Wahrheit* 3 [1948] 888) und die Schlusspassage ab «Kardinal Newman hat zwar die Ungeduld...» (in a. a. O., 896/897).

<sup>41</sup> Vom 20. Juni 1959 bis Mitte September 1959 wird er in Montana-Vermala durch «Einspritzungen von schwindelerregenden Mengen eines bestimmten Vitamins» kuriert, wie er selbst seinem Münchener Freund Alois Dempf (1891-1982) am 7. Juli 1959 mitteilt. Anschließend macht Balthasar vom 12. September bis 15. Oktober 1959 noch Ferien in Ronchi bei Massa (Toskana).

Hochscholastik wenig heilige Theologen mehr gab»<sup>42</sup>. Das Ende der Hochscholastik wird als eine Wasserscheide der Theologiegeschichte fixiert, an der sich eine Wende vollzogen hat.

Unter Theologie versteht Balthasar die Kerndisziplin der Dogmatik, die «die Offenbarung in ihrer Fülle und Ganzheit»<sup>43</sup> auszulegen hat.

Der erste Hauptteil hebt hervor, dass bis zur genannten Wende die großen Theologen fast durchwegs auch als Heilige verehrt werden, da sie «in ihrem Leben die Fülle der kirchlichen Lehre, in ihrer Lehre die Fülle des kirchlichen Lebens darstellten»<sup>44</sup>. In dieser ersten Ära, die die Patristik bis einschließlich Hochscholastik umfasst, herrscht weitgehend eine Einheit zwischen Lehre und heiligem Leben. In diesem Hauptteil begegnen zwei Einfügungen. Die erste betrifft Dionysius Areopagita: «Eine lichtvolle Bestätigung und sogar eine Art Kanonisierung dieser „Heiligen-Theologie“ hat jener Geheimnisvolle geliefert, der neben Augustin am folgenreichsten das Mittelalter und noch die Neuzeit geprägt hat: der Areopagite»<sup>45</sup>. Durch ihn «ist die de-iure-Identität von Bischof, Heiligem und Kirchenlehrer aufs folgenreichste eingehämmert»<sup>46</sup>. Die zweite, kürzere Einfügung gilt dem Aristotelismus des 13. Jahrhunderts, der für das Entstehen der neuzeitlichen Profanität verantwortlich gemacht wird. «Die hohe Scholastik Alberts, Bonaventuras, Thomas' von Aquin bedeutet den einzigartigen Kairos, in welchem die Theologie eben noch die sich verselbständigende Weltwissenschaft sakral zu verklären und zu durchstrahlen vermag und damit den Profanwissenschaften ein Ethos mit auf den Weg gibt, das aus dem Bereich der christlichen Heiligkeit stammt»<sup>47</sup>. Die folgende Epoche der Neuzeit hat diese Kraft der Durchstrahlung des Profanen nicht mehr besessen.

Der zweite Hauptteil zeigt die Folgen auf, die der Bruch zwischen Theologie und Heiligkeit in der Zeit nach der theologiegeschichtlichen Wasserscheide hervorgeufen hat. «Die Überfrachtung der Theologie mit weltlicher Philosophie [hat] den spirituellen Menschen der Theologie entfremdet»<sup>48</sup>. In dem Abschnitt über Ignatius von Loyola (1492-1556) sind einige Sätze eingefügt worden, die wohl der Rezeption

<sup>42</sup> HUvB, *Theologie und Heiligkeit*, in DERS., *Verbum Caro*, cit., 195.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 198.

<sup>46</sup> Ebd., 199.

<sup>47</sup> Ebd., 200.

<sup>48</sup> Ebd., 201.

der Forschungen von Hugo Rahner zu verdanken sein dürften<sup>49</sup>. Das entscheidende Ergebnis bringt der Satz auf den Punkt: «Die Heiligen, eingeschüchtert vom Stacheldraht der Begrifflichkeiten, der um die evangelische Wahrheit gezogen ist, wagen es nicht mehr, an der echten und notwendigen Auslegung des Dogmas als Gleichberechtigte mitzuarbeiten. Sie überlassen das Dogma der prosaischen Arbeit der Schule und werden zu – Lyrikern»<sup>50</sup>. Diese Aussage wird in einem weiteren Einschub am Beispiel der Theresia von Avila (1515-1582), der Marie de l’Incarnation (1566-1618), des Pfarrers von Ars (1786-1859) und der Kleinen Therese (1879-1897) illustriert<sup>51</sup>.

Der dritte Hauptteil reflektiert über die Notwendigkeit einer neuen Einheit zwischen Theologie und Heiligkeit. Hier findet man die umfangreichste Erweiterung. Während in der früheren Fassung das Postulat nur am Beispiel der Trinitätslehre aufgewiesen wurde, werden nun alle drei Credo-Artikel berücksichtigt. Dabei fällt auf, dass hier Gedankengut der Adrienne von Speyr vorgetragen wird, freilich ohne ihren Namen zu nennen. Die ganze trinitarische Durchleuchtung des Credo ist eine genuine Perspektive der Basler Ärztin und geistlichen Schriftstellerin.

Der vierte Hauptteil fasst unter dem Stichwort «Braut und Bräutigam», womit die in ihrem Kern bräutlich-marianische Kirche und Christus gemeint sind, die Abhandlung zusammen. Auch hier begegnet wieder eine umfangreiche Erweiterung, in der auf mehreren Seiten auf Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) eingegangen wird. «Keiner hat dies Gesamtgesetz der Dogmatik in der neueren Zeit so tief verstanden und so konsequent durchgestaltet wie M. J. Scheeben, für den sich alles, bis ins Formalste hinein, immer wieder auf die Struktur der “Vermählung” zurückführt... Scheeben wird nicht müde, sein Thema durch alle Traktate der Theologie hindurch zu variieren»<sup>52</sup>. Sogar Réginald Garrigou-Lagrange, der Balthasars Lyoner Freunde so hart angegriffen hatte, wird erwähnt und seine vergleichende Studie zwischen Thomas und der mystischen Erfahrung bei Johannes vom Kreuz als gutes Beispiel gerühmt. «Auf die Initiative und die Wegbahnung einer Methode kommt es hier an, und diese ist aller Nachfolge wert»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Ebd., 203. Im Rahmen des Gedenkens anlässlich des 400. Todesjahres des Ignatius von Loyola († 31. Juli 1556) hatte Hugo Rahner verschiedene Forschungsarbeiten über den Ordensgründer veröffentlicht.

<sup>50</sup> Ebd., 207.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., 218.

<sup>53</sup> Ebd., 220. Der Dominikaner hat mehrere vergleichende Studien über Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz veröffentlicht: *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas d’Aquin et St. Jean de la Croix*, Saint Maximin 1923; *L’amour de Dieu et la croix de Jésus. Etudes de théologie mystique sur*

Klärend wird noch einmal betont: «Gebetete Theologie heißt nicht “affektive” Theologie im Gegensatz zu eigentlicher, streng-wissenschaftlicher. Gerade das nicht. Anselms oder Alberts exakte und oft sehr abstrakte Untersuchungen, von Thomas zu schweigen, widerlegen diese oberflächliche Antithese. Es soll scharf und richtig gedacht werden. Aber es soll auch sachgerecht gedacht werden, nämlich so, dass man dieser einen, einzigartigen, inhaltlich und methodisch unvergleichlichen Sache gerecht wird»<sup>54</sup>.

Und dann folgt die Stelle, an der unser «geflügeltes» Wort gleichsam das Licht der Welt erblickt hat: «Die Theologie war, solange sie eine Theologie der Heiligen war, eine betende, eine kniende Theologie. Darum ist ihr Gebetertrag, ihre Fruchtbarkeit für das Gebet, ihre gebetserzeugende Macht so unabsehbar gewesen. Irgend einmal geschah die Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie. Damit war auch der Riss, der anfangs beschrieben wurde, in sie hineingetragen. Die “wissenschaftliche” Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt»<sup>55</sup>.

### 3. Einheit von Theologie und Spiritualität

Als der Aufsatz in dieser erweiterten Form 1960 veröffentlicht worden ist, hatte er einen durchaus programmatischen Charakter. Wenn man aus der Distanz von mehr als einem halben Jahrhundert heute darauf schaut, muss man feststellen, dass Balthasar selbst das dort skizzierte Programm in die Tat umgesetzt hat. Seine monumentale, nach dem Transzendentalienaxiom gebaute Trilogie aus Theo-Ästhetik (*pulchrum*), Theo-Dramatik (*bonum*) und Theo-Logik (*verum*), also die 15 Bände «Herrlichkeit (7 Bde.) – Theodramatik (5 Bde.) – Theologie (3 Bde.)», die er die Gnade hatte, von 1961 bis 1987, also noch rechtzeitig vor seinem Lebensende († 26. Juni 1988) zu vollenden, ist die konsequente Ausführung dieses Programms<sup>56</sup>.

---

*le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de St. Thomas d'Aquin et la doctrine de Saint Jean de la Croix*, Montreal-Paris 1950<sup>2</sup>.

<sup>54</sup> Ebd., 223-224.

<sup>55</sup> Ebd., 224.

<sup>56</sup> Siehe M. LOCHBRUNNER, *Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in *Theologische Revue* 101 (2005) 353-370.

So war es überhaupt nicht mehr erforderlich, eine Revision der (Neu-)Scholastik zu postulieren und einzuklagen. Er selbst hat mit seiner Trilogie eine neue Form von Theologie vorgelegt, in der die Postulate seines Programms verwirklicht worden sind. Statt neue Kämpfe um einen Modernismus redivivus auszutragen, wie es 1950 nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humani generis*<sup>57</sup> von Papst Pius XII. zunächst der Fall zu sein schien<sup>58</sup>, hat Balthasar seine Vision von Theologie in unbeirrbarer Beharrlichkeit Band für Band im Dialog mit den großen Gestalten der Tradition niedergeschrieben und so an die nachgeborenen Generationen übermittelt. Wenn es ein Markenzeichen seiner Theologie gibt, dann ist es die Integration von Theologie und Spiritualität<sup>59</sup>. Genau diese Vermählung gibt seinem Werk ihre unverkennbare Gestalt, die sich sowohl in der Form seines Denkens wie in der Form seiner Sprache ausdrückt<sup>60</sup>.

Dieser spirituelle Duktus seiner Theologie hat freilich eine ganz spezifische Quelle. Er verdankt sich im Wesentlichen der intensiven geistlichen Begleitung der Adrienne von Speyr (1902-1967). Seit Mai 1944 bis etwa zu seinem Ordensaustritt im Februar 1950 hat Balthasar fast täglich eine halbe Stunde ihre Diktate zu biblischen Büchern mitstenografiert, um sie dann später zu veröffentlichen. Auf diese Weise sind etwa 60 Bände unterschiedlichen Umfangs – größere und kleinere – zustande gekommen, die ein noch ziemlich unerforschtes Werk christlicher Spiritualität darstellen<sup>61</sup>. Darunter befinden sich vor allem Bibelkommentare, aber auch systematische und aperçuhafte theologisch-spirituelle Versuche. All diese Schriften hat Balthasar in seinem eigenen, vornehmlich für diesen Zweck gegründeten Johannes Verlag veröffentlicht. Er war davon überzeugt, dass sein Werk und das Werk

<sup>57</sup> Auszüge aus der Enzyklika in DH 3875-3899; siehe LThK<sup>3</sup> V (1996) 318/319 (Karl Heinz Neufeld).

<sup>58</sup> Um solchen Kämpfen zuvorzukommen, hat Balthasar nach dem Erscheinen der Enzyklika einige Passagen im Manuskript seiner Barth-Monographie (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln-Olten 1951) nochmals abgeändert, was Barth zur schelmischen Bemerkung veranlasst hat: «Wenn Sie Wasser in den Wein des zweiten Teils gießen müssen, so nehmen Sie mindestens kohlenäurehaltiges, das ein bisschen Bläschen treibt» (zitiert bei M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg 2009, 323).

<sup>59</sup> Vgl. HUvB, *Theologie und Spiritualität*, in Gregorianum 50 (1969) 571-586; unter dem Titel *Die Einheit von Theologie und Spiritualität* aufgenommen in DERS., *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 15-42.

<sup>60</sup> Vgl. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger Theologische Studien 120), Freiburg 1981, 53-76 («Denk- und Sprachgestalt, Theologieverständnis»).

<sup>61</sup> HANS URS VON BALTHASAR-STIFTUNG (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Die Referate am Symposium zu ihrem 100. Geburtstag, 12.-13. September 2002 in Freiburg i. Br.*, Freiburg 2002.

der Adrienne von Speyr ein gemeinsames Ganzes bilden. Er sah sich in einer Linie mit den aus der Kirchengeschichte bekannten geistlichen Freundschaften, die er als «Doppelsendungen» charakterisiert hat und die ihr biblisches Urbild in der Zusammenführung Marias und des Johannes durch den Gekreuzigten haben (Joh 19,26f.). Er erinnert an die Zusammenarbeit des Johannes vom Kreuz mit Theresia von Avila, des Johannes Eudes (1601-1680) mit Marie des Vallées (1590-1656), des Franz von Sales (1567-1622) und der Jeanne de Chantal (1572-1641). Er veröffentlicht 1984 ein Buch, das den Charakter einer *apologia pro vita sua* hat und verhindern soll, «dass nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adriennes von Speyr zu trennen»<sup>62</sup>.

Der Hinweis auf Adrienne von Speyr und ihre Mystik macht aber deutlich, dass das Binomium Theologie und Heiligkeit noch nicht die ganze Wahrheit enthält. Gerade im Blick auf mystische Gnaden ist seit der bereits vom Apostel Paulus im 1. Korintherbrief erörterten Problematik die Notwendigkeit ihrer Prüfung nicht zu übergehen. Deshalb muss das Binomium um eine dritte Größe erweitert werden und diese ist das Lehramt der Kirche. Ihm allein steht es zu, mystische Gnadengaben auf ihre Echtheit hin zu prüfen und darüber ein Urteil zu fällen. Als prüfende Instanz tritt das Lehramt aber auch der Theologie gegenüber. Deshalb muss bei den Reflexionen über Theologie und Heiligkeit, Theologie und Spiritualität immer diese dritte Größe mitbedacht werden. Die Ausfaltung der göttlichen Offenbarung kann nur innerhalb dieses dreifachen Kräftefeldes erfolgen.

«Kniende Theologie» – «sitzende Theologie»: mit dieser Formulierung hat Balthasar auf zwei Körperhaltungen zurückgegriffen, die für das Gebet und für die Lehre charakteristisch sind. Der Beter kniet, der Lehrer sitzt (in der Antike). Wer die «Cappella Sistina» im rechten Seitenschiff von Sa. Maria Maggiore in Rom kennt, wird sich an die beiden antithetischen Papst-Grabmäler erinnern. Auf der einen Seite thront der hl. Dominikanerpapst Pius V. (1566-1572) in sitzender Haltung, auf der gegenüberliegenden Seite befindet sich das Denkmal für den Franziskanerpapst Sixtus V. (1585-1590), den Erbauer der Kapelle. Dieser kniet barhäuptig dem großen Sakramentshaus in der Mitte zugewandt. Der kniende Beter und der sitzende Lehrer verkörpern zwei Funktionen des einen Amtes.

Der Basler Gelehrte hat mit seiner griffigen Formulierung, die zum geflügelten Wort geworden ist, einen Sachverhalt auf anschauliche Weise auf den Punkt gebracht, um den die Theologie immer gewusst hat. Da die Theologie eine Offenba-

<sup>62</sup> HUvB, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 11.

rungs- und Glaubenswissenschaft ist, der Glaube aber nicht nur die *fides quae*, sondern zugleich die *fides qua* umfasst, gehört zur wissenschaftlichen Theologie immer der gelebte Glaube, das existentielle Zeugnis. Im Dekret über die Ausbildung der Priester fordern die Väter des 2. Vatikanischen Konzils: «Die theologischen Disziplinen sollen im Lichte des Glaubens unter der Führung des Lehramtes der Kirche so vermittelt werden, dass die Alumnus die katholische Lehre sorgfältig aus der göttlichen Offenbarung schöpfen, tief durchdringen, zur Nahrung für ihr eigenes geistliches Leben machen und sie im priesterlichen Dienst zu verkünden, auszulegen und zu schützen vermögen»<sup>63</sup>. In der dazugehörigen Fußnote wird ein klassischer Text aus dem *Itinerarium mentis in Deum* des hl. Bonaventura zitiert, der das von Balthasar fokussierte Postulat in einzelne konkrete Tätigkeiten und Haltungen auffächert: «(Niemand) möge glauben, ihm genüge die Lesung ohne Salbung, die Spekulation ohne Hingabe, die Forschung ohne Verehrung, die Umsicht ohne Begeisterung, der Fleiß ohne Frömmigkeit, die Wissenschaft ohne Liebe, der Verstand ohne Demut, das Studium ohne die göttliche Gnade, die Beobachtungsgabe ohne die göttlich inspirierte Weisheit»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> VATICANUM II, Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius*, Nr. 16.

<sup>64</sup> BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., n. 4.

# Ontologia del rischio e crisi finanziaria<sup>1</sup>

**Giovanni Ventimiglia**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## Introduzione

La sensazione che provo, di primo acchito, mentre mi accingo a parlare di rischio di fronte a degli assicuratori, è simile a quella che proverebbe un boscimano ad un convegno di informatici. Non sono un assicuratore, né un economista: sono solo uno studioso di filosofia e, come tale, vi parlerò.

D'altra parte il concetto di rischio può essere affrontato da diversi punti di vista. Lo si può considerare da un punto di vista matematico, come calcolo di probabilità, basato sul cosiddetto modello dell'utilità attesa, suggerito dal matematico svizzero Daniel Bernoulli nel XVIII secolo e formulato poi da Jon Von Neumann e Oskar Morgenstern nel 1944. Lo si può considerare, però, anche da un punto di vista "soggettivo", come studio di tutto quell'insieme di fattori etici, epistemologici, psicologici e sociali, che influenzano la percezione e la propensione al rischio.

Naturalmente considererò qui il concetto di rischio da questo secondo punto di vista, che è quello che si avvicina di più alle mie competenze, cioè alla filosofia.

## 1. Come stai?

Nell'Appendice del suo famoso libro *Nemesi medica*, Ivan Illich riferisce dei risultati di studi antropologici relativi alle risposte della gente alla domanda: «Tu, come

---

<sup>1</sup> Si tratta della rielaborazione, con poche modifiche, del testo della conferenza tenuta il 3 aprile 2009 presso l'Hotel de la Paix di Lugano, organizzata dalla compagnia assicurativa Swiss Life. Il protrarsi e, anzi, l'acutizzarsi della crisi finanziaria rendono quel testo ancora attuale.

stai?» (Illich, 310). Nei paesi cosiddetti avanzati, dove maggiore è l'offerta di "salute" e di "assicurazioni", la maggioranza delle persone risponde di avere problemi, bisogni, malattie e chiede di essere garantita contro i rischi. Al contrario, nei paesi cosiddetti sottosviluppati le persone accettano senza problemi la loro condizione. La risposta alla domanda «come stai?» è pressappoco questa: «bene, tenuto conto della mia età e della mia condizione».

Ivan Illich riferisce ancora che nei paesi dove l'accesso ai farmaci antidolorifici è normale la gente ha una soglia del dolore bassissima e richiede sempre più narcotici, mentre nei paesi cosiddetti "sottosviluppati", dove gli antidolorifici non sono affatto alla portata di tutti, la soglia del dolore è decisamente molto più alta.

Da questi pochi dati possiamo già indurre una ipotesi: la capacità di affrontare il negativo e l'incertezza, la propensione al rischio, è inversamente proporzionale al grado di "sviluppo" di un paese: più un paese è sviluppato, meno propensione al rischio si riscontra.

Da questo dato ne discende un altro evidente: la percezione del rischio è largamente superiore, nei nostri paesi, rispetto al pericolo reale.

Non devo venire a dire queste cose di fronte a degli assicuratori, che fondano proprio il loro profitto da questo fatto! Se la percezione del rischio dell'assicurato fosse proporzionata al pericolo reale, come farebbero le assicurazioni a guadagnare?

