

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XVIII  
marzo 2013





RTLu 1/2013

**Editoriale**

Manfred Hauke, *L'importanza del Concilio Vaticano II* . . . . . 5

**Articoli**

Manfred Hauke, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Zentrale Themen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Lumen gentium* . . . . . 11

André-Marie Jerumanis, *L'Église "dans" ou en "marge" du monde selon Gaudium et spes* . . . . . 29

Angelico Greco, *La cooperazione salvifica di Maria nella Lumen gentium: iter storico-redazionale, panoramica sul documento, spunti utili alla ricerca* . . 53

Serafino M. Lanzetta, *L'ermeneutica del Vaticano II nel dibattito recente. Per un approccio più rispondente al Concilio* . . . . . 75

**Contributi**

Ralph van Bühren, *Cinquant'anni dopo l'apertura del Concilio Vaticano II. Alcune questioni aperte sull'ermeneutica, la ricezione e la storiografia* . . . . . 97

Arturo Cattaneo, *Valore e attualità del decreto Apostolicam actuositatem* . . . . . 109

**Miscellanea**

Ettore Malnati, *L'intuizione e la preparazione del Concilio Vaticano II dalle agende di Giovanni XXIII* . . . . . 125

Florian Kolffhaus, *Quale tipo di magistero nel Vaticano II? Una proposta nuova* . . . . . 145

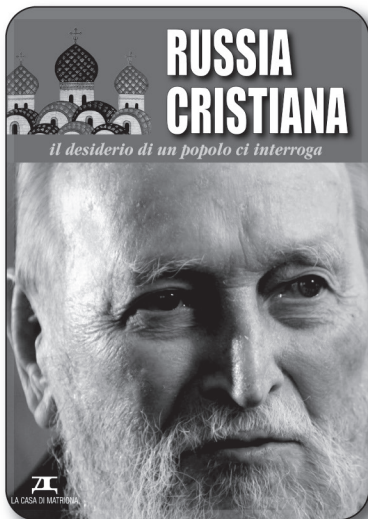
Imre von Gaál, *The Rediscovery of Anselmian Thought in the Nineteenth Century: A Portrayal of Johann Adam Möhler's Reading of Anselm* . . . . . 157



NOVITÀ EDITORIALI R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"

Tel.: +39-035-294021 • rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

## LA STORIA DI RUSSIA CRISTIANA IN DVD



*Una giornata con padre Scalfi, per ripercorrere pagine di storia e santità del popolo russo che si intrecciano con il lavoro svolto da «Russia Cristiana».*



Video: PAL 16:9 colore  
Audio: Italiano Dolby 2.0  
Durata: 33 minuti  
Prezzo: € 16,00

acquistabili on-line su [www.itacalibri.it](http://www.itacalibri.it)



Aleksandr Šmeman

## I PASSI DELLA FEDE

*Conversazioni domenicali*

Teologo e pastore, Šmeman raccoglie l'eredità del pensiero ortodosso russo nell'emigrazione.

Un contributo della teologia orientale per l'Anno della Fede

pp. 192 • € 15,00

# Editoriale

## *L'importanza del Concilio Vaticano II*

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia di Lugano*

### Un numero speciale della rivista

L'Anno della Fede proclamato da papa Benedetto XVI ricorda il cinquantenario dell'inizio del Concilio Vaticano II e il ventesimo giubileo del "Catechismo della Chiesa Cattolica" (CCC). Entrambi i ricordi vanno contemplati insieme perché il CCC offre con la sua panoramica sistematica sulla fede cattolica anche una chiave per l'interpretazione dell'evento conciliare. Il presente quaderno si concentra sullo studio del Concilio Vaticano II, valorizzando la sua retta interpretazione nel contesto attuale. Siccome si tratta di un evento di particolare rilevanza, per via di eccezione quasi tutti gli interventi del n. 1-2013 della RTLu vi sono dedicati. L'unica eccezione è un saggio (di Imre VON GAAL) sulla riscoperta di sant'Anselmo d'Aosta da parte di Johann Adam Möhler, protagonista di primo piano nel rinnovamento teologico all'inizio dell'ottocento, nella cosiddetta "Scuola di Tubinga". L'ecclesiologia di Möhler, con una forte impronta patristica, ha comunque preparato anche alcuni aspetti importanti del Vaticano II<sup>1</sup>.