D'altra parte, se il panico prende il sopravvento, come nel caso dell'attuale crisi economica, la gente e le aziende rischiano di non investire più nemmeno per assicurarsi contro i rischi economici. In questo caso, persino gli assicuratori, mi sembra, sono costretti a rivelare il loro segreto, ovvero, appunto, che la percezione del rischio è nettamente superiore rispetto al pericolo reale. E quindi, stavolta, invece di rendere attenti i clienti sui rischi che corrono, al fine di assicurarli, le compagnie assicurative sono costrette, forse per la prima volta, a dire ai loro clienti qualcosa che non sono abituati a fare: i rischi sono sopravvalutati.

È quello che ora farò io, non perché me lo hanno chiesto gli organizzatori di quest'incontro, ma perché ne sono convinto.

## 2. Rischi ambientali e per la salute

Mai come nella nostra epoca la percezione del rischio è stata così diffusa. Consideriamo anzitutto i rischi ambientali e per la salute.

L'Unione europea continua a stanziare finanziamenti cospicui per ricerche sul

cosiddetto principio di precauzione. Si tratta di una prassi politica europea che prevede il divieto di autorizzare il commercio di tutti quei prodotti, su cui non esiste una certezza scientifica riguardo a possibili danni per la salute e per l'ambiente.

Ebbene, nelle ricerche interdisciplinari finora condotte si è riscontrata sempre una differenza tra la percezione del rischio nell'opinione pubblica e negli scienziati, nel senso che presso questi ultimi meno difficilmente si verifica quel panico che prende invece non di rado l'opinione pubblica.

Un secondo dato interessante è costituito dal fatto che l'opinione pubblica tende a sopravvalutare i rischi che vengono da cause non visibili ad occhio nudo, cioè cause chimiche, fisiche (nucleari), mentre tende a sottovalutare rischi che derivano da cause macroscopiche, come gli incidenti stradali.

Nel campo dei rischi ambientali e per la salute provenienti da cause chimiche e nucleari, bisogna anzitutto sottolineare la enorme facilità con cui si generano oggi falsi allarmi, detti anche *cautionary tales*.

Ne ricordo alcune. Tempo fa era nato il falso allarme riguardo agli shampoo cancerogeni. In pratica si era diffusa l'idea della nocività del sodio laurilsolfato (SLS) e del sodio laurilettere solfato (SLES), usato in tutti i detergenti per uso personale (per esempio gli shampoo). Ora, nonostante tutte le autorità scientifiche avessero smentito tale "bufala", chiarendo che quelle sostanze al più possono essere leggermente irritanti ma mai cancerogene, l'opinione pubblica ha continuato a credere alla favola. La cosa continua a giovare alle aziende che producono shampoo naturali, le quali, guarda caso, continuano a pubblicizzare ancora la mancanza nei loro prodotti di SLS e SLES.

Discorso analogo vale poi per le "bufale" dell'amianto nei tamponi vaginali, delle patatine fritte cancerogene (i carboidrati fritti produrrebbero una sostanza cancerogena), del rossetto cancerogeno (che conterrebbe un eccesso di piombo!). La lista potrebbe continuare.

Naturalmente non tutti gli allarmi sono falsi. Esiste in proposito una via di mezzo, ovvero gli allarmi su tutti quei prodotti, e non sono pochi, la cui nocività non è accertata ma presunta. Presunta, si badi, da chi? Di solito dall'opinione pubblica, convinta, a differenza dei secoli scorsi, che le grandi multinazionali siano sempre incuranti degli effetti nocivi dei loro prodotti e interessate solo al profitto.

Un esempio classico di questi allarmi "di mezzo" sono gli OGM, su cui, come è noto esiste una grande disputa fra gli Stati Uniti e l'Europa. Sappiamo quali sono gli effetti nocivi degli OGM? Ancora no, ma, si pensa, potrebbero esserci. È il tipico caso in cui l'Europa adotta il principio di "precauzione", mentre gli Stati Uniti quello di "proazione": il primo stabilisce che l'onere, la responsabilità e i costi della

prova della non nocività debbano essere pagati dall'azienda intenzionata a mettere in commercio un determinato prodotto, mentre il secondo ritiene che i costi vadano imputati all'Istituzione o ai consumatori che propongono misure restrittive sulla commercializzazione del prodotto.

Ovviamente, fino a quando la scienza non avrà detto una parola definitiva sulla nocività o meno di tutti i nuovi prodotti, non saremo in grado di giudicare se gli allarmi attuali sono falsi o meno. In ogni caso si può comunque constatare che l'allarme, la percezione del rischio esiste, ed è molto diffusa, già prima che si accerti un pericolo reale per la salute o l'ambiente.

Esistono, infine, e nessuno può e vuole negarlo, percezioni di rischi riguardo a fatti nocivi già accaduti. Faccio qui un elenco rapido e non esaustivo: la bomba atomica, che per molti versi segna l'inizio di quella che il sociologo tedesco Beck ha chiamato «la società del rischio»; catastrofi ecologiche, come il naufragio delle petroliere Amoco Cadiz e Perstige; perdita di materiale radioattivo (Chernobyl, Fukushima); esplosioni di impianti industriali (Tolosa 2001), alterazioni della catena alimentare (mucca pazza, aviaria, ecc.).

Consideriamo il disastro di Chernobyl, avvenuto nel 1986 e considerato nell'opinione pubblica come uno dei più disastrosi. Ebbene, quante vittime provocò?

Uno studio condotto dall'IAEA (Agenzia internazionale dell'energia atomica), dall'OMS (Organizzazione Mondiale della sanità) e dal PNUD (Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo) e reso pubblico nel 2005, parla di 4.000 decessi su 600.000 persone esposte. Inoltre, dei 4.000 tumori alla tiroide rilevati, solo 4 hanno avuto esito infausto. Se si confrontano queste cifre – comunque tristi dal momento che si tratta di vite umane spezzate a causa di un disastro che si sarebbe potuto evitare – con l'eco che il disastro ha suscitato nell'opinione pubblica, si deve rilevare che gli effetti di panico sono stati superiori al danno oggettivo prodotto. Tanto è vero che Greenpeace, accusando le istituzioni sopra menzionate di voler ridimensionare i disastri, ha in seguito provato ad elaborare un rapporto alternativo sul numero di decessi, arrivando a parlare di 60.000 malati di cancro (di contro ai 4.000 del citato rapporto). Ancora oggi la opinione comune diffusa è che i casi attuali di disfunzioni tiroidee in Europa dipendano dal disastro di Chernobyl, opinione che tuttavia non è confortata da alcuna conferma scientifica. La percezione del rischio sembra nettamente sproporzionata rispetto al danno oggettivo del disastro.

Analoghe considerazioni andrebbero fatte a proposito della cosiddetta “mucca pazza” che ha prodotto, tra l'altro, danni enormi all'industria alimentare, all'agricoltura, al turismo. I dati finora accertati sono i seguenti: 15 casi di mucche affette dal morbo della BSE e 1 caso di morte accertata per trasmissione della malattia all'uomo.

mo. Il ministro inglese per l'ambiente Michael Meacher ebbe a dichiarare nel 2001 testualmente «il principio di precauzione è sfuggito di mano (...), la gente ha una reazione sempre più crescente dove non esiste rischio». La percezione del rischio, anche in questo caso, è stata del tutto sproporzionata rispetto al pericolo e al danno reale.

Tuttavia, una cosa deve essere notata: a proposito dei pericoli per la salute e per l'ambiente, la paura diffusa non ha aumentato nemmeno di una unità il numero delle vittime o le conseguenze negative. Insomma: *se credi che le cose vadano male, le cose della natura non vanno peggio*.

Ebbene, non è così nel caso della finanza.

### 3. Rischi economici

In finanza la paura o una percezione esagerata del rischio giocano un ruolo negativo sugli stessi oggetti finanziari.

Occorre qui fare una parentesi filosofica, per chiarire la differenza fra oggetti materiali e oggetti sociali. Gli oggetti o gli eventi naturali sono tali indipendentemente dai soggetti umani. Un pezzo di metallo esiste ed è quello che è indipendentemente dagli uomini, da eventuali soggetti osservatori. Per gli oggetti cosiddetti sociali, come ha mostrato il filosofo americano John Searle, le cose non stanno così (Searle 1995, 2010). Prendiamo il denaro per esempio. È un oggetto materiale? Questa banconota da 10 CHF è un oggetto materiale? Per nulla! Dal punto di vista materiale oggettivo, questo è un pezzo di carta fatto in un certo modo. Sono gli uomini, alcuni uomini, che attribuiscono a questa banconota lo status di 10 CHF. Gli oggetti sociali nascono quando gli uomini attribuiscono ad un determinato oggetto materiale una proprietà. La formula di Searle è la seguente: X (cioè il pezzo di carta) conta come Y (10 CHF) nel contesto C (la Svizzera e i Paesi che riconoscono la valuta svizzera). Si badi, se non vi fossero gli uomini, questa sarebbe niente di più di un pezzo di carta. Ancora, se si cambia il contesto, cioè la comunità di uomini e si va per esempio in un paese del centro Africa, dove non si conosce il franco, quella banconota verrà trattata come un qualunque pezzo di carta. Infine – ed è forse la prova più lampante della soggettività del denaro – se gli uomini decidono di cambiare moneta – come è avvenuto in Europa con l'euro e come rischia di avvenire in futuro con l'uscita di alcune monete dall'euro – le banconote vecchie, improvvisamente, tornano ad essere solo pezzi di carta senza alcun valore. In un certo senso si deve dire che il denaro è un'enorme illusione collettiva! Una serie di uomini pensa che questa sia una banconota da 10

CHF, ma in realtà questa è solo un pezzo di carta. Insomma, per fare il denaro sono necessari due elementi: a) dei pezzi di carta e b) tanti soggetti che credono che quei pezzi di carta valgono ognuno 10 CHF. Ora, mentre i pezzi di carta restano sempre uguali a loro stessi, non mutano troppo, gli uomini sono estremamente vulnerabili e imprevedibili. Da ciò ne discende, come si intuisce, che ogni cambiamento che intervenisse nelle opinioni degli uomini, e quindi anche ogni paura, avrà una ricaduta sugli stessi oggetti sociali (Soros 1988, 1998, 2008). Per questo la paura che il dollaro non abbia più potere di acquisto determina in finanza, se capisco bene, proprio un indebolimento del potere di acquisto del dollaro. Come dire: se credi che le cose andranno male, le cose, in effetti andranno male!

Tale situazione diventa ancora più drammatica quando gli oggetti sociali sono “prodotti finanziari” (Varzi 2007, 2008). Qui le cose diventano veramente volatili, dal momento che manca finanche la *x*, cioè il pezzo di carta. O meglio: il pezzo di carta, il contratto, c'è, ma è semplicemente una sorta di memorizzazione, di trascrizione, di una “cosa” diversa, per esempio la “promessa” che Tizio fa a Caio di dargli tot soldi ad una certa data a certe condizioni. Ebbene, quella promessa *X* conta come *Y*, come 1 milione di dollari nel contesto *C* delle borse. Come si vede, in questo caso non esiste più il dato fisico, la banconota e tantomeno l'oro, che permangono, stabili, nel tempo, indipendentemente da qualunque soggetto. In questo caso ciò che esiste è semplicemente la promessa che Tizio (che può essere anche una banca o un governo) fa a Caio (per esempio un'altra banca) di dargli tot denaro in quella data a certe condizioni. Ora, come si capisce, qui il dato materiale, duro e resistente, è sostituito da una volatilissima e vulnerabilissima “promessa”. Tutto dipende dai soggetti protagonisti della promessa e dal valore che altri soggetti (gli operatori finanziari) attribuiscono a quella promessa. Come si intuisce, a questo punto, tutte le variazioni di “umore”, come la “paura”, possono giocare un ruolo decisivo per il destino di quel dato prodotto finanziario. Se, per esempio, gli operatori finanziari dovessero mostrare paura per la capacità di solvenza di Tizio, è evidente che quel dato contratto perderebbe in breve tempo il suo valore originario, dal momento che, fin dall'inizio, il valore di quel contratto dipendeva in tutto e per tutto da quello che gli altri ritenevano riguardo ad esso.

Ecco perché una percezione sproporzionata del rischio, una eccessiva paura, nel gioco dei mercati è una delle cause principali del danno vero e proprio. In un certo senso in finanza vale la legge: *se tutti pensano che le cose andranno male, le cose in effetti andranno male*. È, mi sembra, quello che sta accadendo.

## 4. La società del rischio?

È venuto il momento di soffermarsi sul fenomeno della sopravvalutazione del rischio nelle nostre società cosiddette avanzate.

Uno dei testi più famosi di sociologia, quello di Ulrich Bech, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, sostiene la tesi seguente: mentre la società moderna fino ai primi del Novecento ha creduto nell'idea di progresso di scienza e tecnica e nell'idea di produzione di ricchezza, la società contemporanea mette l'accento piuttosto sui rischi del progresso di scienza e tecnica. Quando l'umanità si è resa conto, per esempio con l'esperienza della bomba atomica, che il progresso era arrivato ad un punto tale da essere in grado di mettere a repentaglio la stessa sopravvivenza del genere umano, a quel punto ha invertito la rotta e dalla fiducia nel progresso è passata alla sfiducia nel progresso e alla percezione generalizzata del rischio. La società contemporanea è dunque definita come società del rischio, perché si percepisce il progresso come fonte di rischio globale per l'umanità. Gli effetti collaterali del progresso tecnico-scientifico passano da "latenti" a "predominanti".

Non condivido fino in fondo questa interpretazione almeno per due motivi. Il primo è che l'analisi di Beck mostra solo la discontinuità tra l'età del "progresso" e l'età del "rischio". Il secondo è che, proprio per questo, non tiene conto del fatto che nell'età contemporanea è aumentato non solo il rischio oggettivo procurabile da scienza e tecnica, ma anche, e a dismisura, la percezione soggettiva del rischio. E questa seconda circostanza dipende dalla prima.

Infatti, *il progresso scientifico e tecnologico non soltanto ha creato situazioni di rischio oggettivo globale per l'umanità ma ha altresì generato inevitabilmente una società viziata e incapace di affrontare il rischio*. È un aspetto del tutto trascurato negli studi di sociologia del rischio. La tecnica, infatti, fin dal suo sorgere, ha permesso all'uomo di delegare agli artefatti una serie di sue attività. Per esempio l'uomo ha delegato alla ruota il compito della locomozione. Ora, tale delega ha come conseguenza l'esonero. L'uomo è esonerato dalla "fatica", dal "rischio" della locomozione. Così, tanto più progredisce la tecnica, tanto più aumenta l'esonero. Ebbene, qual è la ragion d'essere della tecnica dalle origini ai nostri giorni? Nient'altro che l'eliminazione del negativo, soprattutto nella forma del rischio. Qualunque invenzione tecnica umana, fino e soprattutto alle moderne tecnologie della comunicazione, hanno come scopo quello di esonerare l'uomo da esperienze negative, specialmente rischiose, anche solo da un punto di vista psicologico. Non è qui la sede per mostrare l'esperienza del mondo mediata dai cosiddetti new media, è una esperienza del mondo "safe", protetta da uno "screen", da uno "schermo".

A questo punto risulta evidente come l'uomo cosiddetto "evoluto", il figlio della scienza e della tecnica, è un uomo bambino, che, avendo delegato a tecnologie rassicuranti l'esperienza del mondo e degli altri, è essenzialmente "viziato", incapace di affrontare in prima persona l'esperienza negativa del mondo, incapace di affrontare il negativo, terrorizzato dal rischio.

Una controprova di tutto questo è data dall'analisi delle società cosiddette primitive. È quanto fa Ivan Illich, nel testo citato all'inizio di questa conferenza, a proposito della capacità di affrontare la sofferenza. La nostra società, scrive Illich, «rende oggi difficilissimo ammettere che la capacità di soffrire può essere un segno di buona salute» (Illich, 167). «Numerosissime virtù altro non sono che i diversi aspetti di quella fermezza d'animo che tradizionalmente permetteva alla gente di accogliere come prova le sensazioni dolorose e di modellare in conseguenza il proprio comportamento. La pazienza, la sopportazione, il coraggio, la rassegnazione, l'autocontrollo, la perseveranza, la mansuetudine esprimono ciascuna una diversa sfumatura delle risposte con le quali le sensazioni dolorose venivano accettate, trasformate nell'esperienza del soffrire e sopportare. Il dovere, l'amore, il fascino, la routine, la preghiera, la compassione erano alcuni mezzi grazie ai quali il dolore veniva sostenuto con dignità» (Illich, 148). E più avanti prosegue: «Nella distopia del ventesimo secolo, la necessità di sopportare una realtà dolorosa, interna o esterna, è vista come un difetto del sistema socioeconomico e il dolore è considerato un'emergenza accidentale da affrontare con interventi straordinari» (Illich, 150). Sono affermazioni che Illich faceva relativamente al dolore, ma non sembrano forse appropriate anche per descrivere l'atteggiamento dell'uomo di oggi di fronte alla crisi finanziaria?

La incapacità di affrontare momenti di crisi, di rischio, è figlia dell'evoluzione dell'uomo che, paradossalmente, lo rende più vulnerabile e, alla fin fine meno "uomo". Chi è in effetti un grande uomo, anche nel nostro immaginario collettivo, se non una persona che ha imparato dalla propria sofferenza? È il messaggio all'origine della nostra stessa civiltà occidentale, quello di Eschilo: l'uomo saggio è colui che ha imparato attraverso la sofferenza. Se ora il progresso tecnologico esonera l'uomo dalla sofferenza, dal negativo, dai rischi, procurandogli una vita "safe", che ne sarà dell'uomo saggio o semplicemente del vero uomo?

## Conclusioni

Non è qui la sede per discutere della *pars construens* di questo discorso. Accenno qui semplicemente al fatto che la soluzione di questo problema non consiste nel tentativo utopico di eliminare scienza e tecnica e tornare roussovianamente al buon selvaggio. Basterebbe pensare ad un progresso sostenibile, dove “sostenibile” dovrebbe intendersi non soltanto come rispettoso dell’ambiente e della salute umana, ma anche come rispettoso della esigenza umana di esperienze “negative”, rischiose, e per questo avventurose ed entusiasmanti. Basterebbe pensare ad una politica della tecnologia, avente come scopo la progettazione di una tecnologia non “sostitutiva” dell’esperienza umana ma “introduttiva” all’esperienza diretta, e quindi anche rischiosa, del mondo. Da questo punto di vista fa ben sperare il dato che internet non si è sostituito ai viaggi ma, al contrario, ha favorito e stimolato i viaggi degli uomini, l’esperienza umana diretta del mondo (Levy 1997).

Tornando al tema di questa conferenza, cioè l’ontologia del rischio, si può dire in conclusione quanto segue.

Nella crisi attuale dei mercati, e nel panico generalizzato che la sta accompagnando e, come abbiamo detto, causando, si nascondono anche molte opportunità.

Dal mio punto di vista, che è quello di uno studioso di filosofia, l’opportunità è di tipo culturale. Si tratta della occasione di ripensare al nostro rapporto con il rischio non solo in termini negativi, come una emergenza da fronteggiare, ma, in positivo, come una formidabile occasione per scoprire il positivo del negativo, l’opportunità nascosta dietro ogni rischio. Essa è alla fin fine niente altro che una chance di maturazione umana, secondo il monito di Eschilo alle origini della nostra civiltà: “patei matos”, l’uomo saggio è colui che ha imparato dalla propria sofferenza.

## Riferimenti bibliografici:

AA.VV., *Il principio di precauzione: profili bioetici, filosofici, giuridici*, a cura del Comitato Nazionale per la Bioetica, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 18 giugno 2004.

U. BECH, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

- I. ILLICH, *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*, Random House, New York, 1976 (abbiamo citato dalla trad. it. *Nemesi medica*, Bruno Mondadori, Milano 2004).
- P. LEVY, *Qu'est-ce que le virtuel?*, La Découverte, Paris 1995.
- , *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe dans le cadre du projet "Nouvelles technologies: coopération culturelle et communication"*, Odile Jacob, Paris 1997.
- J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995.
- , *Making the Social World. The Structure of human Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- G. SOROS, *The Alchemy of Finance. Reading the Mind of the Market*, Simon & Schuster, New York 1988.
- , *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, PublicAffairs, New York 1998.
- , *The New Paradigm for Financial Markets: The Credit Crisis of 2008 and What it Means*, PublicAffairs, New York 2008.
- A. VARZI, *Il denaro è un'opera d'arte (o quasi)*, in «Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa» 24 (2007), 17-39.
- , *Che cos'è un derivato? Appunti per una ricerca tutta da fare*, Appendice ad A. BERRINI, *Le crisi finanziarie e il "Derivatus paradoxus"*, Editrice Monti, Saronno 2008, 143-171; ristampato con revisioni con il titolo: *Il filosofo e i prodotti derivati*, in «Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa», 38 (2009), 17-43.
- G. VENTIMIGLIA, *Ontologia ed etica del virtuale*, in «Teoria» 24 (2004) (Nuova serie XIV/1), 119-147.
- , *Donna, uomo, cyborg?*, in *La bioetica e la differenza di genere*, a cura di L. Palazzani, Studium, Roma 2007, 267-297.
- , *Antropologia nel cyberspazio*, in *Etica del virtuale*, a cura di A. Fabris, Vita e Pensiero, Milano 2007, 21-33.

## Alcune precisazioni sulla TeorEtica

**Adriano Fabris**

*Università di Pisa e Facoltà di Teologia di Lugano*

Colgo, grato, l'occasione che mi viene offerta dalla «Rivista teologica di Lugano» di presentare alcuni temi del mio libro *TeorEtica. Filosofia della relazione* (Morcelliana, Brescia 2010) e di precisarne alcuni aspetti. A quasi due anni dalla sua pubblicazione, infatti, è forse opportuno chiarire ulteriormente alcune caratteristiche di questa ricerca, sia per quanto riguarda l'intenzione da cui è stata motivata, sia per quel che concerne i modi in cui essa può interagire con altri ambiti del sapere e della vita delle persone. Ciò può essere utile, anche, a fronte di una serie di dibattiti (che si sono svolti in pubbliche presentazioni o in specifiche recensioni) che il libro ha suscitato e che, come sempre accade, hanno fatto sorgere la necessità, per evitare fraintendimenti, di puntualizzare meglio alcuni temi che, forse in maniera implicita o troppo veloce, erano stati toccati nel testo.

Mi concentro qui su una serie di punti che, soprattutto nelle discussioni di cui parlavo, sono stati oggetto di particolare interesse o di specifica critica. Il primo di essi riguarda il confronto con la tradizione filosofica che viene tentato nel libro e, soprattutto, il modo in cui questo confronto in esso viene realizzato. Stando alle forme in cui solitamente viene sviluppata la riflessione filosofica nel vecchio continente, solitamente attente a collocarsi in questa tradizione, e a differenza di ciò che accade nel contesto della filosofia analitica anglo-americana lo svolgimento di tale confronto non è certamente una novità. Anzi: svolgere questo tipo di ricerca può essere una via, un modo corretto per impostare un determinato problema.

Il problema che interessa un libro come *TeorEtica* è quello che riguarda la difficoltà di una riflessione puramente teorica a motivare un'azione buona. Il tentativo di risposta consiste appunto nell'evitar di separare la teoria rispetto alla messa in opera di una relazione motivata. Detto in altre parole l'approccio di una TeorEtica è quello che propone, per venire incontro alla difficoltà suddetta, una re-

ciproca implicazione di ciò che sviluppano la teoria e l'etica (e insieme comporta una messa in opera, nel concreto, di quest'implicazione). Proprio per affrontare in maniera consapevole tale problema, e per inquadrarlo in tutta la sua complessità, è stato svolto il confronto con alcuni momenti della storia del pensiero filosofico nel primo capitolo del libro.

L'idea di fondo che ha animato questo confronto è stata motivata dalla convinzione, condivisa da chi scrive ed espressa per esempio nella Lettera Enciclica *Fides et Ratio* (n. 85), per cui proprio l'«affondare le radici nella tradizione è ciò che permette a noi, oggi, di poter esprimere un pensiero originale, nuovo e progettuale per il futuro». E dunque l'analisi dei vari pensatori compiuta nel libro non va affatto intesa nel senso di una distruzione o di una decostruzione di quanto da loro è stato elaborato. Non si tratta affatto d'individuare un oltrepasamento delle loro dottrine. Non si pretende (cosa che sarebbe un'illusione) di scrollarsi di dosso il passato. Al contrario, mettendo in luce la caratteristica comune di molti approcci sviluppati nella storia del pensiero – il fatto che, sia pure in maniere diverse, alcuni autori che di essa fanno parte ritengono che la conclusione di un'indagine teorica abbia un valore di per sé motivante, senza avere bisogno di altro – si cerca di rendere il loro pensiero effettivamente applicabile: capace cioè di prolungarsi nella pratica.

Se dunque il tema di fondo del libro è quello di mostrare come teoria ed etica possano essere messe in relazione e mantenute in questa relazione, allora la proposta di una TeorEtica mira, proprio mediante un tale confronto con il passato, a indicare lo sfondo generale, la struttura concettuale di base, affinché ciò sia possibile. Di nuovo: affondando le radici nella tradizione, per progettarla in una nuova luce. D'altra parte, come si può vedere leggendo il primo capitolo del libro, è proprio in un autore del passato, Sant'Anselmo, che individuo le condizioni generali e l'elaborazione concreta di un pensiero che può essere letto nella prospettiva della TeorEtica. E cerco di mostrarlo attraverso una puntuale analisi dell'impostazione del *Proslogion*.

Ma perché mettere in relazione teoria ed etica? Perché cercare a questo scopo un confronto con il passato? Qui emerge un secondo punto del libro che è bene sottolineare con forza: ancora allo scopo di evitare fraintendimenti e incomprensioni. L'idea di fondo, la motivazione che mi ha spinto a elaborare una proposta come quella della TeorEtica, è legata a un'analisi della situazione filosofica e culturale del presente che, se è corretta, chiama ciascun uomo di buona volontà a fare urgentemente delle scelte.

Qual è la situazione a cui mi riferisco? È quella che cerco di analizzare nella parte introduttiva. Si tratta di un contesto nel quale la mentalità dominante è quella dell'indifferenza. 'Indifferenza' vuol dire sia assenza di distinzioni, sia venir meno

dell'interesse. 'Indifferenza' è quel termine che indica l'uguaglianza di tutto, e quindi l'impegno su nulla. 'Indifferenza' vuol dire venir meno della possibilità del coinvolgimento in una dimensione di senso. L'indifferenza, intesa come categoria filosofica, è nella mia lettura il carattere dominante del nichilismo contemporaneo e ci aiuta a comprenderne i vari aspetti. Come sottolinea la *Fides et Ratio* infatti (cfr. specialmente i nn. 81, 90 e 91) nell'ambito del nichilismo contemporaneo, cioè all'interno della mentalità post-moderna, non ha più senso porre il problema del senso.

È possibile rintracciare la presenza di questa mentalità anche in ambiti apparentemente lontani da essa: in tutti i casi, comunque, nei quali viene trascurata l'idea generale – la quale sta alla base della mia etica della relazione, elaborata nel secondo capitolo del libro – che agire bene è mettere in opera forme di relazione. All'interno di uno sfondo d'indifferenza non c'è infatti spazio per alcun tipo di relazione, né di relazione vera, dal momento che tutto risulta riportato sullo stesso piano e su di esso viene appiattito. E lo stesso accade in quei contesti che negano ogni forma di relazione con altro e il rispetto che all'altro si deve.

Ma che cosa vuol dire "relazione"? Che cosa vuol dire questo termine se lo s'intende propriamente? Nel libro, come dicevo, esso è concepito anzitutto come relazione tra riflessione e azione, ambito teorico e agire etico. La necessità di definire un agire buono riguarda infatti, e in primo luogo, proprio la filosofia: nella misura in cui essa, se viene appunto concepita come pratica, come pratica filosofica, è suscettibile a sua volta di essere giudicata moralmente. Il criterio di questo giudizio, come mostro sempre nel secondo capitolo, è appunto il criterio della relazione. Un agire è buono solo se mette in opera relazioni che, a loro volta, sono feconde, sono generative di altre relazioni. Attraverso la definizione in questi termini dell'agire buono cerco di pensare – appunto da una prospettiva relazionale, e con evidente polemica nei confronti di qualsiasi concezione (oggi così diffusa nella mentalità comune) che mette l'individuo al centro del tutto – l'idea stessa di persona umana.

Così, inoltre, diventa possibile, anche per l'indagine filosofica che la persona può sviluppare, fare i conti con l'indifferenza: assumere quella relazione che la caratterizza strutturalmente e metterla effettivamente in opera, recuperando anche per questa via la «dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo e globale della vita» che è propria della filosofia (*Fides et Ratio*, n. 81). Si tratta della relazione con il mondo, con gli altri esseri umani, con Dio. Si tratta della relazione, interna alla filosofia, tra approccio teorico e interesse etico. Ecco dunque in che modo la TeoEtica cerca di sviluppare un pensiero – che, appunto, non si riduca solamente a qualcosa di astratto e, alla fine, di inutile – che sia all'altezza delle urgenze del tempo in cui viviamo e della crisi del senso che lo caratterizza.

Tutto ciò, forse, può essere d'aiuto per chiarire e praticare in maniera adeguata le molteplici relazioni in cui la stessa attività filosofica è coinvolta. Lo scopo di questa ricerca, di questa filosofia della relazione, può essere allora indicato nell'intenzione di elaborare una vera e propria metafisica della relazione. Qui il termine 'metafisica' può essere concepito in generale come quel tipo d'indagine che è chiamata a elaborare il passaggio dal sensibile al soprasensibile con l'uso della ragione. Per far questo è necessario anzitutto che la filosofia recuperi e riprenda, considerandolo suo proprio, il problema del senso: perché appunto ciò che dà senso si colloca a un livello ulteriore e irriducibile rispetto a ciò che a partire dal senso si orienta; perché è urgente confrontarsi con quelle posizioni riduzionistiche, alquanto diffuse oggi nel dibattito filosofico e scientifico, che tentano di appiattire il senso sulla spiegazione. L'ambito relazionale che la filosofia è in grado di scoprire e di argomentare, consapevole delle differenze che nella relazione permangono, è dunque quello che consente a essa di recuperare il senso in cui si trova inserita proprio nel suo procedere, e di svolgere la funzione metafisica a cui è demandata. È questo il modo in cui, nel mio libro, avviene il passaggio «dal *fenomeno* al *fondamento*» (*Fides et Ratio*, n. 83).

Nel far ciò non ho voluto certo mettere in dubbio che l'indagine filosofica possa accedere alla verità: a «una conoscenza oggettivamente vera», come dice la *Fides et Ratio* (n. 82), «per quanto sempre perfezionabile». Non sarebbe filosofia quella che non cercasse di ottenere questo risultato attraverso le sue argomentazioni. Né sarebbe ricerca filosofica adeguata quella che, come espressione del sapere, non si mantenesse in rapporto con quanto viene assunto e vissuto in altri ambiti dell'esperienza umana: ad esempio in quello della fede. Bisogna dunque evitare che l'indagine filosofica assuma pretese egemoniche: come accade in alcuni pensatori del passato e del presente. Non credo però che questa critica possa essere rivolta alla filosofia che cerco di elaborare: proprio perché si configura come una filosofia della relazione e proprio perché, come tale, è costantemente aperta – di più: è costantemente esposta – ad altro. E in ciò, ripeto, essa trova quel senso e quell'orientamento che è chiamata a elaborare e a mettere in pratica.

Il problema è semmai quello di mostrare come la verità, una volta raggiunta ed espressa entro i limiti in cui può accedervi lo spirito umano, può essere valida, utile, coinvolgente. Proprio nell'epoca d'indifferenza in cui viviamo. A questo ho dedicato appunto la mia analisi; a questo, anche, credo sia opportuno che si dedichi un'indagine filosofica, specialmente di carattere etico, nel tempo in cui viviamo; questo è lo scopo delle riflessioni che svolgo, in generale e soprattutto nel capitolo terzo del libro.

Mi hanno colpito le parole di Joseph Ratzinger quando egli, nella sua *Introduzione al cristianesimo* (Queriniana, Brescia 1979, pp. 140-141) tratta della comprensione dogmatica della Trinità, riflettendo in particolare su sant'Agostino. Ratzinger afferma, delineando un compito per la filosofia futura, che con sant'Agostino avviene «un'autentica rivoluzione nel quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi “pensiero oggettivante” e si affaccia alla ribalta un nuovo pensiero dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze, di fatto, è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile». Analogamente, e in effettiva consonanza pur nel riferimento a un'altra tradizione di pensiero, il padre Emery ha mostrato la centralità che la stessa dinamica relazionale riveste nel pensiero di san Tommaso (cfr. G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, specialmente il paragrafo intitolato «La relation au coeur de la théologie trinitaire», pp. 148-156).

Su questa linea credo risulti chiaro che l'indagine della filosofia, per svolgere adeguatamente i suoi compiti, debba intrecciarsi con quella di altre discipline: prima fra tutte, appunto, la teologia, che ha elaborato le stesse questioni a partire dalla rivelazione. Rispetto al procedere della teologia, tuttavia, quello operato dell'indagine filosofica è un cammino diverso. La filosofia non può partire dalla rivelazione, ma può arrivarci. Può trovare nella rivelazione, e nel modo in cui è stata elaborata, stimoli fecondi per la sua ricerca. Senza pretendere tuttavia di porsi come ragione autoreferenziale, ma anzi, anche in questo caso, sperimentando feconde modalità di relazione, in un'ottica di reciprocità, con quanto la rivelazione dischiude (cfr. *Fides et Ratio*, n. 99).

Nel mio libro credo di mostrare la fecondità di questo assunto proprio nel capitolo terzo del libro. In questo capitolo, nel paragrafo 5 («L'universale nel suo farsi»), mostro come l'evento dell'incarnazione costituisca un radicale cambio di paradigma rispetto al modo in cui veniva concepito il rapporto tra universale e particolare nel pensiero greco: prima in quello di Platone e poi in quello di Aristotele. E questo radicale cambio di paradigma consente di comprendere la novità di un vero che si fa persona e che si realizza dinamicamente, chiamando gli esseri umani a un'opera relazionale di condivisione e di testimonianza. Anche qui, dunque, si ripropone l'idea che l'indagine filosofica può trovare sollecitazione e possibilità di approfondimento in ciò che nella rivelazione viene tramandato.

# La Chiesa apostolica

*La mano di Dio richiama sant'Ambrogio in città*, Basilica di Sant'Ambrogio, Milano, Altare di Volvinio, partic. (riproduzione)

*Una missione non eludibile*, di Maria Antonietta Crippa

*Gesù, fondamento dell'apostolicità*, di Patrizio Rota Scalabrini

*Il magistero a servizio dell'apostolicità della Chiesa*, di Hermann J. Pottmeyer

*La dimensione apostolica della Chiesa nel dialogo ecumenico*, di Kurt Koch

*Infallibilità della Chiesa e mistero mariano*, di Roch Kerszty

*L'apostolicità della Chiesa di Aquileia nel secolo IV*, di Giorgio Fedalto

*Il seme sotto la neve. I cristiani nascosti in Giappone*, di Luigi Mezzadri

*Cuore e volto dell'ortodossia. Due volumi di Vladimir Zelinskij*, di Pasquale Giustiniani

*La religione civile tra nazionalismi e globalismo*, di Giuseppe Reguzzoni

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 229, luglio-agosto-settembre 2011

Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00

CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSi, Diners

[www.communio.it](http://www.communio.it) - [communio@jacabook.it](mailto:communio@jacabook.it) - [serviziolettori@jacabook.it](mailto:serviziolettori@jacabook.it)

# Conferimento del dottorato *honoris causa* a Sua Eminenza Hilarion, Metropolita di Volokolamsk

Sabato 29 ottobre 2011

*Intervento del Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere*

## All'insegna della musica e della teologia

1. A me tocca solo di introdurre questa solenne seduta accademica, salutando fraternamente Sua Eminenza Hilarion, metropolita di Volokolamsk, presidente del Dipartimento delle relazioni esterne del Patriarcato di Mosca, che avremo la gioia di ascoltare nella sua lezione magistrale su «La Cristianità nel mondo contemporaneo», in occasione del conferimento di un dottorato *honoris causa* da parte della nostra Facoltà di Teologia di Lugano.

Il Rettore stesso, tenendo la *laudatio*, illustrerà le ragioni di questo atto.

Come Vescovo di questa porzione eletta del popolo di Dio che è a Lugano, nella mia qualità di Gran Cancelliere della Facoltà di teologia di Lugano, mi rallegro per questo gesto di squisita carità ecumenica, deciso dal Consiglio di Facoltà, che rende concreto lo spirito che presiede la nostra attività accademica.

L'ecumenismo non vive di soli buoni sentimenti, non si esaurisce nelle buone parole e non può accontentarsi di sole buone intenzioni, ma richiede la conoscenza reciproca, la vicendevole, fraterna accoglienza, l'interscambio reciproco e fruttuoso dei doni propri di ciascuna Chiesa.

Apertura del cuore, incontro di persone, dialogo tra elaborazioni diverse del pensiero teologico, confronto di arricchimento vicendevole, personale e comunitario, sono da promuovere perché solo nella comunicazione attiva cresca la comunione vera ed autentica nel rispetto delle specifiche peculiarità di ciascuno.

Tanto più dobbiamo rallegrarci oggi nella consapevolezza che il lavoro teologico di Sua Eminenza Hilarion si trasmette non solo attraverso la Parola, ma pure attraverso la Musica.

2. Lo Spirito dell'Onnipotente, datore di ogni bene, ha dotato mons. Hilarion di un carisma peculiare, quello della sensibilità musicale.

La Musica diventa nella sua opera una specie di tramite teologico: l'incontro con Dio

in lui avviene non solo attraverso la Parola, ma in modo sublime attraverso i suoni, le note musicali, che si rivelano epifania divina e preghiera, illuminazione e lode, presenza e comunicazione divina, risposta umana.

Il salmo 19 non scopre forse una “Musica teologica” nel creato quando canta: «I cieli narrano la gloria di Dio e l’opera delle sue mani proclama il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia senza discorsi e senza parole, senza che si oda alcun suono. Eppure per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola».

C’è quindi nella musica la riscoperta del disegno di armonia voluto dal Creatore, c’è in essa lo sforzo di individuare il linguaggio di Dio mediato attraverso la natura creata appunto dalla Parola che «era in principio» (Gv 1,1-3).

In principio dunque ci fu un suono per dare vita a tutta la creazione e poi quel suono è diventato carne ed ha permeato la storia dell’Umanità delle note della sua Armonia primordiale.

È per questo che nel salterio si ripete che «è bello cantare al Signore e inneggiare all’Altissimo sull’arpa a dieci corde, sulla lira e con canti accompagnati dalla cetra» (Salmo 92,2.4). È per questo che il culto in tutte le religioni richiede la musica e il canto.

Al di là dell’orchestra del tempio di Sion citata nel Salmo 150 (tromba, arpa, cetra, timpani, corde, flauti, cembali), al di là del coro e delle danze spesso citate nella Bibbia, anche «tutto ciò che respira» viene coinvolto nella lode. Anzi, nel Salmo 148 vengono convocate 22 creature, tutte quante sono le lettere dell’alfabeto ebraico, perché intonino – sotto la direzione dell’uomo – un coro cosmico in onore del Creatore. E Paolo ammonisce i cristiani di Colossi a «cantare a Dio di cuore con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali» (3,17).

E come non ricordare Marco 14,26: «Dopo aver cantato l’inno, uscirono verso il monte degli ulivi». Gesù con i suoi canta l’Hallel ed è con questo canto pasquale che inizia la sua passione divinizzatrice.

3. Shakespeare ha lasciato un distico folgorante: «Diffidate dell’uomo che non ama la Musica. Egli è come un antro nella notte, dove si annida l’aspid».

Per questo il Salmo 47 invita: «Cantate a Dio con arte» e tutta la Bibbia – scrive il card. Gianfranco Ravasi – è percorsa da brividi musicali che punteggiano le opere e i giorni dell’uomo, ma soprattutto esaltano il culto e la lode. E Paolo, come già aveva scritto ai Colossesi, così scrive pure agli Efesini: «Siate ricolmi dello Spirito, intrattenetevi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e salmeggiando al Signore con tutto il vostro cuore» (5,18-20). L’Apocalisse sigilla tutta la Rivelazione

con una celebrazione per soli, coro e strumento (trombe e arpe).