### Note sull'ermeneutica del Vaticano II

Nell'ultima fase di preparazione del presente numero sono arrivate le notizie

<sup>1</sup> Per una sintesi dell'ecclesiologia di Möhler, vedi A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, Madrid-Toledo 1987, 237-259; cfr. anche l'indice, s.v. "J. A. Möhler", in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1544.

inaspettate sulle dimissioni di papa Benedetto XVI. Nell'editoriale, cogliamo l'occasione di fare ancora qualche cenno ad un intervento magistrale del Santo Padre, nel suo discorso al clero romano del 14 febbraio 2013. L'allocuzione fatta a braccio, modestamente chiamata "piccola chiacchierata sul Vaticano II", offre una notevole sintesi di un lavoro teologico pluridecennale di ampio respiro. Basti ricordare la pubblicazione recente, tra le "opera omnia" di Joseph Ratzinger, di due volumi dedicati al Vaticano II<sup>2</sup>. Vanno ancora aggiunti altri contributi dedicati all'ultimo Concilio, specialmente sul tema della Chiesa<sup>3</sup>.

Da parte del magistero pontificio di Benedetto XVI, va ricordato soprattutto il suo discorso programmatico alla Curia romana, il 22 dicembre 2005. Il Papa sottolinea l' "ermeneutica della riforma": bisogna mantenere la continuità sostanziale con la dottrina precedente della Chiesa, e soltanto su questa base solida si può fare un ulteriore sviluppo. Certamente possono esistere delle tensioni tra diverse tendenze, ma l'intenzione del Concilio è proprio di mettere insieme degli aspetti complementari tra di loro senza contrapporre una dimensione all'altra.

Nel suo ultimo intervento sul Vaticano II, del 14 febbraio, Benedetto XVI ha sottolineato un punto importantissimo sull'interpretazione del Concilio. «C'era il Concilio dei Padri – il vero Concilio –, ma c'era anche il Concilio dei *media*. ... E mentre il Concilio dei Padri si realizzava all'interno della fede, ... il Concilio dei giornalisti non si è realizzato, naturalmente, all'interno della fede... per *i media*, il Concilio era una lotta politica, una lotta di potere tra diverse correnti nella Chiesa. ... C'erano quelli che cercavano la decentralizzazione della Chiesa, il potere per i Vescovi e poi, tramite la parola "Popolo di Dio", il potere del popolo, dei laici. C'era questa triplice questione: il potere del Papa, poi trasferito al potere dei Vescovi e al potere di tutti, sovranità popolare. ... questo Concilio dei *media*... ha creato tante calamità, tanti problemi, realmente tante miserie: seminari chiusi, conventi chiusi, liturgia banalizzata... e il vero Concilio ha avuto difficoltà a concretizzarsi, a realizzarsi; il Concilio virtuale era più forte del Concilio reale. Ma la forza reale del Concilio era presente e, man mano, si realizza sempre più e diventa la vera forza che poi è anche vera riforma,

---

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Gesammelte Schriften 7,1-2), Freiburg i. Br. 2012. Cfr. S. M. LANZETTA, *La valutazione del Concilio Vaticano II in Joseph Ratzinger poi Benedetto XVI*, in *Fides catholica* 7 (2012) 87-120. L'articolo di Florian Kolffhaus, nel presente quaderno, nota l'importanza di un discorso sul Vaticano II dell'allora Cardinale Ratzinger, del 13 luglio 1988, ai vescovi cileni (un testo sorprendentemente non accolto nell'originale tedesca delle "opera omnia").

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene I-II* (Gesammelte Schriften 8/1-2), Freiburg i. Br. 2010.

vero rinnovamento della Chiesa. Mi sembra che, 50 anni dopo il Concilio, vediamo come questo Concilio virtuale si rompa, si perda, e appare il vero Concilio con tutta la sua forza spirituale».

Le affermazioni di Benedetto XVI vanno collocate quale intervento autorevole all'interno del dibattito recente presentato da Serafino M. LANZETTA. Viene delineato brevemente lo *status quaestionis* delle ermeneutiche conciliari, incluso il ricorso all'aspetto "pastorale", all' "aggiornamento" e al "ressourcement" oltre che la ricerca dell'intenzione (*mens*) dei testi conciliari. Bisogna prendere sul serio i diversi livelli magisteriali nel Concilio. Per la corretta interpretazione di alcune dottrine conciliari, l'autore presenta come esempi il rapporto tra Scrittura e Tradizione, l'appartenenza alla Chiesa e il ruolo della Vergine Maria.

L'intervento di Florian KOLFHAUS si focalizza, nel solco della sua tesi di dottorato guidata da P. Karl Josef Becker SJ (intanto nominato Cardinale), sul problema del magistero "pastorale". Seguendo attentamente la crescita dei documenti conciliari, l'autore vede emergere un nuovo tipo di magistero per il quale finora manca una descrizione chiara. Riferendosi specialmente ai Decreti e alle Dichiarazioni, Kolffhaus propone il concetto del *munus praedicandi*.

Una utilissima panoramica generale dell'intera ricerca attorno al Vaticano II, frutto di un grande congresso internazionale tenutosi a Roma, viene offerta da Ralf VAN BÜHREN con il sottotitolo "Alcune questioni aperte sull'ermeneutica, la ricezione e la storiografia".

Per scoprire le intenzioni originarie del Concilio, si presta l'intervento di Ettore MALNATI che studia le agende di Giovanni XXIII. Il saggio conclude con uno sguardo al discorso di apertura del Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 ottobre 1962.

## **Il mistero della Chiesa, alla luce di Cristo e della Trinità**

Il primo articolo del nostro quaderno, del sottoscritto, si dedica al documento centrale del Concilio, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*. Siccome il Vaticano II è quasi il "Concilio della Chiesa sulla Chiesa", l'insegnamento sul mistero della Chiesa è di importanza primaria per la comprensione di tutti i documenti. Benedetto XVI, nella sua "piccola chiacchierata", ricorda il contesto storico. «Sappiamo che il Concilio Vaticano I era stato interrotto a causa della guerra tedesco-francese e così è rimasto con una unilateralità, con un frammento, perché la dottrina sul primato – che è stata definita, grazie a Dio, in quel momento stori-

co per la Chiesa, ed è stata molto necessaria per il tempo seguente – era soltanto un elemento in un'ecclesiologia più vasta, prevista, preparata. Così era rimasto il frammento. E si poteva dire: se il frammento rimane così come è, tendiamo ad una unilateralità: la Chiesa sarebbe solo il primato. Quindi già dall'inizio c'era questa intenzione di completare l'ecclesiologia del Vaticano I, in una data da trovare, per una ecclesiologia completa».

Il Vaticano II era già preparato da varie correnti all'interno della Chiesa stessa grazie alle quali si poteva riscoprire più profondamente che ogni membro fa parte della realtà ecclesiale. Questa preparazione culmina nel 1943 nell'Enciclica di Papa Pio XII sulla Chiesa come corpo mistico di Cristo. Papa Benedetto osserva: «Veniva ritrovato, soprattutto, il concetto, che era previsto anche dal Vaticano I, del Corpo Mistico di Cristo. Si voleva dire e capire che la Chiesa non è un'organizzazione, qualcosa di strutturale, giuridico, istituzionale – anche questo –, ma è un organismo, una realtà vitale, che entra nella mia anima, così che io stesso, proprio con la mia anima credente, sono elemento costruttivo della Chiesa come tale».

L'ecclesiologia del Vaticano II trova la sua origine nella figura di Cristo, “luce delle genti” (*Lumen gentium*), e nell'opera salvifica della Trinità, di Padre, Figlio e Spirito Santo. Il mistero della Chiesa si manifesta in varie immagini bibliche tra le quali eccellono (nella presentazione conciliare) quelle del “popolo di Dio” e del “corpo di Cristo”. Gli accenti nuovi del Concilio si fanno vedere soprattutto nella presentazione del “popolo di Dio” in cammino verso lo scopo celeste, ma un'analisi attenta dei testi rivela l'importanza ancora maggiore del “corpo di Cristo”, una descrizione che è più di un'immagine, a causa della sua dimensione eucaristica. Le varie immagini della Chiesa vanno viste insieme nella loro complementarità.