L'assenza della Musica è per la Bibbia segno del giudizio di Dio che «non fa più udire il canto dello sposo e della sposa». E Cassiodoro, scrittore cristiano del VI secolo, commentava: «Se noi commettiamo ingiustizia, Dio ci farà rimanere senza musica». Anche noi saremmo rimasti senza musica, se avessimo commesso l'ingiustizia di non riconoscere il talento musicale di Sua Eminenza Hilarion.

4. A lui dedico le parole di un poeta, non so se fosse anche musicista, padre David Maria Turoldo, che scriveva:

«“Noi siamo dei liuti, tu sei l'artista; noi siamo dei flauti, ma il soffio è tuo; noi siamo dei monti, tua è la eco”. Al ritmo di queste parole, incise sul piccolo organo della mia chiesa, vorrei farmi voce della creazione e del vento; voce del silenzio; voce della mia stessa chiesa, già essa musica in pietre; una chiesa millenaria, armoniosa ed essenziale. È la musica che fa chiesa, in tutti i sensi, musica che fa umanità».

Ha scritto il compositore ceco Leos Janacek (1854-1928): «Dove la parola muore, là comincia la musica; dove le parole s'arrestano, là l'uomo non può che cantare».

Eminenza Hilarion, lei ha fatto sua questa intuizione, comprendendo che oggi nel nostro mondo le parole rischiano di morire perché svuotate del loro senso e del loro valore, per cui la comunicazione si arresta, diviene scarsamente comprensibile, ecco l'aiuto della Musica, dell'armonia della Musica che supplisce l'insufficienza o l'incompletezza della Parola, che non lascia indifferenti col suo straordinario potere evocativo e dispone ad un'armonia interiore che supera ogni suono, apre a voci superiori e trascendenti che annunciano messaggi ineffabili e supremi.

I messaggi del nostro Dio creatore nel suo Figlio Gesù Cristo, dentro il soffio dello Spirito Santo.

Grazie, Eminenza, della sua Musica.

**Pier Giacomo Grampa**

## Laudatio del Rettore della Facoltà di Teologia

### Hilarion di Volokolamsk: teologo nella grande tradizione ortodossa

Ogni uomo è chiamato a diventare teologo nel senso più elementare della parola, cioè uno al quale sono stati rivelati i misteri di Dio e che ha ricevuto il diritto di parlare liberamente con lui<sup>1</sup>.

Sono stati settanta anni terribili (1917-1989) quelli vissuti, nel secolo scorso, dalla Chiesa nella Russia, cioè dalle Chiese del Patriarcato di Mosca: anni nei quali non c'erano le condizioni per una attività e una produzione teologica, ma l'obbligo interiore e la volontà di salvare e di testimoniare la fede<sup>2</sup>. È una storia eroica, dove la teologia era presente nel suo significato più profondo, quello della tradizione dei Padri, di "discorso su Dio" vissuto e fatto con la vita – un discorso più importante e decisivo di quello che possiamo fare noi dalle nostre cattedre accademiche.

Prima di quell'epoca, nella Russia cristiana zarista il discorso teologico si è sviluppato incontrando e cercando di superare le diverse tentazioni che venivano dall'Occidente, muovendosi tra le sponde del metodo scolastico presente soprattutto nelle scuole dei gesuiti, da cui venne preso<sup>3</sup>, e gli orizzonti della filosofia tedesca che influenzava il pensiero delle scuole protestanti. I secoli vissuti nella Russia, soprattutto a partire dall'epoca di Pietro il Grande (1672-1725), che abolisce il Patriarcato e lo sostituisce con il Santo Sinodo (1721) sono stati difficili, anche per il richiamo di una secolarizzazione legata alla strada dei "lumi" ormai imboccata dall'Occidente dell'Europa, e per la vicenda dello scisma dei vecchi credenti (1666-1667), occasionato dalla riforma (soprattutto di revisione dei testi e di gesti liturgici) del Patriarca Nikon (1653). Al limite tra il tempo antico e il mondo nato dalla rivoluzione leninista, e anche tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, la Russia conobbe un notevole sviluppo di quello che si può chiamare il pensiero religioso o una filosofia religiosa, specialmente in quelle correnti che si possono collegare alla tendenza *slavofila*, appunto reagente agli ambienti che invece guardavano soprattutto all'Occidente. Qui possiamo ricordare almeno un nome, il cui pensiero è stato certamente criticato ma significativo per la concezione della Chiesa: Alessandro Khomiakov (la cui filosofia è

<sup>1</sup> *La forza dell'amore*, 358 (v. nota 24).

<sup>2</sup> Cfr. l'interessantissimo volume di storia recentemente pubblicato, A. ROCCUCCI, *Stalin e il Patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Torino 2011.

<sup>3</sup> Nelle Accademie di teologia si arrivò fino a fare lezione in latino!

legata al concetto della *sobornost*). La storia della teologia dell'epoca precedente la rivoluzione che ha scosso e sconvolto la Russia è interessante, complessa, e ha una sua narrazione piena, anche se discussa e criticata, nell'opera di uno dei grandi teologi dell'emigrazione, Georges Florovsky<sup>4</sup>. Su questo periodo, tra i grandi eventi del Patriarcato di Mosca, occorre pure ricordare il Concilio di Mosca del 1917, avvenuto proprio quando nelle strade della città avvenivano i combattimenti tra gruppi rivoluzionari e esercito regolare.

La grande tragedia della guerra civile ebbe come conseguenza anche l'emigrazione di tanti russi che portò a una dolorosa divisione tra i credenti che si riconoscevano in diverse comunità<sup>5</sup>, con gerarchie proprie, separate tra di loro. L'emigrazione fu però il luogo di un forte sviluppo della teologia ortodossa russa, mentre nella terra di origine l'inverno della persecuzione e della prova, come ricordato all'inizio, obbligava piuttosto alla teologia della testimonianza e della vita. Si svilupparono così alcuni centri importanti: a Parigi l'Institut Saint-Serge e negli Stati Uniti quello di San Vladimiro con alcuni maestri passati dalla Francia all'America. Anche questa è una storia molto bella e interessante, che purtroppo dobbiamo tralasciare in questo momento, ma voglio ricordare almeno alcuni nomi: Sergej Bulgakov<sup>6</sup>, controverso, perfino condannato<sup>7</sup> in un certo momento (1935) dal Patriarcato di Mosca e della "Chiesa fuori frontiere" (Sinodo di Karlovcy), per la dottrina della *sofiologia*; Vladimir Losskij, grande critico di Bulgakov, ma autore della classica opera *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*<sup>8</sup>, Alexander Schmemmann, autore di diverse opere teologiche, soprattutto di teologia della liturgia<sup>9</sup>.

Prima di arrivare al presente, voglio ancora ricordare brevemente un altro capitolo della storia recente della teologia ortodossa: lo sviluppo di quella che viene chia-

<sup>4</sup> G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, trad. fr. J.-L. Palierne, Lausanne 2001.

<sup>5</sup> Almeno tre: in comunione con il Patriarcato di Mosca, una Chiesa "fuori delle frontiere", e una accolta dal Patriarca di Costantinopoli. Si veda l'autobiografia del Metropolita EULOGE, *Le chemin de ma vie. Mémoires du Métropolitain EULOGE*, Paris 2005.

<sup>6</sup> Un buon profilo di Sergej Bulgakov si trova nella introduzione di Maria Campatelli a: S. N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, trad. it. M. Campatelli, Roma 2002, XVII-LII.

<sup>7</sup> È importante ricordare che si tratta di «condanna» discussa, e che, in ogni caso, non è della persona ma soltanto di alcune riflessioni del teologo.

<sup>8</sup> V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Vision de Dieu*, Paris 1944; ID., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967.

<sup>9</sup> E di uno straordinario diario, pubblicato dopo la morte, in russo, francese e inglese: A. SCHMEMMANN, *Journal 1973-1983*, tr. fr. A. Davidenkoff - A. Kichilov - R. Marichal, Paris 2009. I nomi da ricordare, oltre i già citati, sono molti, tralasciando i filosofi che si muovevano in questi ambienti (Parigi, Saint-Serge; New York). Eccone alcuni: Jean Meyendorff, Paul Evdokimov.

mata *neopatrística*, che ha avuto espansione soprattutto in Grecia, da parte di teologi ellenofoni, ma che possiamo collegare alla crisi vissuta da Bulgakov, in quanto i suoi critici Florovsky e Losskij furono grandi sostenitori di questa “conversione” patristica della teologia. Così, nella prima metà del XX secolo, in Occidente e in Oriente, si assistette ad un rinnovato interesse per i Padri della Chiesa, ad una vera rinascita patristica, che però si urtò con la concezione della teologia, rappresentata soprattutto da Bulgakov. Maria Campatelli osserva: «si trattò di due linee che si scontrarono frontalmente – e uno degli episodi di questo scontro fu proprio il processo intentato a Bulgakov sulla Sofia – finché una linea non emerse vincitrice e, man mano che il tempo passava e si perdevano i ricordi delle discussioni accese, veniva accreditata la versione che la teologia neopatrística fosse l’unica teologia ortodossa»<sup>10</sup>.

A questo proposito, in questo breve panorama della teologia ortodossa moderna, voglio accennare alla teologia *neo-greca*<sup>11</sup>, che in parte deriva dalla impostazione *neopatrística*<sup>12</sup>, dove possiamo citare almeno due nomi. Il Metropolita di Pergamo, che ha studiato anche con Florovsky (e qui senza dubbio è stato influenzato dalla teologia neopatrística), che proprio dal pensiero dei Padri dei primi tre secoli ha sviluppato l’ecclesiologia centrata sull’eucaristia e sul ministero del vescovo<sup>13</sup>, ma ha pure svolto una riflessione dogmatica con una grande attenzione filosofico-teologica al concetto di persona<sup>14</sup>. Pur solo nominando il Metropolita Zizioulas è anche giusto ricordare il suo impegno nel dialogo ecumenico, e, in particolare, al rapporto tra le Chiese della Ortodossia e la Chiesa di Roma. Infine è doveroso ancora richiamare l’opera di un pensatore, filosofo e teologo, della Chiesa della Grecia, e cioè Christos Yannaras. Egli è critico severo dell’Occidente e del cattolicesimo, osservati e giudicati a partire proprio dal pensiero filosofico<sup>15</sup> che marca la teologia cattolica. Yannaras

<sup>10</sup> Maria Campatelli, XLVIII. Sulla vicenda Bulgakov-Florovsky, cfr. A. ARJAKOVSKY, *L’Institut de théologie orthodoxe Saint Serge à Paris*, [www.arjakovsky.com/fr/pdf/institut-saint-serge-Revue-Contacts/pdf](http://www.arjakovsky.com/fr/pdf/institut-saint-serge-Revue-Contacts/pdf) (consultato 25/10/2011). Articolo interessante dal punto di vista storico, anche per la storia dell’*Institut* parigino, ma, a mio giudizio, sbilanciato nei confronti di Florovsky.

<sup>11</sup> Per un panorama più completo della teologia ortodossa moderna, bisognerebbe ricordare almeno anche il rumeno Dumitru Stanilaue e il serbo Justin Popovic.

<sup>12</sup> Una buona sintesi, anche se alcuni giudizi sono discutibili (l’autore è cattolico, Arcivescovo di Corfù Zante e Cefalonia): Yannis SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

<sup>13</sup> J. ZIZIOULAS, *L’eucharistie, l’évêque et l’Église durant les trois premiers siècles*, Paris 2011.

<sup>14</sup> J. ZIZIOULAS, *L’essere ecclesiale*, trad. it. D. Varasi, Magnano 2007.

<sup>15</sup> Significativa questa citazione ripresa da Spiteris (301): Yannaras, partendo da Heidegger, scrive (1991): «Credo che fosse il primo a aver mostrato con tanta implacabile acutezza che il tipo della civiltà dell’Europa occidentale (il tipo del nostro vivere comune oggi) si fonda principalmente sulla teologia dell’occidente, prima ancora di avere altri agganci lungo la sua esistenza storica. Mi ha rivelato ancora che *la meta-*

con la sua critica esprime quello che, più o meno esplicitato, si trova in molti teologi ortodossi. Da questo punto di vista ecco la citazione significativa che, coinvolgendo filosofia teologia ecclesiologia, esprime molto bene il giudizio dell'ortodossia (che, gradita o sgradita, accettabile o meno, il teologo cattolico deve conoscere<sup>16</sup>):

Il razionalismo scolastico, nei secoli del suo apogeo, non è semplicemente una corrente e un sistema filosofico o teologico. È un'ideologia dogmatica 'chiusa' che ha per portatrice istituzionale la Chiesa cattolica romana: essa interpreta in maniera decisiva e definitiva l'insieme della realtà fisica e storica e realizza questa interpretazione servendosi degli 'assiomi', dei 'principi' e delle 'leggi' di una positività razionalistica. L'oggettività razionale fornisce autorità al portatore istituzionale dell'ideologia, e l'autorità del portatore istituzionale conferisce valore al procedimento razionale<sup>17</sup>.

La teologia ortodossa non finisce con i contesti e i nomi citati. Ma continua oggi nelle diverse tradizioni (bizantina, slava, rumena, ecc.) e noi siamo qui a onorare una personalità della Chiesa Russa, del Patriarcato di Mosca, il Metropolita Hilarion che non è soltanto responsabile di un importante (forse il più importante) ufficio del Patriarcato, ma che è stato prima di tutto (e continua a essere) teologo. Un teologo non appare improvvisamente nella Chiesa e nella società: è dentro una storia, partecipa dell'esperienza della fede e della vita della comunità a cui appartiene. Per questo mi è sembrato utile partire, anche se in maniera estremamente sintetica, dalla storia recente della teologia ortodossa, soprattutto russa.

Rileggendo questa storia e alcune opere del Metropolita che intendiamo onorare oggi, ho trovato un filo che collega alcuni dati, probabilmente non corrispondenti a intenzione dell'autore, e tuttavia significativi del legame tra il suo lavoro teologico e

---

*fisica degli occidentali possiede in sé quella dinamica che porterà verso lo sviluppo dell'ateismo e del nichilismo. Infatti, al contrario persino del pensiero classico greco (pagano), la metafisica occidentale, da Tommaso d'Aquino fino a Hegel e a Nietzsche, nella sua stessa sostanza era caratterizzata dalla 'fisica'» (corsivo mio) Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.*

<sup>16</sup> Anche perché certe opposizioni, anche le più gravi (*filioque*, primato), hanno la loro radice in queste considerazioni e diversità di pensiero molto profonde.

<sup>17</sup> C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia 1993, 202. È utile citare anche quello che Yannaras scrive più avanti, quasi in conclusione del suo testo: "Il confronto tra l'Ortodossia e l'Occidente non è una questione di antagonismi teorici e astratti né il luogo di una contestazione storica tra istituzioni; per questo, esso non può essere eluso semplicemente con degli sforzi fraterni di riconciliazione intrapresi dalle Chiese cristiane divise. Non le differenze teologiche in sé importano in primo luogo, bensì le loro conseguenze dirette sulla vita e sulla prassi storica. La coscienza ortodossa deve ameno rispondere alla sfida dell'ateismo e del nichilismo occidentali, che hanno letteralmente spazzato via – e non a caso – la cristianità di cui l'Occidente aveva fatto una 'religione'. La critica della religione esercitata dal secolo dei Lumi e dal liberalismo, dal marxismo, dal freudismo, dall'esistenzialismo ateo, dall'agnosticismo scientifico, che appare di una precisione implacabile, appare storicamente giustificata. La questione allora è: quali risposte di vita e quale dinamica di vita la coscienza ecclesiale ortodossa può opporre a questa critica?". C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, 207.

la tradizione della teologia ortodossa russa. Nel 2001 Hilarion Alfeev ha pubblicato nella prestigiosa collana di testi patristici (e della tradizione cristiana antica) delle *Sources Chrétiennes* l'edizione critica del *Discorso ascetico* del monaco studita Simeone (949?-1022?)<sup>18</sup>. È un testo breve, ma interessante e importante perché questo Simeone è stato la guida dell'altro grande teologo e spirituale bizantino, Simeone il Nuovo Teologo, uno dei tre, con Giovanni l'Evangelista e Gregorio di Nazianzo, che nella tradizione ortodossa godono del titolo di *Teologo*. Questo discepolo di Simeone lo Studita, Simeone il Nuovo Teologo, è un grandissimo rappresentante della spiritualità ortodossa, in particolare testimone dell'esperienza della illuminazione (così importante nei secoli successivi, con la discussione del palamismo e con la pratica dell'esichia nella vita delle comunità monastiche del Monte Athos). Ora qui si dà l'osservazione interessante: grande studioso ed editore delle opere di Simeone il Nuovo Teologo è un personaggio che ha vissuto tutte le sofferenze e la tragedia dell'ortodossia e della Chiesa russa della prima metà del secolo scorso, Monsignor Basilio Krivochéine<sup>19</sup>, figlio di un ministro russo dello zar, combattente nell'armata bianca, esule, monaco sul Monte Athos, e infine arcivescovo di Bruxelles, del Patriarcato di Mosca<sup>20</sup>.

Un'altra coincidenza. Nel 2005, il Metropolita Hilarion ha ottenuto l'abilitazione alla Facoltà di teologia di Friburgo, presentando il risultato delle sue ricerche su un momento di grave crisi che ha segnato l'ortodossia russa a partire dal 1907 fino al 1913, anno della condanna e del bando per più di 1'000 monaci (qualcuno afferma 1'500) dal monte Athos. Questi monaci furono, condannati e accusati di eresia, in quanto onomatodossi. Nella sua ricerca, pubblicata nel 2007<sup>21</sup>, il teologo Hilarion Alfeev, racconta la storia di quella crisi, dimostrando come essa verteva attorno a una questione centrale della spiritualità e della teologia. In questa sede non è possibile

<sup>18</sup> SYMÉON LE STUDITE, *Discours Ascétique*, Sch 460, Paris 2001.

<sup>19</sup> B. KRIVOCHÉINE, *Mémoire des deux mondes. De la révolution à l'Église captive*, Paris 2010.

<sup>20</sup> Dopo aver scritto questo testo ho ripreso per una verifica l'autobiografia dell'Arcivescovo Basilio e ho trovato a sorpresa, perché non le ricordavo, le pagine della prefazione scritte dal Metropolita Hilarion. Egli parla anche di un ricordo personale, per avere, allora diciottenne, visto a Mosca Basilio nel 1985, celebrare la divina liturgia, poco tempo prima della morte avvenuta il 22 settembre dello stesso anno a Leningrado. Questo ricordo dà l'occasione a Hilarion per mostrare il grande cambiamento avvenuto alcuni anni dopo con la rinascita, dopo il crollo del regime comunista, della Chiesa ortodossa russa («Je ne pouvais savoir que, quinze ans après le décès de Mgr Basile, nous verrions la cathédrale du Christ-Sauveur s'élever à nouveau sur le terrain occupé à l'époque par la piscine publique» [*Mémoire*, 12]).

<sup>21</sup> H. ALFEYEV, *Le mystère sacré de l'Eglise. Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu*, Fribourg 2007. Cfr. anche Id., *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, Paris 2007.

sviluppare l'argomento, pure importante e interessante, anche soltanto dedicando pochi paragrafi, e toccare una questione complessa o riassumere un racconto appassionante. Voglio però trascrivere l'inizio del libro del Metropolita Hilarion, perché dà, in uno scorcio autobiografico, e in un passaggio in cui collega passato e presente, il gusto del suo stile e del suo scrivere:

All'inizio degli anni 1980, ci è stato dato di assistere a una conversazione poco comune presso un rispettabile arciprete di Sukhumi. Una doppia clausura separava la sua casa dal resto del mondo: un alto recinto di ferro formava una prima e insuperabile barriera, mentre uno spesso muro di cipressi rinchiusa la casa dai quattro lati, togliendola agli sguardi indiscreti. L'arciprete aveva dovuto fomentare una stupefacente cospirazione per garantire la sicurezza degli eremiti che scendevano regolarmente dalle montagne circostanti per venire a vederlo. Essi vi vivevano da molti anni nella illegalità, e ogni loro visita era piena per loro come per lui di pericoli e di disagi da parte delle autorità sovietiche locali.