Il Concilio vede anche l'unicità della Chiesa insieme con il suo compito ecumenico, come dimostra l'introduzione della formula che la Chiesa di Cristo “sussiste” nella Chiesa cattolica. Tra le varie richieste centrali della *Lumen gentium* non va dimenticato il capitolo centrale sulla vocazione universale di tutti i membri della Chiesa alla santità. La cosiddetta “ecclesiologia della *communio*” viene sottolineato soprattutto in seguito al sinodo dei vescovi del 1985 e offre una sintesi che unisce unità e pluralità nella Chiesa. L'ecclesiologia della *Lumen gentium* giunge al culmine con il suo capitolo finale e più esteso, quello dedicato a Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa.

La tematica mariana viene sviluppata ulteriormente dall'articolo di Angelico GRECO, frutto di una recentissima tesi di dottorato. L'autore si dedica alla cooperazione salvifica di Maria, un punto che sta al centro della dottrina mariana del Vaticano II.

Un tema specifico dell'ecclesiologia viene affrontato da Arturo CATTANEO che va-

lorizza l'importanza e l'attualità del decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem*. Il contributo ricorda alcuni precursori dell'insegnamento conciliare, delinea la genesi del testo, descrive il suo progresso dottrinale e si ferma sulla ricezione che dovrebbe crescere in futuro, favorendo la chiamata universale all'apostolato nella nuova evangelizzazione.

## La Chiesa nel mondo di oggi: la ricezione della costituzione pastorale “*Gaudium et spes*”

Mentre la Costituzione dogmatica sulla Chiesa costituisce il nucleo dottrinale del Concilio, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo d'oggi, *Gaudium et spes*, si dedica piuttosto alle conseguenze pratiche nella situazione di allora. In una presa di posizione apparsa, per la prima volta, dieci anni dopo la fine del Vaticano II, Joseph Ratzinger mette in rilievo il carattere particolare del testo: «Tra tutti i testi del Concilio Vaticano II, la Costituzione pastorale “Sulla Chiesa nel mondo di oggi” (*Gaudium et spes*) era senza dubbio il testo più difficile e, con la costituzione sulla liturgia e il decreto sull'ecumenismo, anche quello più ricco di conseguenze. Nella sua forma e nell'orientamento della sua dottrina, esso si differenzia più di tutti gli altri testi dalla storia precedente dei Concili e manifesta maggiormente la fisionomia speciale dell'ultimo Concilio»<sup>4</sup>.

André-Marie JERUMANIS intitola la sua presentazione: “La Chiesa ‘nel’ mondo’ o ‘al margine’ del mondo secondo la *Gaudium et spes*”. Nella Sacra Scrittura, il concetto del “mondo” ha quasi due facce: da una parte, il mondo è creato da Dio e quindi molto buono; dall'altra parte, esso si trova sotto l'influsso del peccato di modo che la Lettera di Giacomo poteva scrivere: «Chi vuol essere amico del mondo si rende nemico di Dio» (Gc 4,4). Mentre in seguito alla rivoluzione francese, la Chiesa aveva ribadito la distanza nei confronti del mondo moderno (in una maniera drastica per esempio nel *Syllabus errorum* di Pio IX), il Vaticano II accentua maggiormente le richieste comuni tra Chiesa e “mondo d'oggi”. Quest'accento storicamente comprensibile ha portato alcune correnti ecclesiali ad una fusione tale tra Chiesa e mondo che è venuta a mancare la distanza critica dagli aspetti negativi dello sviluppo mondiale i quali vanno collocati ultimamente come conseguenze del peccato originale. Se la Chiesa

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in Id., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, vol. II (2012), cit., 1040-1059 (1040).

non è capace di andare controcorrente alle derive della “modernità”, ella assomiglia al sale diventato senza sapore (cfr. Mt 5,13). Non è questo oggi la sfida centrale del cristianesimo nei paesi occidentali?

All'inizio del suo studio, Jerumanis descrive le diverse “ermeneutiche” della *Gaudium et spes*, presentando gli approcci di Schillebeeckx, de Lubac, Colombo, Kasper, Wojtyła e Ratzinger. Segue lo sguardo alla ricezione esemplare del documento durante il sinodo straordinario dei vescovi del 1985, 20 anni dopo la conclusione del Vaticano II. La vera apertura del mondo non deve essere la “secolarizzazione”, bensì l'impegno missionario.

Che cosa significa la *Gaudium et spes* oggi? Jerumanis sottolinea lo sguardo al futuro, partendo dall'uomo alla luce di Cristo. Così sorge un' “antropologia filiale” che integra la creazione e la redenzione, natura e grazia nell'unione con Gesù Cristo, Figlio incarnato di Dio. Inoltre ci vuole una visione della Chiesa consapevole d'essere inviata per la salvezza del mondo, in un dialogo costruttivo e critico. In questo rapporto dialogale, l'aspetto principale è l'importanza di Dio senza cui la dignità umana va persa. L'inculturazione, così sottolinea il nostro autore con Walter Kasper, deve avere una dimensione pasquale, partecipe alla morte e risurrezione di Cristo: la cultura moderna va purificata e trasformata; così l'inculturazione diventa “trasculturazione”. La crisi della Chiesa nei paesi europei richiede un nuovo rilancio spirituale. Per guardare con coraggio al futuro, la Chiesa deve favorire nel processo della “nuova evangelizzazione” una “svolta teocentrica”, una “concentrazione cristocentrica” e una “cristologia pneumatologica”. Con un cenno a statistiche recenti, l'autore sottolinea che lo sviluppo del mondo intero non è andato nel senso di una crescente secolarizzazione: a livello mondiale, “soltanto” il 13% della popolazione si “professa” ateo. Lo sviluppo europeo sembra una eccezione che va corretta con uno slancio nuovo.

# Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums

## Zentrale Themen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*

Manfred Hauke

*Facoltà di Teologia, Lugano*

### 1. Das Verhältnis zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum

Das Zweite Vatikanum ist gewissermaßen das «Konzil der Kirche über die Kirche»<sup>1</sup>. Kein anderes Konzil hat so ausführlich das Geheimnis der Kirche behandelt. Dabei setzt es das Bemühen fort, das schon auf dem Ersten Vatikanum begann: erstellt werden sollte damals eigentlich ein umfassendes Schema *De ecclesia*; in dessen erstem Entwurf betrifft der päpstliche Primat nur das elfte von fünfzehn Kapiteln<sup>2</sup>; dieses weit gesteckte Bemühen wurde freilich verhindert durch den Krieg zwischen Frankreich und Deutschland, der zum vorzeitigen Abbruch des Konzils führte. Dogmatisch verbindlich abgeklärt wurden nur der päpstliche Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Petrusdienstes bei letztverbindlichen Aussagen. Dies betrifft zwar sehr wichtige Dimensionen der Kirche, riskiert aber auch eine gewisse Einseitigkeit. Schon John Henry Newman mahnte zur Geduld und meinte, ein neuer Papst und ein neu versammeltes Konzil würden das Schlagseite habende Boot wieder ins rechte Lot bringen<sup>3</sup>. In ähnlicher Weise habe bereits das Konzil von

---

<sup>1</sup> Die Bemerkung geht zurück auf K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24 (4); vgl. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid-Toledo 1987, 833-951 (841).

<sup>2</sup> Vgl. K. SCHATZ, *Vaticanum I: 1869-1970*, Bd. II. *Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius»*, Paderborn 1993, 121-130. Das elfte Kapitel war freilich wegen seiner wichtigen Problematik wesentlich ausführlicher als die vorausgehenden Ausführungen: vgl. *ibidem*, 123.

<sup>3</sup> J. H. NEWMAN, *Letters and diaries* XXV, 310: «Let us be patient, let us have faith, and a new Pope, and a re-assembled Council may trim the boat». Vgl. K. SCHATZ, *Vaticanum I: 1869-1970*, Bd. III. *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1993, 268.

Chalzedon (451) nach der «Einseitigkeit» von Ephesus (431) das Gleichgewicht in der Lehre wiederhergestellt<sup>4</sup>.