Uno di questi eremiti parlava con l'arciprete, attorno a una tazza di tè. Era un uomo di alta statura, di mezza età, di costituzione robusta, dotato di un'abbondante barba a ventaglio. Portava una camicia russa di colore grigio e pesanti stivali militari. Non abbiamo ricordo del contenuto della loro conversazione, ma gli occhi dell'eremita, stupendi (stupefacenti) occhi grigi che riflettevano una pace profonda e sembravano guardare da un altro mondo, sono rimasti scolpiti nella nostra memoria.

Gli eremiti del Caucaso che popolavano, agli inizi degli anni 1980, i monti Abkhaziani nonostante decenni di persecuzione sovietica, erano gli eredi spirituali della moltitudine di monaci che vi vivevano all'inizio del XX secolo.

Tra questi, il monaco del grande abito Hilarion che pubblicò nel 1907 un'opera intitolata *Sui monti del Caucaso*<sup>22</sup>.

Con la pubblicazione e la diffusione di questo libro (*Sui monti del Caucaso*) inizia la vicenda narrata dal Metropolita di Volokolamsk. Con questa opera di Alfeev siamo pienamente dentro la tradizione e la storia della Chiesa russa, della sua spiritualità e della sua teologia. Inoltre, ritroviamo il filo della storia di quella teologia a cui ho accennato, purtroppo troppo brevemente, all'inizio di questo intervento. Incontriamo di nuovo Sergej Bulgakov, il teologo anche ma non solo della sofologia di Saint-Serge, amato e contestato da tanti. È nominato da Alfeev in occasione dei dibattiti, anche sulla pubblica stampa, in cui Bulgakov, ancora relativamente giovane e laico, interviene; ma costui è presente soprattutto nel capitolo VIII, in cui gli sono dedicate circa venti pagine<sup>23</sup>. Questo collegamento con Bulgakov non intende, né potrebbe suggerire, una qualche dipendenza, o un qualche legame diretto tra Alfeev e Bulgakov: il Metropolita teologo non dipende dal docente teologo parigino. Quello che però mi sembra significativo è capire e far vedere come il pensiero originale e la teologia

<sup>22</sup> ALFEYEV, *Le mystère*, 1.

<sup>23</sup> Alfeev ricorda e in parte analizza l'opera di BULGAKOV, *La Philosophie du Verbe e du Nom*, Lausanne 1991 (originale in russo, Paris 1953).

di Hilarion Alfeev si sviluppa in maniera propria, personale e nello stesso tempo ecclesiale, nell'orizzonte della spiritualità, della teologia, della storia dell'Ortodossia russa. Oggi la teologia ortodossa russa si sviluppa in un clima di libertà, di ritrovata creatività, di una (quasi) stupefacente vitalità della Chiesa del Patriarcato di Mosca, ma essa non è divisa dal suo passato, le sue radici sono nutrite anche dalla storia della prova, della persecuzione, della testimonianza resa all'evangelo di *Gesù il Cristo, il Figlio di Dio*, dalle generazioni passate di credenti, monaci, vescovi e ministri della Chiesa.

Vogliamo andare sui numeri? La bibliografia del Metropolita e teologo Hilarion è veramente sterminata. Ho già accennato a alcune opere principali, ma l'elenco di queste è lungo e voglio ricordare soltanto quelle più facilmente accessibili nelle nostre lingue. Alcune sono più informative, ma con basi solide e serie, come quelle dedicate a far conoscere l'ortodossia<sup>24</sup>; altre sono specialmente dedicate a temi e figure della spiritualità ortodossa.

Da un rapido elenco<sup>25</sup> di titoli, mi sembra di poter cogliere nella attività teologica di Hilarion Alfeev una particolare sensibilità e attenzione ai temi della esistenza cristiana (quelli che spesso vengono indicati come argomenti di spiritualità), alla vita dell'uomo rinnovato in Cristo e in Cristo chiamato a partecipare alla vita divina<sup>26</sup>. Anche questa è, mi pare, una caratteristica fondamentale del modo di far teologia nella tradizione orientale e ortodossa. In Occidente, ed è uno dei nostri mali o almeno limiti, il teologo, soprattutto se opera in ambito accademico, è troppo portato alla specializzazione, e a fare un discorso che rimane lontano dalla esperienza della vita

---

<sup>24</sup> *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Paris 2001; *L'Orthodoxie. Histoire et structures canoniques de l'Eglise orthodoxe*, Paris 2009; *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, Paris 2007; *Le Chantre de la Lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 2006; *L'Univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Paris 2001 (trad. it.: *La forza dell'amore. L'universo spirituale di Isacco il Siro*, Magnano 2003).

<sup>25</sup> Assai incompleto, dove mancano anche molti contributi a opere collettive e il ricordo di moltissimi articoli.

<sup>26</sup> La caratteristica esistenziale della teologia di Hilarion è testimoniata da queste righe, che sono senza dubbio una parola autobiografica, anche se non data con i verbi in prima persona. «Nel 1987 un giovane che aveva appena finito il servizio militare si presentò in un piccolo monastero ubicato nel centro di una città baltica, oggi capitale di uno stato indipendente. Ogni giorno vi si celebravano lunghi uffici, si leggevano a tavola le vite dei santi, in una parola vi si poteva trovare tutto ciò che occorre alla vita monastica, tranne una cosa: mancava un accompagnatore spirituale incaricato della formazione dei monaci e dei novizi. Egli allora cercò aiuto negli scritti dei santi padri e degli asceti della chiesa antica. Il novizio amava molto leggere gli scritti di Isacco il Siro e prendeva appunti durante la lettura. Decise di trascrivere sul muro della sua cella alcune sentenze che l'avevano particolarmente colpito, per averle sempre davanti agli occhi. Un po' per volta ne aggiunse delle altre. In capo a un anno i muri della sua cella erano coperti di citazioni di Isacco: erano diventate per lui come il pane quotidiano, senza il quale non avrebbe potuto sopravvivere nemmeno un giorno» (*La forza dell'amore*, 355).

del credente e dalla vita ecclesiale. Per noi, purtroppo, la teologia è ancora troppo teoria, discorso su dogmi, verità, considerati come astratti dalla vita e dall'esperienza spirituale, lontani dalla vita dell'uomo rinnovato in Cristo, chiamato a esistenza pasquale e pneumatologica e a partecipare al mistero trinitario di Dio.

Concludo con la citazione di alcune righe del Metropolita Hilarion, che esprimono chiaramente la sua concezione – e la concezione ortodossa – della teologia:

Fondata sull'esperienza spirituale, estranea al razionalismo e alla scolastica, la teologia ortodossa anche oggi rimane viva e attiva come nei secoli passati. Le medesime questioni di allora si pongono sempre all'uomo: che cosa è la verità? dove è il senso della vita? come trovare la felicità? come acquistare la beatitudine? Il cristianesimo non tende a mettere i puntini sulle i, facendo l'inventario, fino all'esaurimento, di tutti gli interrogativi dell'anima umana. Ma esso rivela una realtà altra, che supera così tanto tutto ciò che ci circonda in questa vita terrena, che, una volta posto alla sua presenza, l'uomo dimentica tutti i suoi interrogativi e le sue perplessità, perché la sua anima è in contatto con il divino e tace nella presenza del mistero che nessuna parola umana è capace di esprimere<sup>27</sup>.

La grande lezione dell'insegnamento teologico di Hilarion di Volokolamsk è quella che il teologo ha sì un compito serio di lavoro e ricerca scientifica, ma non deve né può, se non vuole che il suo lavoro diventi sterile, dimenticare il significato patristico del termine teologia: quello applicato a Giovanni l'Evangelista, a Gregorio di Nazianzo, a Simeone il Nuovo Teologo. Grazie a Hilarion, maestro di questa teologia, che riconosciamo e proclamiamo tale con il conferimento, da parte della Facoltà di Teologia di Lugano, del dottorato *honoris causa*; onorati ancor più dal fatto che questo è il primo dottorato *honoris causa* conferito dalla nostra Facoltà.

**Azzolino Chiappini**

<sup>27</sup> *Le mystère de la foi*, 13-14.

*Lectio magistralis del Metropolita Hilarion di Volokolamsk*

**“Essere nel mondo, ma non essere del mondo”**

Innanzitutto vorrei ringraziare di cuore il vescovo di Lugano Sua Eccellenza Piergiacomo Grampa, Gran Cancelliere della Facoltà di teologia, il Rettore Monsignor Azzolino Chiappini e il corpo insegnante della Facoltà per l'onore che mi hanno fatto conferendomi il grado di dottore di teologia. Ritengo che quest'onore non vada tanto a me e alle mie modeste opere, ma piuttosto all'autorità spirituale della Chiesa Ortodossa Russa, di cui cerco di essere figlio fedele.

**1. La missione cristiana**

La Chiesa di Cristo è inviata nel mondo a recare il lieto annunzio del Regno di Dio. Questo ministero di annuncio è caratteristica irrinunciabile della Chiesa, in quanto si basa sulla consegna di Cristo Risorto ai discepoli: «Andate... e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28,19). La Chiesa può far sue le parole di san Paolo: «Non è... per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo!» (1Cor 9,16). Ma se il dovere di predicare, dato alla Chiesa dallo stesso Cristo, non può essere messo in dubbio, la questione circa i modi concreti di mettere in pratica questo dovere si ripropone ogni volta ad ogni nuova generazione di cristiani. Qual è il posto del cristianesimo nel mondo? Come guarda la Chiesa al mondo esterno? Come può essa cooperare col mondo per compiere in esso la propria missione?

Occorre qui sottolineare che il rapporto della Chiesa col mondo è un rapporto dialettico. Da una parte, la Scrittura esprime chiaramente il rifiuto del mondo: «Non amate né il mondo, né le cose del mondo! ... perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo» (1 Gv 2,15-16). Il concetto di “mondo”, in san Paolo e san Giovanni evangelista, ha in genere un'accezione negativa, come anche nelle opere di molti degli asceti cristiani delle origini.

D'altra parte, un'autentica e radicale fuga dal mondo non solo priverebbe la Chiesa della possibilità di compiere pienamente il proprio dovere missionario, ma potrebbe generare fratture all'interno della Chiesa stessa. Nella stessa prima lettera di san Giovanni apostolo che abbiamo appena citato, troviamo la testimonianza dell'amore sacrificale di Dio per il mondo, sua creatura [«In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui»], e il comandamento dell'amore per il prossimo [«Se uno dicesse: “Io

amo Dio”, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede»] (1 Gv 4; 9,20). Nelle opere di Isacco di Ninive troviamo l’esortazione ad avere compassione di tutto il creato, compresi anche i demoni.

Un giusto approccio cristiano alle parole di san Giovanni apostolo «tutto il mondo giace sotto il potere del maligno» (1 Gv 5,19), è quello che propone il celebre pensatore russo Vladimir Solov’ëv, quando dice che occorre distinguere tra il “mondo” e il “maligno” sotto il cui potere esso giace. Sì, il mondo è sottomesso alla forza del male, ma in sé il mondo non si identifica col maligno (cfr. *I fondamenti della vita spirituale*). E la missione dei cristiani consiste giustamente nel liberare il mondo dalla sua sottomissione al male.

Ai cristiani è dunque richiesta una posizione di equilibrio, lucida e realistica. La Chiesa non può identificarsi col mondo poiché, come dice la lettera agli Ebrei noi cristiani «non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (Eb 13,14). Nello stesso tempo, la Chiesa non può distanziarsi troppo dal mondo, essendo stata mandata nel mondo per annunciare ad esso la Parola di salvezza. Essere nel mondo, ma non essere del mondo: tale è la vocazione della Chiesa. Fedele alla sua origine divina e alla sua tradizione di duemila anni, la Chiesa è nello stesso tempo chiamata a essere sempre “con-temporanea” cioè a condividere la cultura di un dato polo e una data epoca. Di più, la Chiesa è chiamata a essere apripista, a precorrere la propria epoca e portare dietro a sé i propri contemporanei. Tale è la sua vocazione profetica, e nel compierla, nell’annunciare le Parole di Cristo che «non passeranno» (Mt 24,35), la Chiesa deve tener conto delle condizioni in cui si trova il mondo contemporaneo, deve dialogare con esso condividendone il linguaggio, affinché esso possa accettare l’annuncio. Noi cristiani non possiamo idealizzare il passato, i secoli in cui la Chiesa aveva in Europa un’autorità indiscussa, e giudicare e condannare il presente, in cui la situazione culturale, sociale e politica sono diverse. La nostra fede ci chiama ad agire proprio nelle condizioni in cui ci troviamo, lasciandoci guidare dal dono di “distinguere gli spiriti” che ci permette di dare la giusta valutazione di tutti i fenomeni che ci si presentano nel mondo.

## 2. L’epoca postmoderna

Una delle caratteristiche del mondo moderno è la globalizzazione dovuta, prima di tutto, al grande sviluppo dei mezzi di comunicazione. Grazie ad essi gli angoli più lontani del mondo si sono come riavvicinati chiunque può avere accesso immediato a un gran numero di informazioni. A un primo sguardo potrebbe sembrare che l’u-

manità diventi sempre più un'unica famiglia che vive nello stesso "villaggio globale". Tuttavia, il processo della globalizzazione paradossalmente è accompagnato da una sempre più evidente riacutizzazione dei problemi esistenti tra diverse regioni del mondo che non di rado portano a conflitti internazionali e allo scontro di civiltà. Diventa più evidente il divario tra il ricco Nord del mondo e il Sud arretrato, anche se questa contrapposizione è naturalmente molto schematica. Questa differenza ha non soltanto una valenza meramente socio-economica, ma riguarda anche i modelli di civiltà. Se ad esempio sosteniamo che il Nord del mondo, cioè l'Europa e l'America settentrionale, dal punto di vista culturale stanno attraversando l'epoca del postmodernismo, ciò non può essere in alcun modo detto per i paesi africani o asiatici che vivono secondo modelli culturali del tutto diversi.

L'epoca del postmodernismo, che convenzionalmente si fa risalire alla catastrofe umanitaria delle due guerre mondiali, ha testimoniato la realizzazione della previsione di Friedrich Nietzsche circa la "morte di Dio": il processo di secolarizzazione, sviluppatosi in seguito lungo tutto il secolo ha fatto sì che nella coscienza quotidiana della maggior parte degli europei Dio ha smesso di essere il principio fondamentale della loro vita. Il filosofo e teologo americano moderno T. Altizer ha così definito la nostra epoca, dal punto di vista religioso: «Sono ormai passati quei tempi della nostra storia in cui si poteva avere una chiara coscienza di Dio o una certezza morale dei piani provvidenziali di Dio. Il nome di Dio non è più evocato al centro della vita e della coscienza, ma viene pronunciato perifericamente, in quelle situazioni di frontiera in cui diventano impotenti sia la coscienza che l'esperienza. Dio per noi è diventato gradualmente e definitivamente un nome del mistero assoluto e totale, mistero alla cui presenza non possiamo né agire, né parlare»<sup>28</sup>.

Tuttavia, assieme alla "morte di Dio" nella coscienza di massa, assistiamo anche alla fine dell'antropocentrismo. Se nelle ideologie dell'epoca moderna il posto di Dio al centro del mondo è stato occupato dall'uomo con la sua fede ottimistica nella scienza e nel progresso, l'esperienza tragica del XX secolo, con l'enorme numero di vittime umane, ha posto fine a tale fede ottimistica. Come scrive Dietrich Bonhoeffer, «L'ideale assoluto della liberazione conduce l'uomo all'autodistruzione. Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la rivoluzione francese si trova il nichilismo»<sup>29</sup>. Con le ideologie totalitarie, l'ultima delle quali è stato il comunismo, l'uomo moderno rinnega ogni tentativo di spiegare il mondo, rinnega la possibilità

<sup>28</sup> T. J. J. ALTIZER, *The Descent into Hell. A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, New York 1979, 98.

<sup>29</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 86.

stessa della verità. Così l'uomo dell'era postmoderna è un uomo deluso. Egli ha rifiutato ogni grande idea per la quale valga la pena di dare la propria vita. E la vita così non ha più un senso globale. Al centro dell'universo dell'uomo moderno non si trovano che la libertà individuale e gli interessi individuali e la sua meta finale è il consumo. Il principio del piacere, da cui si fa guidare l'uomo dell'epoca postmoderna, ha preso il posto degli imperativi religiosi e morali.

Il nichilismo moderno in quanto negazione di Dio che limiterebbe la libertà dell'uomo e nello stesso tempo negazione dell'uomo che ha rinnegato Dio in nome del progresso, non offre nessuna alternativa e non costituisce altro che un vuoto. Questo vuoto può e deve essere riempito di un contenuto positivo che si addica alla nuova epoca. Il nostro tempo, secondo quanto afferma un sociologo contemporaneo: «lascia aperta anche l'ipotesi di un ricupero su vasta scala dei valori religiosi... Il vuoto di Dio può trasformarsi in vuoto per Dio»<sup>30</sup>.

### 3. L'alternativa cristiana

Come mostra l'esperienza della Russia e degli altri paesi dell'Europa orientale, a lungo sottomessi a un'ideologia totalitaria, il cristianesimo può proporre un'autentica alternativa all'uomo contemporaneo, deluso dai vari sistemi ideologici, e aiutarlo a scoprire un nuovo, autentico senso della vita. Alcune persone, deluse dagli ideali sovietici, hanno voluto seguire gli standard di vita della società dei consumi, ma molti altri sono invece arrivati alla Chiesa, perché hanno trovato nel Vangelo quell'ideale autentico che può riempire il vuoto lasciato dai falsi ideali. Questa esperienza concreta, fatta dalla Chiesa Ortodossa Russa, mostra chiaramente che il cristianesimo è in grado di rispondere alle domande più sostanziali dell'essere umano, senza per questo rinnegare le conquiste dei tempi moderni, come la libertà individuale e i diritti dell'uomo, ma riportandole alle loro radici cristiane e dando loro più alta dignità.

Al contrario, sarebbe assolutamente erroneo adattare le verità cristiane alle mode e ai costumi mutevoli dell'epoca moderna, sotto il falso pretesto che tale adattamento faciliterebbe la missione cristiana. Purtroppo non possiamo non constatare che questa è la via intrapresa da alcune denominazioni cristiane. Innestando nella vita delle loro comunità fenomeni tipici del postmodernismo e di natura prettamente secolare, tali denominazioni sono diventate loro stesse prodotto della cultura relativista postmoderna, e non sono più in grado di offrire all'uomo moderno una vera alternativa spirituale.

<sup>30</sup> G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1996, 127.

Vorrei ora brevemente mettere in risalto due caratteristiche peculiari della fede cristiana di cui, a mio avviso, ha particolare bisogno l'uomo della cultura postmoderna. I nostri contemporanei non accettano più le ideologie astratte. Ma il cristianesimo non è una dottrina teorica, avulsa dalla realtà; la fede cristiana è qualcosa di assolutamente concreto, dato che è centrata su una Persona: l'Uomo-Dio Gesù Cristo. La sua divinità e l'umanità sono in perfetta armonia, senza alcuna diminuzione per la natura umana. Il mistero dell'incarnazione di Dio ci viene presentato con la sua paradossale profondità e radicalità dai padri della Chiesa: «tutto il mistero della salvezza – insegna san Cirillo di Alessandria – è compreso nello svuotamento e nell'annientamento del Figlio di Dio». È proprio nella kenosi di Dio che la libertà e la dignità umana, così care all'uomo di oggi, acquistano il più alto significato. In Cristo la volontà divina non è più una legge esterna per l'uomo, che diventa così un libero cooperatore di Dio nell'opera della trasfigurazione del creato. In tal modo, nella cristologia, la dottrina dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti trova il suo massimo sviluppo. Il compito della missione cristiana oggi nei paesi europei e in America consiste giustamente nel rendere comprensibile a tutti questa dottrina.

La forza del cristianesimo sta nel fatto che esso non si limita a postulare questo principio della libertà umana in Cristo come una mera teoria, ma ne fa l'esperienza concreta nella liturgia. Nella vita liturgica della comunità l'uomo trova l'alternativa all'individualismo che caratterizza la vita delle nostre città. Nel sacramento dell'Eucarestia ogni volta l'uomo vive l'esperienza dell'unione con Cristo Risorto, fonte della nuova vita. In questa unità non immaginaria, ma reale, l'uomo acquista la capacità non soltanto di vivere la propria vita secondo i principi cristiani, ma di esserne portatore, di testimoniare attivamente Cristo al mondo attorno a lui. Nel nostro secolo ipertecnologico dei mezzi visivi di informazione, l'esempio visibile della vita la molta più forza persuasiva delle parole per i nostri contemporanei.

L'efficacia dell'esempio dipende da tutti i cristiani, chiamati oggi a unire gli sforzi, affinché gli abitanti del continente europeo e di quello americano possano riscoprire la verità eterna della fede cristiana.

#### 4. Dialogo intercristiano

Alla luce delle sfide dell'annuncio cristiano nel mondo moderno la mancanza di unità tra i cristiani costituisce uno scandalo per tutto il mondo e per le nostre stesse Chiese. Dobbiamo tuttavia notare il fenomeno positivo dello sviluppo del dialogo intercristiano a diversi livelli e in diversi campi. Vorrei qui innanzitutto sottolineare le prospettive del dialogo ortodosso-cattolico. Esso ha ricevuto un nuovo impulso con l'elezione al soglio pontificio di Benedetto sedicesimo, teologo acuto e profondo che

conosce bene la tradizione ortodossa ed è aperto al dialogo con le Chiese ortodosse. Il Papa ha fatto molto e continua a fare molto per l'unità dei cristiani.

I nostri rapporti con la Chiesa Cattolica Romana si sviluppano contemporaneamente in diverse direzioni. Prima di tutto si tratta del dialogo teologico, iniziato già da alcuni decenni, nel quadro del quale analizziamo insieme le questioni che ci dividono, tra cui l'uniatismo e il primato del vescovo di Roma. Speriamo che questa discussione possa aiutare entrambe le parti a capire che il cammino per la piena ricostituzione dell'unità passa attraverso il ritorno alla fede della Chiesa del primo millennio. Anche allora esistevano differenze di ordine teologico o ecclesiologico, diversi riti, ma nonostante ciò i cristiani riuscivano a salvaguardare l'unità.

Ci piacerebbe non limitarci alle discussioni teologiche, ma poter collaborare anche in quei campi che toccano più direttamente la vita dei nostri fedeli. Per tanti, infatti, il dialogo teologico non significa altro che dispute accademiche. Ma se ci limitiamo a discutere all'infinito gli argomenti teologici che ci dividono e che abbiamo ereditato dal passato, non arriveremo mai alla piena comprensione. Esistono ampie possibilità di collaborazione in quelle sfere in cui siamo già uniti. Se consideriamo gli ortodossi e i cattolici non possiamo non notare che abbiamo pressoché la stessa dottrina sociale e la nostra etica è sostanzialmente identica. Possiamo quindi già dire e fare molte cose insieme, senza dover aspettare il momento in cui le divisioni tra noi saranno definitivamente superate. Possiamo, per esempio, proporre insieme al mondo secolarizzato la nostra visione della morale, della famiglia cristiana, testimoniare insieme il valore inestimabile della vita umana e la nostra convinzione che a nessuno sia consentito porle fine, dal momento del concepimento nel ventre della madre e fino all'ultimo respiro.

Oggi per la Chiesa Ortodossa diventa sempre più difficile portare avanti la collaborazione con diverse denominazioni protestanti. Devo dire con grande tristezza che il dialogo col mondo della Riforma che abbiamo portato avanti per diversi decenni, oggi è messo a repentaglio dai cambiamenti in corso in varie comunità protestanti, specialmente in Europa e in America. Mi riferisco alla crescente liberalizzazione nei campi della teologia, dell'ecclesiologia e soprattutto della morale.

Siamo tutti ormai stanchi delle belle parole e delle dichiarazioni altisonanti. Occorre parlare apertamente tra di noi dei problemi che ci preoccupano. Non dobbiamo dimenticare il nostro grande dovere, l'improrogabilità dell'unità dei cristiani. Perché questo dovere è così impellente? Perché finché siamo divisi, ogni giorno perdiamo quelle immense possibilità che potremmo avere se fossimo uniti. Oggi migliaia di giovani perdono la vita perché non hanno capito perché vivono, e noi non glielo abbiamo suggerito. Muoiono per la droga, l'alcol, l'AIDS. Insieme, potremmo fare

molto di più per la nostra gente. Dobbiamo preoccuparci di più delle reali necessità della gente. Tra i problemi connessi all'aggressiva secolarizzazione nei paesi europei e in America, sempre più urgente è quello della persecuzione dei cristiani in diverse regioni del mondo.

## 5. La persecuzione dei cristiani e la cristianofobia

Negli ultimi tempi si impone il fenomeno preoccupante della continua crescita delle persecuzioni per motivi religiosi, in primo luogo rivolte ai cristiani. Questo fenomeno della nostra epoca ha ormai il carattere di una sfida lanciata non solo alla cristianità ma a tutto il mondo civile. I cristiani sono quotidianamente oppressi in Egitto, Irak, India, Pakistan, Indonesia e diversi altri paesi in Asia e in Africa. Oltre all'esodo di massa dei cristiani da questi paesi, continuamente riportato dai giornali, questa situazione provoca anche un altro problema, di cui quasi non si parla: la degradazione della società che ritorna alla barbarie, all'odio e all'autodistruzione.

Il Consiglio d'Europa in gennaio ha adottato una risoluzione sulla cristianofobia, e il suo esempio è stato seguito da diversi stati europei; ma che influenza hanno avuto queste dichiarazioni sulla situazione dei cristiani in quei paesi? Nonostante la crescita senza precedenti degli episodi di violenza contro i cristiani in Egitto all'inizio di ottobre, nessun paese dell'Europa occidentale ha fatto alcuna seria pressione sull'autorità militare provvisoria egiziana, nessuno ha intrapreso sanzioni economiche serie. Le scene che hanno scioccato il mondo intero, in cui i militari hanno represso coi mezzi blindati una manifestazione pacifica dei copti al Cairo, sparando su persone disarmate, non entrano nel campo visivo dei politici. Non ha avuto un'adeguata valutazione, a livello internazionale, neanche il discorso del ministro egiziano della sicurezza nazionale, che ha pubblicamente negato il fatto dell'uso delle armi contro i manifestanti copti, né le informazioni diffuse dal governo che falsificavano il numero delle vittime e la gravità delle ferite. Le nostre Chiese hanno pieno diritto di esigere spiegazioni dai governi dei loro paesi: perché gli interessi economici in gioco in questi paesi sono più importanti della vita di migliaia di innocenti, uccisi solo a motivo della propria fede in Cristo.

La cristianità intera oggi, nonostante le nostre divisioni, deve essere unita per la difesa dei nostri fratelli e delle nostre sorelle che soffrono in diverse regioni del mondo. Se questo non avverrà, perderemo ancora in credibilità agli occhi del mondo. Al contrario, difendendo i nostri compagni di fede, testimonieremo le nostre posizioni comuni e ci ritroveremo più vicini tra noi, più uniti.

A questo è collegato anche un altro fenomeno dei nostri giorni, che ormai viene definito cristianofobia. Il secolarismo occidentale, nonostante le sue dichiarazioni di

pluralismo e tolleranza, si rivela in realtà intollerante nei confronti del cristianesimo. Alimentato da notevoli risorse economiche, il secolarismo militante fa di tutto per discreditarla Chiesa, per cancellare il nome di Cristo dalla memoria stessa dai popoli, per ridurre a niente i principi della moralità e i fondamenti della cultura formati dal cristianesimo.

Il secolarismo militante mira a tutte le Chiese, senza preoccuparsi delle loro differenze teologiche o liturgiche, poiché esso si prende gioco della coscienza religiosa in quanto tale, deride la moralità e propaga una 'etica basata sulla relatività e l'indifferenza. È per questo che noi cristiani, oggi come non mai, dobbiamo essere solidali e uniti, dobbiamo agire insieme e sostenerci a vicenda.

## 6. Prospettive e sfide

Come possono i cristiani oggi opporsi a tali fenomeni e al prevalere del secolarismo? La Sacra Scrittura ci parla della «apostasia... che dovrà avvenire» (cfr. 2 Ts 2,3), ma ci dice anche che «prima è necessario che il vangelo sia proclamato a tutte le genti» (Mc 13,10). Viviamo senza dubbio in un'epoca di apostasia, in cui la gente sta perdendo la fede e l'amore, perché il loro cuore è più attaccato ai beni di quaggiù: all'abbondanza, la comodità, i piaceri di ogni genere. Che cosa possiamo fare in tale situazione?

La Chiesa non appartiene a questo mondo e la sua missione di annuncio del Vangelo non può essere valutata secondo i criteri del mondo, cioè in termini di successo o insuccesso. Se il numero dei cristiani in Europa occidentale è in diminuzione, esso è invece in crescita in Africa, Asia, America latina, in diversi paesi dell'Europa dell'est. Dobbiamo sforzarci di capire che cosa del cristianesimo attira le persone in queste regioni e confrontarlo con le motivazioni di quegli europei che oggi si allontanano dalla fede. Dobbiamo avere il coraggio di riconoscere che la civiltà occidentale nel suo sviluppo storico-culturale si trova in un vicolo cieco proprio per via del suo allontanamento dai valori cristiani, per la sua apostasia. Non siamo più capaci di gioire per le piccole cose e ci sentiamo infelici per il fatto che il vettore dei nostri interessi è rivolto esclusivamente verso i beni materiali che, per la loro transitorietà non possono dare all'uomo né felicità, né gioia, né piacere.

Per noi europei può essere di lezione l'esempio dei cristiani dell'Egitto o dell'Irak, pronti a versare il sangue per la propria fede e continuamente sottoposti a oppressione. Alcuni di essi occupavano posti di prima importanza nei loro paesi, alcuni vivevano, o vivono, nell'abbondanza. Tuttavia, non temono di perdere anche tutto, la loro fede e identità cristiana sono per loro più importanti dei beni materiali e perfino della vita. Molti di noi, alla fine degli anni '80 del secolo scorso, non avrebbero cre-

duto che nei paesi dell'ex Unione Sovietica di lì a poco ci sarebbe stato un ritorno di massa della gente alla fede dei padri. eppure ciò è avvenuto. Perché? Sono convinto che la radice di queste conversioni è la testimonianza dei neomartiri e confessori russi, che sono rimasti fedeli a Cristo fino all'ultimo.

La civiltà moderna occidentale continua a percorrere il suo vicolo cieco, dal quale né la scienza, né la più avanzata tecnologia, né il più efficiente management potrà mai farla uscire. La crisi della società non è dovuta a cause materiali: alla sua radice c'è la crisi spirituale della persona, rimasta senza Dio con i propri problemi e le proprie domande irrisolte. E la crisi della persona sta nell'aver ridotto l'immagine di Dio alla mera individualità che ha privato l'uomo del proprio volto e ne ha fatto un'unità astratta della società con un bagaglio di esigenze. La parola cristiana potrebbe far breccia, come un raggio di luce, tra gli spessi strati delle concrezioni intellettuali delle ultime epoche, facendosi annuncio dell'uomo-persona, dell'irripetibilità di ognuno; riportando l'uomo a quella dignità a cui lo ha elevato il grande mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio.

Oggi ai cristiani si pone un compito urgente e apparentemente irrealizzabile: far uscire dalla crisi la civiltà moderna, cosiddetta "postcristiana". La storia ci insegna che tutte le civiltà si sono formate organicamente, col contributo creativo e la collaborazione di personalità concrete. Ogni civiltà è stata determinata in modo diretto dalla sua religione: l'anelito mistico di un determinato popolo che ha influenzato tutte le sfere della vita sociale. La storia universale non conosce civiltà non religiose. L'impulso morale può avere un'incarnazione concreta solo nella sfera religiosa, poiché in essa trova la propria fonte.

Le Chiese cristiane, prima di tutta la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica, ma anche le antiche Chiese Orientali devono oggi unirsi e agire di comune intento. È urgente costituire una comunità delle Chiese di tradizione apostolica dove poter insieme discutere dei problemi e delle sfide del mondo moderno. Occorre inoltre costituire delle strutture informative comuni non formali che forniscano informazioni obiettive e sicure sui fatti che hanno importanza per la Chiesa e per il mondo. Oggi le forme tradizionali di collaborazione tra le Chiese non sono più sufficienti; abbiamo vitale bisogno di maggior compattezza, dobbiamo serrare le fila, e dobbiamo cominciare dalla cosa più urgente: dall'impegno comune per la difesa dei cristiani in tutte le regioni del mondo.

**Hilarion Alfeev**

## La presentazione dell'*Opera Omnia* di Inos Biffi

**Costante Marabelli**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### Significato dell'evento editoriale

Venerdì 2 dicembre dalle 17.00 alle 19.30 a Milano nella Sala delle Accademie della Biblioteca Ambrosiana, alla presenza di Sua Ecc. M. Sanchez Sorondo, cancelliere della Pontificia Accademia delle Scienze e segretario della Pontificia Accademia di San Tommaso, saranno presentati i volumi finora usciti dell'*Opera omnia* di Inos Biffi, teologo ben noto non solo in Italia, ultimamente anche per la sua apprezzatissima collaborazione a *L'Osservatore Romano*.

La casa editrice Jaca Book di Milano, presso la quale Biffi pubblica da più decenni, ne ha preso l'iniziativa, promuovendo un'«associazione *ad hoc*». Non è la celebrazione di una carriera che si “conclude” – l'autore è ancora molto attivo e creativo –, ma è un riplasmare da parte dell'autore stesso le numerose opere disseminate nell'arco di cinquant'anni e generate da molteplici circostanze secondo una nuova “forma”; «non [...] il frutto dell'organizzazione di studiosi – sottolinea l'editore Sante Bagnoli – ma il *corpus* di scritti su cui l'autore stesso lavora, scegliendo, scremando, accostando..., secondo una traccia che è il suo modo di trasmettere il proprio itinerario». L'operazione risulta d'altronde doverosa (oltre che emozionante) per un editore sensibile alla cultura autentica, «di largo respiro», poiché ciò che assume questa nuova “forma” già all'origine non è mai stato generato «da ragioni di carriera o di sopravvivenza accademica». Conoscendo da più di quarant'anni Inos Biffi, posso testimoniare quanto egli sia allergico all'accademia e ai suoi riti e quanto grande invece sia la sua passione per la scienza, e prima ancora per la Chiesa.

## Il piano delle opere complete

Il piano d'insieme delle opere che all'apparire del primo volume – *Alla scuola di Tommaso d'Aquino* (2007) – ne faceva intravedere l'organismo nella sua ossatura, ora, pur lontana dal compimento risulta nella sua concreta organicità.

Un gruppo consistente di volumi va ad aggiungersi al primo e quasi a completare la sezione «La costruzione della teologia medievale»: *Anselmo d'Aosta e dintorni. Lanfranco, Guitmondo, Urbano II* (novembre 2007); *Figure medievali della teologia* (maggio 2008); *La filosofia monastica: «sapere Gesù»* (novembre 2008); *Sulle vie dell'Angelico* (febbraio 2009); *Mirabile medioevo* (settembre 2009). Altri volumi riguardanti *I misteri di Cristo in san Tommaso d'Aquino* (tesi di dottorato), *Il segreto di Clairvaux: Bernardo, Una ghirlanda di santi e dottori* completeranno la sezione.

Della seconda sezione – quella che raccoglie sotto il titolo «Il mistero di Cristo» la produzione teologica d'impegno più teoretico, sempre nutrita di profonde conoscenze storiche – sono apparsi nel 2010 due fondamentali volumi fondamentali: *Sapere il mistero. Il mistero di Cristo, tomo 1* (marzo) e *L'esperienza del mistero. Il mistero di Cristo, tomo 2* (novembre).

Anche una terza sezione, «Nel solco di Ambrogio», ha già preso corpo col recentissimo volume dal titolo *Figure e vicende della Chiesa ambrosiana* (ottobre 2011) – occasione della serata di studio all'Ambrosiana –: il contributo inizia alla lettura storica di fatti e personaggi, istituzioni, magisteri e testimonianze che hanno arricchito una Chiesa antica e sempre nuova, dotata com'è di inesauste risorse.

Le altre sezioni («Figure della teologia moderna», «Spirito e liturgia», «Teologia e poesia», «Attualità e rischio della fede», «Lasciate che i pargoli...», «Bibliografia e autobiografia teologica») comprenderanno i saggi sui teologi della modernità (da Erasmo a Newman) a cui Biffi, prolungando l'interesse per i medievali, si è concentrato soprattutto in questi ultimi anni come direttore dell'Istituto di Storia della Teologia da lui fondato e diretto presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

In «Spirito e liturgia» si articoleranno dotti studi liturgico-pastorali. In «Teologia e poesia» rileggeremo i penetranti e raffinati saggi sull'estetica e sulla poesia teologica di Dante, di Sant'Ambrogio, di san Tommaso. Libri e articoli di riflessione sull'oggi teologico e la fede confluiranno in «Attualità e rischio della fede», mentre la sezione «Nel solco di Ambrogio» si completerà con gli *Scritti sulla liturgia ambrosiana* – della cui riforma postconciliare Biffi è stato uno dei principali artefici –, e con una monografia su *Il cardinale Giovanni Colombo*, il maestro che forse ha più di tutti influito sull'intelligenza e la sensibilità spirituale di Biffi.

«Lasciate che i pargoli...» indica poi un settore cui il dotto e acuto teologo non si è sottratto, anzi che ama molto: la scrittura di testi teologici e storici che anche i bambini e i loro genitori possano agevolmente leggere con l'accompagnamento visivo dell'arte di vividi illustratori. L'ultima sezione, «Bibliografia e autobiografia teologica», documenterà tutti gli scritti indicando tempi e occasioni delle loro pubblicazioni e fornirà, nella parte autobiografica, in parte già comunicata nelle prefazioni ai volumi apparsi, una rilettura dell'autore di tutti gli eventi importanti che hanno segnato il suo cammino riflessivo.

## I primi volumi usciti e la testimonianza di un collaboratore

Non intendo qui tanto recensire i volumi editi, quanto offrire una testimonianza e svolgere qualche riflessione, che spero utile per intendere il senso di questa iniziativa della Jaca Book.

### Sacerdozio e cultura: due aspetti di un'unica vocazione

I primi volumi videro la luce nell'anno che fu anche il cinquantesimo della ordinazione sacerdotale di Inos Biffi, avvenuta il 28 giugno 1957 nel Duomo di Milano. E mi sembra che questa sia una coincidenza anzitutto da considerare.

Credo che l'impegno intellettuale di monsignor Biffi sia uno degli aspetti più evidenti della sua missione sacerdotale, e mi pare sia stata una iniziativa felice quella di raccoglierne i frutti nel granaio dell'*Opera omnia*, che forse richiamerà qualche teologo disattento, ma soprattutto sarà di beneficio a coloro che nella Chiesa hanno già apprezzato e si sono sentiti aiutati nella maturazione della loro fede e della loro vita spirituale.

Sono stato testimone diretto, soprattutto durante il suo ministero sacerdotale a Gavirate (durato ventun anni), di quanto don Inos sapesse comporre la cura pastorale, sempre impeccabile, generosa e puntuale, con uno studio acuto che era in fondo un altro aspetto di un unico servizio.

Quando lo conobbi, egli si dedicava soprattutto all'Aquinate: stava preparando il dottorato in teologia sui «misteri di Cristo» in san Tommaso e, ancora liceale, ebbi il privilegio, grazie alla conversazione con lui che andava aprendo la mia mente, di un'iniziazione, di una conoscenza riflessa e di una crescente ammirazione per il Dottore Comune della Chiesa e specialmente per il suo genio metafisico. Mi ricordo che

don Inos a volte mi faceva sentire importante chiedendomi di rileggere qualche sua pagina dattiloscritta per scovarne i refusi: era anche l'occasione per stimolare le mie curiosità, per imparare tante cose e per discutere con lui.

L'*Opera omnia* mi rende oggi disponibile sia il già letto (col senno di allora) sia ciò che allora mi ero perduto.

### Per capire i principi costruttivi della teologia medievale

«La costruzione della teologia medievale» è la sezione in cui appare la parte più considerevole dei volumi dell'opera completa fin qui apparsi, ed è anche la parte che ho scelto come mio ambito di studio. L'immagine adottata evoca un cantiere in attività e l'idea della teologia come qualcosa da edificare. Chi ha un po' di conoscenza del medioevo non esita a sottoscrivere la bella metafora. Quella della teologia medievale, che mons. Biffi ha insegnato in molte facoltà universitarie (e ancora insegna a Lugano), è una costruzione che è stata a lungo abitata e che ancora oggi serve per mantenere al sicuro la Chiesa, pur avendo bisogno di ammodernamenti, di qualche restauro che le ridiano l'originaria solidità e bellezza.

Per convincersi che la teologia e la filosofia elaborate nel medioevo siano proficuamente abitabili anche oggi, occorre avere la pazienza e l'intelligenza di esaminare da vicino i problemi che hanno dovuto affrontare e le soluzioni escogitate per produrre tanto splendore. Allora si potranno capire i segreti delle loro meravigliose e robuste strutture,

Ciò che ha fatto mons. Biffi, in comunione con i suoi maestri ed estimatori (Chenu, Leclercq, Hayen, Southern, Vanni Rovighi), non è di aver rimosso i medievali e in particolare san Tommaso, come diversi oggi fanno, magari vedendo qualche crepa nella costruzione, qualche mattone sgretolato dal tempo e dall'incuria dei manutentori, ma di aver ripreso in mano i loro progetti con uno studio storico attento alla valorizzazione delle intuizioni dei progettisti e ai modi di traduzione in opera.

Capire la genesi, talora complessa, dei processi che hanno già prodotto opere stupende, aiuta più di ogni altra cosa a generarne di nuove, evitando quei velleitarismi che facilmente producono clamorosi crolli. Purtroppo, se si guarda a certa diffusa teologia, lo "spettacolo" è somigliante a quello delle macerie post-belliche a cui si cerca di rimediare con baraccamenti di fortuna.

La predilezione di Inos Biffi per Tommaso risalta nel non casualmente primo volume dell'*Opera omnia*, dove il Dottor Comune viene definito con le parole del suo maestro Alberto Magno: «Lumen Ecclesiae» – «Luce della Chiesa», una luce, scrive Biffi, che «ai nostri giorni non pochi teologi – per così chiamarli –, specialmente

senza ben conoscerla, [...] hanno dichiarato spenta o appannata». È giusto rievocare l'evangelica lucerna che viene messa sotto il moggio, invece che sul candelabro (Mc 4,21). Sufficienza e incapacità di stupirsi di fronte a un grandioso pensiero è segno di un *deficit* d'intelligenza, che lascia poche speranze, e inversamente raccogliere la grandezza e la provvidenzialità di Tommaso e collocarlo al centro della casa è segno di saggezza.

Il san Tommaso che don Inos ci rivela, con una moltiplicazione di attenti studi su diversi aspetti del suo pensiero – per esempio, sulla figura della teologia, sul rapporto tra “teologia” ed “economia”, sulla conoscenza per connaturalità, sulla contemplazione e la vita contemplativa, sulla metafisica, sulla cristologia, sull'Eucaristia – è quello di un maestro per la Chiesa e non soltanto per la Chiesa. «L'intelligenza e l'amore del mistero cristiano», che hanno occupato tutta l'esistenza dell'Angelico, non si sono per nulla spenti.

### **Contro gli stereotipi, coi maggiori interpreti del “San Tommaso della storia”**

Quando i grandi pensatori sono ripetuti con formule fruste, più che inseguiti nelle più intime intuizioni e scoperti alla sorgente della loro creatività e della loro passione per la Verità, insorgono inevitabilmente gli stereotipi, che producono disaffezione e disistima. Don Inos li ha combattuti, mettendosi in sintonia, come accennavamo, con i migliori interpreti del pensiero medievale, e soprattutto con Marie-Dominique Chenu, il geniale iniziatore al “San Tommaso della storia”, uomo di fede, di pensiero, di virtù e di preghiera.

Non credo che Inos Biffi si compiaccia personalmente di quest'*Opera omnia*. In ogni caso sono sicuro che lo farebbe senza la minima vanità, ma nella convinzione di non essersi risparmiato nessuna fatica e di aver sacrificato le energie di una lunga vita solo per amore. «Pro te», esclamava Tommaso davanti al Crocifisso. Ne restano ammirati e riconoscenti i suoi lettori nella persuasione di aver ricevuto un dono prezioso.



## L'uomo da impoverito a redento. Antropologia teologica

**Ettore Malnati**

*(Biblioteca teologica, 6), Eupress FTL, Lugano 2009, pp. 298*

Il presente volume vuol fornire una «teologia di base» per chi frequenta «le Scuole di Teologia o gli Istituti di Scienze Religiose» (p. 11). Le dottrine trattate sono la protologia (paradiso e peccato originale) e la grazia. La scelta del titolo principale centra bene l'aspetto del peccato originale («l'uomo da impoverito») e della salvezza («l'uomo da redento»). Sembra meno adatto, comunque, il sottotitolo «antropologia teologica» perché il saggio non presenta l'uomo in quanto tale come opera di Dio Creatore; per completare il tema dell'antropologia teologica, ci vorrebbe quindi anche un corso sulla Creazione.

La prima parte riguarda «L'uomo secondo l'uomo. Giustizia originale e colpa adamica» (pp. 13-80). Il titolo scelto «l'uomo secondo l'uomo» sembra inadeguato perché la giustizia originale è già un dono di grazia, come l'autore stesso ribadisce, e perché anche il peccato come tale non costituisce l'uomo in quanto uomo. La parte protologica inizia con lo sguardo al «L'uomo prima della colpa adamica» nella giustizia originale e con i doni preternaturali (pp. 17-25). In una eventuale nuova edizione del saggio conviene correggere l'utilizzo del termine «natura pura» la quale secondo l'autore rende «capace di liberare l'uomo dall'umiliazione della concupiscenza e aprirgli lo spiraglio di una vita nello Spirito» (p. 21); sarebbe uno stato di «perfezione» (p. 23). Nel linguaggio teologico abituale, invece, la «natura pura» significa lo stato (ipotetico e mai realizzato) di una natura creata senza essere orientata alla grazia.

La presentazione della amartiologia (dottrina sul peccato) procede in quattro passi: l'aspetto scritturistico (pp. 27-47) e patristico (pp. 49-54), l'ulteriore sviluppo storico (pp. 55-69) e infine la riflessione sistematica (pp. 71-80). Prima di affrontare il tema del peccato originale, l'autore si dedica alla descrizione biblica del peccato, visto essenzialmente come «violazione dell'alleanza» (pp. 29s.). Per la parte patri-

stica andrebbe precisato che Tertulliano non è un Padre della Chiesa, bensì uno scrittore ecclesiastico (p. 50); il concetto della «ricapitolazione», secondo Ireneo, non va riferito ad Adamo (p. 50), ma soltanto a Cristo (che «ricapitola Adamo»). È invece importante, come lo sottolinea l'autore, la presentazione attenta della storicità del primo peccato e delle sue disastrose conseguenze secondo il Magistero della Chiesa (p. 64). Opportunamente, Malnati ricorda anche le «formulazioni brevi ma significative» sul peccato originale nei testi del Vaticano II (p. 65). Lo stesso vale per l'importanza del «Catechismo della Chiesa cattolica» la cui presentazione conclude la panoramica storia (pp. 66-69).

La riflessione sistematica comincia a riflettere sull'origine del primo peccato (peccato originante) e accoglie la proposta di una «concausalità» in cui gli individui avrebbero un qualche ruolo nella costituzione del «peccato originante» (pp. 72-74). Questa tesi poco chiara sembra in contraddizione a quanto affermato prima sull'importanza del primo peccato la cui esistenza non richiede l'intervento dei discendenti di Adamo. Tale osservazione critica vale anche, se con il termine «peccato originante» non fosse inteso il «peccato originale originante» (quindi il primo peccato), bensì in realtà il «peccato originale originato», vale a dire lo stato di colpa nei discendenti di Adamo. Non c'è alcuna «ratificazione» del peccato originale da parte dei discendenti di Adamo, come suppone qualche autore degli anni sessanta e settanta dell'ultimo secolo. Altrimenti il Battesimo dei fanciulli non toglierebbe il peccato originale, come presuppone la fede della Chiesa. Malnati non sostiene questa tesi (vedi la presentazione del «peccato originale in noi», pp. 77s.); perciò sarebbe opportuno scartare la tesi sulla «concausalità» per il divenire del peccato originale.

La seconda parte del lavoro, quella principale, costituisce un breve trattato manualistico sulla grazia: «L'uomo secondo Dio. Giustificazione e grazia» (pp. 81-267). «Grazia», partendo dal linguaggio scritturistico e tenendo conto dell'elaborazione sistematica posteriore in Tommaso d'Aquino, significa «la benevolenza divina, il dono che ne deriva alla creatura e la risposta di questa in termini di riconoscenza e amore» (p. 85). Qui sarebbe doveroso ribadire il carattere soprannaturale della grazia per evitare delle confusioni con la costituzione creata dell'uomo. Lo troviamo ad esempio in Tommaso d'Aquino: *quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens* (*STh* I-II, q. 110, a. 1 resp.).

Dopo la spiegazione del significato di «grazia» (pp. 83-85), l'autore ne fornisce una panoramica scritturistica (pp. 87-111). Egli parte da un significato globale, la «vita nuova» (p. 87). Per l'Antico Testamento vengono presentati i termini di «alleanza», «elezione» e «giustificazione» (pp. 87-94). Si noti, però, che l'ultimo concetto è piuttosto di provenienza paolina. Poi si studiano le varie fasce del pensiero neotesta-

mentario (pp. 95-111). Un terzo capitolo si dedica al «L'uomo pensato dalla comunità post-pasquale» (pp. 113-118). Siccome qui si tratta anche dell' «uomo e il suo fine» (pp. 113s.), sarebbe stato opportuno parlare di queste tematiche già prima in una parte del lavoro dedicata all'uomo in quanto creato da Dio. Altrimenti si rischia di sciogliere la consistenza dell'essere creato nella dottrina sulla grazia.

La parte storica inizia con un capitolo dedicato alla Chiesa antica (pp. 119-150). L'autore sostiene che la «convinzione della *thêosis* proviene dalla tradizione *esicasta* (contemplativa)» (p. 127), riferendosi ad un teologo ortodosso russo dell'emigrazione (Meyendorff). Qui sarebbe stato meglio affidarsi alla ricerca più accreditata sulla storia del dogma: il termine *thêosis* («divinizzazione») fu coniato da Gregorio Nazianzeno (cfr. p. es. D. F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge/Mass. 1979, 171ss.) ed è preparata sin dal Nuovo Testamento, come il nostro autore stesso nota in precedenza (p. 109). Sorprende anche l'affermazione (nella parte patristica!) che la «vittoria» del palamismo del sec. XIV (in ambito bizantino scismatico), con la distinzione confusionaria tra «essenza» e «energie increate» in Dio, costituirebbe «un umanesimo specificamente cristiano» (p. 124). Lo stesso vale per l'affermazione secondo cui i termini «natura» e «grazia» avrebbero nei Padri greci «un significato del tutto diverso da quello assunto in Occidente»; sarebbero dei termini che «esprimono un rapporto ... necessario [!] tra Dio e l'uomo ...» (p. 129). Se ciò fosse vero, gli autori orientali sarebbero stati degli gnostici. In verità, già Origene, famoso scrittore ecclesiastico e antignostico, ribadisce che la santità è (filosoficamente) un «accidente» (quindi non fa parte della sostanza umana) (*Peri archon* I,5,5), data da Dio alla creatura razionale «da fuori» (*extrinsecus*) (*Hom. in Num.* 11,8) (cfr. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 350).

Andrebbe corretta anche la frase che «la colpa originale» secondo la «teologia orientale» verrebbe individuata «non come colpa dell'umanità ma come peccato di Adamo in quanto persona singola» (p. 132). Non è qui lo spazio adeguato per esporre quanto descritto dal sottoscritto in diverse pubblicazioni di lingua tedesca sul peccato originale (M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993; IDEM, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nach nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie* [Handbuch der Dogmengeschichte II, 3 a, 2. Teil], Freiburg i. Br. 2007). Basti ribadire qui che nella teologia greca antica si trovano varie sfumature per riportare la perdita della salvezza avvenuta per i discendenti di Adamo a causa del primo peccato del progenitore. La descrizione più frequente è la «morte» sia corporea che spirituale (a cui fa cenno anche il nostro autore, p. 133). Si noti che Agostino descrive l'essenza del peccato originale (originato) come «morte dell'ani-

ma», vale a dire come perdita della vita divina donata in paradiso. Anche negli autori greci antichi, la «morte dell'anima» può essere equiparata all'«inimicizia» con Dio, all'«alienazione» da Lui ecc., quindi a quanto la scolastica chiamerà più tardi il peccato visto come stato, come privazione della grazia. Poi sono molto frequenti le espressioni (sin da Ireneo) che parlano di un peccato «in Adamo», le quali includono i discendenti di Adamo nella complicità con il progenitore (non ognuno «in quanto persona singola», ma a causa della discendenza da Adamo). Per Ireneo, quest'allontanamento da Dio è già realizzato nel grembo materno (e non ha bisogno di alcuna «ratificazione»). Perciò il significato della colpa adamitica non è estranea neanche all'Oriente cristiano, anche se il chiarimento sistematico decisivo venne in Occidente con Agostino.

È anche sbagliato affermare semplicemente che secondo i Padri orientali la remissione battesimale dei peccati non si realizzerebbe nel Battesimo dei bambini (p. 133). Si noti, invece, che proprio i Padri greci applicano al Battesimo l'affermazione di Giobbe 14,4s. secondo cui (nelle versioni greche citate dagli antichi) l'«immondizia» (del peccato) raggiunge l'uomo già al primo giorno della sua esistenza (cfr. HAUKE, 2007, 76-79). Per la presentazione molto sintetica di Agostino sarebbe stato opportuno rifarsi, proprio su questo tema, alle esposizioni magistrali di A. Trapè OSA, uno dei massimi conoscitori di Agostino negli ultimi decenni; secondo quanto mostra Trapè (Nuova biblioteca agostiniana, XX, Introduzione generale), il vescovo d'Ipbona, nella sua dottrina sulla predestinazione, non ha rinnegato la volontà salvifica universale (contro pp. 140, 144s.).

Avendo descritto brevemente lo sviluppo medievale sulla grazia (pp. 151-164), l'autore riporta la dottrina della Riforma protestante e del Concilio di Trento (pp. 165-190). Per Trento, ne troviamo una breve sintesi del decreto sulla giustificazione, senza ribadire la differenza tra i capitoli dottrinali e i canoni (soltanto quest'ultimi costituiscono, in questo caso, una definizione dogmatica in senso stretto). Non sembra corretta l'opinione secondo cui la giustificazione potrebbe essere in parte opera di Dio e in parte «opera dell'uomo non ancora giustificato» (p. 185). Qui bisognerebbe presentare le «tappe» della *preparazione* alla giustificazione durante le quali l'uomo sta cooperando con la divina grazia (cfr. DH 1526-27), ma la giustificazione vera e propria è operata da Dio (la *causa efficiens* è il Dio misericordioso: DH 1529).

Segue uno sguardo all'antropologia teologica dopo Trento (pp. 191-201) oltre che su quella contemporanea, incluso il Magistero (pp. 203-216). Per il periodo dopo Trento, l'autore informa sulla controversia *De auxiliis* e sul giansenismo. Per il tempo recente, non sembra storicamente corretto mettere fuori Henri de Lubac dalle intenzioni critiche dell'enciclica *Humani generis* di Papa Pio XII (così p. 210). Sul

Vaticano II, non ci pare che l'affermazione che gli eletti sarebbero predestinati «in quanto avranno corrisposto alla chiamata divina» si possa basare sulla *Lumen gentium* (n. 2) (p. 212); non sembra che il Concilio abbia voluto schierarsi, a proposito della predestinazione, con la posizione molinista (opposta a quella tomista) (*praedestinato post praevisa merita*). È invece lodevole ricordare l'importanza della solenne professione di fede di Papa Paolo VI del 1968 (pp. 215s.).

Il capitolo sistematico e conclusivo del saggio (pp. 217-267) inizia con il rapporto tra natura e grazia (pp. 217-226), presentato secondo Tommaso d'Aquino e il manuale esperto di Johann Auer (non «Auer-Ratzinger» [pp. 220s.], perché il volume sulla grazia fu scritta unicamente da Auer). Seguono la necessità della grazia (pp. 226s.), la sua essenza (pp. 228-233), i suoi effetti (pp. 234-259) e il rapporto tra libertà umana e salvezza divina (pp. 259-267). Si fa qualche riferimento alla «Dichiarazione comune» sulla giustificazione (1999) e all'apposito dialogo nordamericano tra Cattolici e Luterani (1983). L'autore parla delle intenzioni coinvolte (p. 259); qui bisogna stare attento a non nascondere delle false dottrine ben concrete dietro «intenzioni» comuni di fondo di modo che qualsiasi differenza dogmatica costituisce una «diversità riconciliata». Sarebbe stato opportuno notare qualche problema ermeneutico dei «dialoghi» indicati, forse con la citazione di qualche critica (come quella del Cardinale Leo Scheffczyk). C'è, comunque, la volontà di presentare la dottrina cattolica tutta intera, incluso il tema del «merito» (pp. 250-257) che spesso viene trascurato.

Possiamo fare il complimento all'autore di avere tracciato, in uno spirito legato al tesoro dottrinale della Chiesa, le linee principali dell'insegnamento ecclesiastico sullo stato originale, sul peccato originale e sulla grazia. Per un'eventuale nuova edizione, sarebbe utile tenere conto maggiormente dell'aspetto complementare dell'uomo creato (e distinto dall'uomo in grazia) e di rivedere alcune affermazioni problematiche.

**Manfred Hauke**

## ATTI DEI CONVEGNI DI RUSSIA CRISTIANA

- **Cercatori dell'eterno, creatori di civiltà. Il monachesimo tra Oriente e Occidente**  
NUOVA EUROPA 1/2010
- **Stato, società e persona. La Russia e l'Europa di fronte alle svolte epocali del XX e XXI secolo**  
in collaborazione con Fondazione per la Sussidiarietà  
NUOVA EUROPA 1/2009
- **«Russia Cristiana» La passione per l'unità. 1957-2007: cinquant'anni di storia**  
NUOVA EUROPA 1/2008
- **Cristianesimo, ebraismo e islam: esperienze d'incontro**  
in collaborazione con Centro OASIS  
NUOVA EUROPA 1/2007
- **Dall'utopia alla ragione. Per una ricostruzione dell'identità cristiana dell'Europa**  
NUOVA EUROPA 1/2006
- **La teologia ortodossa e l'Occidente nel XX secolo. Storia di un incontro**  
ISBN 88-87240-54-X, € 12,00
- **San Pietroburgo 1703-2003. Una città, un'idea, i suoi uomini**  
NUOVA EUROPA 6/2003
- **Testimoni di Cristo. La memoria dei martiri del XX secolo e l'annuncio cristiano oggi in un mondo secolarizzato**  
NUOVA EUROPA 3/2003
- **L'esperienza delle Chiese unite e il suo significato per il futuro del cattolicesimo e del dialogo ecumenico in Russia**  
NUOVA EUROPA 5/2001
- **Vladimir Solov'ëv (1853-1900). La passione per l'unità**  
In collaborazione con Centro Culturale E. Manfredini  
NUOVA EUROPA 3/2000
- **L'Altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo**  
ISBN 88-87240-13-2, € 23,24
- **La conoscenza integrale. Il pensiero religioso russo sfida le riduzioni dell'Occidente**  
NUOVA EUROPA 6/1998
- **La sfida della comunione nella diversità**  
ISBN 88-87240-00-0, € 19,11



## Un presentimento della verità. Il relativismo e John Henry Newman

**Michele Marchetto**

*Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2010, 142 pp.*

L'opera di Newman dispone di una notevole dimensione filosofica, integrata nel cammino spirituale radicalmente orientata verso la verità, raggiunta in Gesù Cristo e nella Chiesa cattolica. Nel suo famoso «discorso del biglietto» (*biglietto speech*), in occasione della sua nomina a Cardinale, John Henry Newman mise alla ribalta che la lotta contro il «liberalismo» (nel senso dell'agnosticismo) costituisce un filo d'oro centrale della sua vita (cfr. p. 39). Questa consapevolezza del convertito inglese dispone di una straordinaria attualità nei confronti di quanto Papa Benedetto XVI chiama la «dittatura del relativismo». Per questi motivi è molto opportuno la breve indagine di Michele Marchetto, noto specialista della filosofia di Newman, sul rapporto del novello beato con il relativismo. L'autore sviluppa ulteriormente un contributo già apparso nel 2009 negli Atti del convegno newmaniano dell'Università cattolica del Sacro Cuore a Milano (p. 14).

L'introduzione (pp. 7-14) nota come esempio storico del relativismo l'opinione di Nietzsche secondo cui «i fatti non esistono; esistono solo interpretazioni» (p. 8). La sfida è di «chiarire il nesso fra la contingenza della storia dell'uomo e l'universalità della verità di Dio». L'autore distingue due forme di relativismo: quello epistemico (che nega ogni giudizio universalmente valido) e quello concettuale (secondo cui non esiste la verità di un'asserzione) (p. 10). La riflessione di Newman si confronta, a suo tempo, con una tradizione empiristica che «assume la forma di un razionalismo assolutistico» (p. 11). Il lavoro del teologo inglese implica un ampliamento della concezione della ragione, rifacendosi alla virtù aristotelica della *phronesis* nel «senso illativo» in cui si trova un «ragionamento implicito». In Newman si manifesta, secondo Marchetto, un certo «relativismo della persona», nel senso che le ragioni della fede sono personali, ma il cammino soggettivo può raggiungere una certezza fondata nella verità oggettiva.

Nel primo capitolo, Marchetto descrive delle «forme del relativismo contemporaneo» (pp. 15-34). Partendo da una descrizione di Newman, l'autore indica come relativismo «il prevalere dell'opinione rispetto alla verità, ossia di una forma di conoscenza non fondata e variabile» (p. 16). «Il relativismo... è la *negazione dell'universalismo*, secondo il quale ci potrebbe o dovrebbe essere un accordo universale in materia di verità e di valore ...». Per il relativismo, non esistono «criteri di valutazione *neutrali*» (p. 17). Il presupposto del relativismo sin da Nietzsche fino a Vattimo consiste nella «coincidenza essere-tempo-linguaggio» (p. 21), rifiutando (con Heidegger) l'istanza della verità intesa come *adaequatio inter intellectum et rem* (p. 24). Vattimo elogia il «pensiero debole» che sottrae l'essere al pensiero oggettivo (p. 25). Da questi approcci risulta un «relativismo e nichilismo in ambito morale» (pp. 26-34) che trova il suo punto epistemologico di partenza nella «Legge di (David) Hume» (ben noto a Newman) «che respinge come priva di coerenza logica l'inferenza del dovere dall'essere» (p. 32).

Il secondo capitolo prosegue con il legame tra il «relativismo e la coscienza morale» (pp. 35-60). Il relativismo contemporaneo, in certi suoi rappresentanti, elogia (nelle parole) la «coscienza» nel senso di un giudizio autonomo distaccato dalla verità fondata nell'essere. Newman bolla degli approcci analoghi del suo tempo come «contraffazione» della coscienza nel senso di un diritto ad agire a proprio piacimento (pp. 36s.). Per la formazione della coscienza, Newman parte da un ragionamento implicito, sulla base della *phronesis* nell'Etica Nicomachea di Aristotele, che una sopraggiunta consapevolezza può rendere esplicito. In questo senso, in riferimento all'esperienza personale e concreta, si può parlare di un «personalismo morale» (p. 48) e (con Newman) del principio dell'egotismo per il quale ogni persona che sta ragionando costituisce il suo proprio centro (per la valutazione concreta) (p. 49). Aristotele e Newman, per arrivare agli universali, partono dall'esperienza concreta (p. 51). Così la coscienza è l'eco della voce di Dio, fonte eterna della verità. Il lungo frammento «Dimostrazione del teismo» nel *Philosophical Notebook* di Newman fornisce un cammino intellettuale verso l'esistenza di Dio tramite la coscienza. Nella coscienza, l'uomo è confrontato con l'esigenza di seguire la volontà di Dio. La coscienza è sovrana, in quanto è «vicario di Dio», ma non è «autonoma» (p. 58).

Il terzo capitolo affronta la sfida del relativismo per la religione: «Il relativismo e la fede» (pp. 61-82). Marchetto nota che Newman ha potuto sperimentare le questioni poste oggi dal relativismo «nel loro momento genetico», come dimostra l'analisi della corrispondenza con William Froude (p. 73) il quale riduce «le leggi della scienza a mere generalizzazioni di fatti osservati» (p. 75). La risposta di Newman

include quattro elementi centrali: una fenomenologia dei procedimenti mentali, un ampliamento del concetto di ragione (*phronesis*, «senso illativo»), l'intuizione dei primi principi della conoscenza e l'orientamento alla verità indubitabile e immutabile (pp. 78-79). Ancora da anglicano, il teologo inglese sottolinea il legame tra conoscenza e volontà (oppure «retta disposizione del cuore»): «Noi crediamo, perché amiamo» (p. 80).

Il quarto capitolo tratta il «relativismo della persona e la questione della verità» (pp. 83-118). L'espressione «relativismo della persona» è di Marchetto e significa che «la verità non può che passare attraverso la storicità della persona concreta» (p. 85). Sembra giusto ribadire la vicinanza tra il procedimento di Newman e il metodo fenomenologico nel senso della «preoccupazione di vedere le cose in un tutt'uno» (p. 87). La fenomenologia, comunque, «si traduce in metafisica» (p. 88). L'autore descrive poi le varie dimensioni per ampliare l'idea di ragione (pp. 91-100): la differenza tra ragione implicita ed esplicita si basa sul pensare concreto, sulla «prudenza» (in senso aristotelico della *phronesis*) come «presentimento della verità» e sul «senso illativo» (come facoltà di concludere). Similmente all'approccio ermeneutico di Gadamer, in quanto riguarda la «storia degli effetti» di un'idea, anche l'idea dello «sviluppo» (dottrinale della fede) in Newman non comporta il relativismo della verità, bensì la convinzione che la verità si dà per «parti in un'unica totalità» (p. 100). Il rapporto tra storia personale e verità universale viene descritto poi nella correlazione tra certezza soggettiva (chiamata *certitude* in Newman) e certezza oggettiva (*certainty*) (pp. 105-118).

Il quinto ed ultimo capitolo presenta il «Newman inattuale» (di fronte al relativismo contemporaneo) (pp. 119-136). Per il paragone tra Newman e Gadamer sarebbe stato meglio riportare il termine ermeneutico centrale *Vorverständnis* con «precomprensione» e non con «pregiudizio» (cfr. pp. 124s.). Si noti che anche Gadamer si rifà (in analogia con Newman) all'idea aristotelica della *phronesis* per il processo dell'interpretazione (p. 127). Si avrebbe potuto forse ampliare il paragone con Gadamer (per vedere anche meglio le differenze tra i due approcci). Lo stesso vale per il breve sguardo a Jürgen Habermas, visto come «alleato» di Newman «per trasformare il relativismo in pluralismo» (p. 136). Sarebbe stato interessante vedere anche certi limiti del teologo inglese nella sua dipendenza dalla cultura filosofica anglosassone con le sue impronte empiriste e nominaliste, ma il breve saggio dona comunque una buona impressione sull'attualità dell'accostamento di Newman al tema della verità e sulla sua importanza per la lotta contro «la dittatura del relativismo».

**Manfred Hauke**



## Valori politici e valori religiosi. Un ethos condiviso per la società multiculturale

**Nevio Genghini (ed.)**

*Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2010, 211 pp.*

Due seminari del Centro Studi Filosofici di Gallarate e del Progetto Culturale della Chiesa italiana dimostrano perché il pluralismo etico non significa soltanto una sfida ma che apre nuove prospettive di riflessione sociale qualora non lo consideriamo solo come fatto ma invece come un «principio irrinunciabile dello stato di diritto» (p. 7): come osserva Genghini nell'introduzione (pp. 5-14), esso smaschera l'illusione di una società «illimitatamente aperta», basata sulla «tenuta complessiva» del modello costituzionalistico delle democrazie liberali che si accontentano con un accordo basale sui valori «sottili» e si espone al rischio dell'instabilità qualora gruppi omogenei sostengono valori «spessi» (Walzer, cit. pp. 8s.). In questo modo, Genghini considera che i due discorsi fondativi di tale modello costituzionalistico, cioè quelli di Rawls e di Habermas, si basano in realtà su un presupposto spesso non considerato nella sua portata sistematica, ossia sulla coerenza «creduta» tra valori «sottili» e «spessi». In questo modo, entrambi conoscono dei presupposti pregiudiziali: la «duty of civility», da un lato, e il «patriottismo della costituzione» ossia la «traduzione cooperativa», dall'altro (p. 11). In questa situazione, la prospettiva tardo-moderna che viene presentata dagli autori di questo volume, ricava dal multiculturalismo come principio i criteri della non-coercizione pubblica e della reciprocità: così si crea la possibilità di una comunità in cui si fondono gli orizzonti di valori. Questa strategia evita, in realtà, un pluralismo relativistico, ed apre la possibilità di arrivare ad una concezione di «società». Presupposto di una tale prospettiva è, senz'altro, una certa similitudine di famiglia tra le varie culture presenti che costituisce l'«infrastruttura morale» della società (p. 13).

Dei singoli contributi che delineano questa «infrastruttura morale» in quattro passaggi con due contributi ciascuno, la prima coppia di articoli, rispettivamente di Pietro Bovati (pp. 17-46) e di Salvatore Capo (pp. 47-54), considerano il contributo

positivo che deriva dal dialogo tra le religioni. Secondo Bovati, proprio la dimensione sapienziale dell'Antico Testamento permette di oltrepassare il fossato storico e di desumere un messaggio per la società contemporanea, perché i libri sapienziali prescindono da «Dio quale principio di senso dell'agire umano», sottolineando «esclusivamente il ruolo attivo degli uomini», giungendo fino all'esperienza dell'«assenza di Dio» (p. 26). Così l'annuncio veterotestamentario si apre ad un messaggio per una società pluralistica: preferenza per la concretezza degli atti rispetto alle teorie, sensibilità per la storicità e valorizzazione della differenza (pp. 28s.). L'uomo viene considerato come un «soggetto di relazione» non come essenza astratta in modo tale che la giustizia si esprime nel rapporto all'altro che è la realtà del rapporto a Dio (pp. 30s.). Solo così nella giustizia si valorizza la differenza (p. 34) e Dio non è percepito come giudice ma come padre cioè come «parte in causa» che richiama l'uomo alla responsabilità nell'orizzonte del perdono, secondo i profeti (pp. 41s.). Capo estende questa prospettiva anche al Nuovo Testamento e al Corano, enucleando – purtroppo in modo molto sommario – una comune prospettiva di giustizia in tutte e tre religioni monoteiste (p. 49).

Alessandro Ferrara (pp. 57-88) e Gian Luigi Brena (pp. 89-110) delineano le conseguenze di questa prospettiva monoteistica per la società liberale, dimostrando che la stabilità di quest'ultima non viene minata ma rafforzata dagli impegni religiosi, qualora compresi in coerenza con i principi liberali, cioè se la società liberale viene concepita come una società multiculturale (p. 59). Innanzitutto Ferrara sottolinea che prima di problematizzarlo, il multiculturalismo debba essere accettato come un fatto che è sempre esistito (p. 62). Cercando un modello alternativo al meccanismo secondo il quale gli Stati-nazione si sono formati tramite l'imporsi di una cultura egemone – e problematizzando in questo contesto anche la decisione sui crocifissi (p. 65) – egli specifica che il discorso del multiculturalismo si situa al di là della semplice “tolleranza” proprio in quanto tratta di concedere «autorizzazioni a discostarsi dalle norme valide per tutti i cittadini» (p. 68). In questa dimensione richiama i due argomenti liberal-democratici per il multiculturalismo, ossia per «preservare l'integrità delle culture»: eguaglianza e libertà (pp. 75, 79). In questa prospettiva, la non contrapposizione ed anzi la corrispondenza tra liberalismo e multiculturalismo, delineata da Ferrara, porta alla prospettiva della «legittima differenziazione di *alcuni* dei diritti e dei doveri dei cittadini a seconda della loro appartenenza culturale» (p. 88) – una prospettiva innovativa rispetto alle cifre in cui viene declinato il problema del costituzionalismo fino ad oggi. Il concetto di “libertà positiva” o “libertà partecipativa” che ne sta al fondamento, viene ripreso da Brena che lo declina nuovamente nella chiave della “giustizia” e così lo ricollega al discorso dei diritti umani (pp. 96s.).

La Bibbia e il liberalismo si integrerebbero, in questa prospettiva, nella possibile coerenza tra giustificazione religiosa e laica del multiculturalismo (p. 97). Contro l'argomento dei conflitti insuperabili tra le culture, Brena pone l'esperienza quotidiana della comunicazione che si traduce in tolleranza religiosa (pp. 99s.). Inoltre annovera esplicitamente anche l'ateismo tra le posizioni da riconoscere nel multiculturalismo. Delinea come né Rawls né Habermas prescindono dall'individuazione dei «contesti comprensivi di senso e di significato» come presupposti per la «ragione pubblica»: in questo discorso in cui vale il principio della ragionevolezza, evidentemente le convinzioni «più vicine alla verità» avrebbero più possibilità di essere accettati da tutti (pp. 102s.). Per Brena la dinamica del discorso è principalmente illimitata, «a oltranza», e proprio in questa radicalità rileva il carattere dell'«amore cristiano, che include l'amore del nemico» – atteggiamento che sarebbe pensabile di trovarlo anche in «ogni grande religione e cultura» (pp. 105s.). Alla cultura cristiana spetterebbe come compito specifico di promuovere il dialogo con una certa mentalità secolare, nella direzione indicata da Rawls ed Habermas (pp. 106s.). Brena non manca altresì di denunciare l'unilateralità di un discorso meramente a favore della differenza, reclamando un certo diritto alla cultura e religione vigenti in un paese, sia in chiave dell'egemonia, sia in chiave di una possibile integrazione degli stranieri (pp. 106, 110).

Il terzo tema affrontato è quello del rapporto tra valori politici e valori religiosi rispetto allo scenario delineato fin ora: Roberto Gatti (pp. 113-143) e Sara Di Giulio (pp. 144-162) considerano questo rapporto da entrambi i punti di vista possibili. Scegliendo la prospettiva da parte dei valori religiosi, Gatti riassume la posizione di Habermas sulla «modernità destabilizzante» (cit. p. 115), la sua rivalorizzazione delle tradizioni religiose e l'importanza del «processo di apprendimento *complementare*» (cit. p. 117) per risolvere il problema «motivazionale» della democrazia. Seguendo Habermas, a ciò serve una sintesi equilibrata tra Kant ed Hegel, tra «il potenziale emancipativo della modernità», da un lato, e i «rischi di implosione del razionalismo moderno», dall'altro (p. 125). Mentre soprattutto nella prima fase del pensiero habermasiano prevale la dimensione del «*sublimare e quotidianizzare*» il sacro secondo l'«ateismo metodologico» della ragione (p. 127, cit. p. 129), si delinea sempre di più la sensibilità per la propria semantica delle religioni che non può essere completamente risolta nella dinamica della ragione – sensibilità che caratterizza l'epoca «post-secolare» (cit. p. 133). Da queste considerazioni, Gatti trae una conseguenza autocritica per l'atteggiamento del cristianesimo nel dialogo con il mondo chiedendo se esso non «finisce per giocare [...] più di quanto è forse legittimo giocare?» (p. 134): questa domanda va oltre la semplice conclusione dell'apporto motivazionale

della religione cristiana alla società, di cui spesso non si avverte il rischio di sfociare in uno «*kitsch* religioso» (cit. p. 135). Sarebbe proprio quella anche la prospettiva individuata tra Habermas e Ratzinger insieme nel loro dibattito monachese del 2004. Gatti sottolinea l'importanza che in questo rapporto tra religione e ragione secondo Habermas la religione significa l'eccedenza del completamente diverso dalla ragione, per cui appunto non può essere ridotta semplicemente ad un apporto di «religione civile», pericolo di cui oggi anche parti del «mondo cattolico» non sarebbero prive (pp. 136, 140s.). Per questo, Gatti formula la domanda anche nei confronti del contributo di Di Giulio che si concentra sulla declinazione razionale dei valori morali nella tradizione kantiana e quindi, affrontando la prospettiva a partire dai valori politici (p. 147), si chiede se proprio il tentativo di creare un ponte troppo razionale tra i valori della ragione politica e della religione porti ad un «*deficit*» della religione nei confronti di una «secolarizzazione “destabilizzante”» (p. 143, cit. p. 142). Di Giulio individua come in Kant non esiste semplicemente una netta separazione ma un incontro coerente tra le sfere valoriali di diverse comunità etiche e giuridiche che si esprime soprattutto nei «doveri umani» (p. 161).

Le due tematiche conclusive si concentrano sul concetto di “ospitalità” in due contesti concreti, ossia delle «donne di culture minoritarie» secondo gli studi di Okin (pp. 165-183) e del ruolo dell'educazione scolastica (pp. 185-208). Clara Mandolini evidenzia, nel primo saggio, la specifica tensione che le donne vivono quando appartengono ad una minoranza patriarcale ma si richiamano all'idea di uguaglianza delle *chances* nella società liberale (p. 168). Innanzitutto Okin si esprime contro la strategia della «doppia verità» di alcuni gruppi culturali nella società che manifestano due verità diverse – esteriormente ed interiormente (p. 173). Ma la tutela del gruppo non può essere cieca rispetto alle sue dinamiche interne. Una possibile dimensione di soluzione consisterebbe nella sfera pubblica, dando in questo modo voce alle donne come parti più deboli di una struttura forte di appartenenza e rafforzando la dimensione istituzionale della famiglia (pp. 175s.). Mandolini precisa che un ricorso alla “natura” e la “differenza” non è di per sé positivo e senza rischi perché può addirittura avere effetti perniciose per il riconoscimento della dignità della donna. In questa prospettiva si delinea il rischio di un concetto ingenuo di multiculturalismo come «monoculturalismo plurale» (Sen, cit. p. 181) che esclude la dimensione necessaria di una «giustizia *trasversale*». Un'altra sfida attuale al concetto di multiculturalismo si affronta nell'ambito scolastico, come sottolinea Loreta Risio. Partendo dalle due esperienze della protezione della minoranza culturale in Canada e della dimensione liberale negli Stati Uniti, Risio affronta la problematica specificamente europea, delineando la prospettiva costruttiva di un arricchimento reciproco in tolleranza e

soprattutto attraverso i momenti di incontri interpersonali concreti (p. 198). Perlustrandolo i tre modelli in prospettiva europea, suddivisi da Paul Ricœur, essa introduce nel modello (1) della traduzione, (2) del rapporto tra le culture e (3) del perdono (pp. 199s.). Soprattutto queste differenziazioni ci sensibilizzano sull'importanza di un sistema scolastico che favorisca l'integrazione. Come ultimo passaggio, questa prospettiva viene precisata con uno sguardo all'Italia che opta per l'integrazione contro l'assimilazione o le comunità chiuse (p. 204).

Tutti gli autori del volume uniscono nei loro contributi l'acutezza dell'analisi, uno sguardo sufficientemente differenziato alle problematiche attuali e un giudizio equilibrato sulla tematica spinosa e difficile del multiculturalismo. Pur nelle legittime differenze in alcune valutazioni, convergono nella convinzione che il multiculturalismo come principio e non come mero fatto apre delle dimensioni per uno sviluppo delle democrazie liberal-costituzionali nel nuovo secolo. Chi considera il multiculturalismo solo come fatto, non oltrepassa le mere opzioni di costatarlo, di accettarlo o di rifiutarlo, e non riesce a valorizzarlo come opportunità di uscire dalle impasse motivazionali in cui ha portato, a giudizio unanime di Böckenförde, Habermas e Ratzinger, la "dialettica della secolarizzazione". Cogliendo il multiculturalismo quindi come *chance*, il progetto del Centro studi filosofici di Gallarate e del Progetto culturale della CEI ci introduce in una riflessione ormai più che necessaria per la teologia del nuovo secolo.

**Markus Krienke**

Finito di stampare  
nel mese di febbraio 2012  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)