## 2. Zur «Hermeneutik der Reform»

Findet sich dieses gewünschte Gleichgewicht über die Lehre von der Kirche im Zweiten Vatikanum? Diese Frage findet in der gegenwärtigen Theologie verschiedene Antworten. Die sogenannte «Schule von Bologna» neigt zu einer Deutung, wonach die Texte des Konzils insgesamt das Ergebnis eines Kompromisses sind im Kampf zwischen traditionellen und progressiven Tendenzen und darum unter inneren Widersprüchen leiden; entscheiden müsse man sich darum für die fortschrittliche Auslegung. Ein Beispiel dafür ist die Studie von Antonio Acerbi aus dem Jahre 1975, der eine «juridische Ekklesiologie» und eine «Ekklesiologie der Gemeinschaft (*communio*)» gegeneinander antreten lässt; *communio* und rechtliche Strukturen erscheinen hier letzten Endes als unvereinbare Widersprüche<sup>5</sup>. Ähnliche Tendenzen, wenngleich mit einer umgekehrten Bewertung, finden sich im Spektrum des Traditionalismus im Gefolge von Erzbischof Lefebvre, der die vom Zweiten Vatikanum gelehrt «Kollegialität» der Bischöfe als «Zeitbombe» bewertet, welche jegliche persönliche Autorität zerstöre, vor allem die des Papstes<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> J. H. NEWMAN, *Kirche und Gewissen*, in DERS., *Polemische Schriften* (Ausgewählte Werke IV), Mainz 1959, 113-251 (202) (engl. Original *Letter to the Duke of Norfolk*, London 1875): «Ohne natürlich die Definition des Dritten Konzils, die ein für allemal festgelegt worden war, zu berühren, stellte es das Gleichgewicht der Lehre durch Ergänzung wieder her und schloss aus der Kirche für immer jene Irrtümer aus, die in Ephesus eine gewisse Sanktion erhalten hatten. In den Definitionen des Vatikanischen Konzils gibt es natürlich nichts, was umgestoßen werden könnte. Allein der Fortgang seiner Verhandlungen wurde durch den großen Krieg verhindert».

<sup>5</sup> Vgl. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975; ähnlich H. POTTMEYER, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283. Siehe dazu S. ALBERTO, «*Corpus Suum mystice constituit*» (LG 7). *La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della «Lumen gentium»*, Regensburg 1996, 23; L. SCHEFFCZYK, *Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, in DERS., *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991, 323-339.

<sup>6</sup> Vgl. M. LEFEBVRE, *Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, 1963-1974*, Wien 1976, 207 (Vortrag in Rennes, November 1972) (frz. Original *Un évêque parle*, Jarzé 1976<sup>3</sup>): «Die Kollegialität bedeutet die Vernichtung der persönlichen Autorität; die Demokratie ist die Zerstörung der Autorität Gottes, der Autorität des Papstes und der Autorität der Bischöfe. Die Kollegialität entspricht der Gleichheit der Revolution von 1789». Die genannten drei Zeitbomben auf dem Konzil seien die Kollegialität («Gleichheit»), die Religionsfreiheit («Freiheit») und der Ökumenismus («Brüderlichkeit») (*ibid.*, 207f). Die Position des Erzbischofs auf dem Konzil selbst war da noch zurückhaltender: vgl. M. LEFEBVRE, *Ich klage das Konzil an!*, Martigny

Entgegen progressistischen und traditionalistischen Tendenzen, die das Zweite Vatikanum als «Bruch» mit der Überlieferung deuten, betont Papst Benedikt XVI. die «Hermeneutik der Reform»: sie erhält die wesenhafte Kontinuität mit der vorausgehenden Lehre der Kirche, bietet aber gleichzeitig eine Weiterentwicklung<sup>7</sup>. Dass es zwischen verschiedenen Tendenzen Spannungen geben kann, ist dabei nicht in Abrede zu stellen. Zum Anliegen des Konzils gehört es freilich, komplementäre Gesichtspunkte miteinander zu verbinden, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Dies zeigt sich gerade bei der konziliaren Lehre von der Kirche.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Dogmatische Konstitution von der Kirche, *Lumen gentium*. Darin finden sich die entscheidenden Gesichtspunkte der Ekklesiologie; von da aus ergeben sich Verknüpfungen mit allen anderen konziliaren Dokumenten. An dieser Stelle können nur einige zentrale Themen skizziert werden, die freilich Licht werfen auf das Ganze der konziliaren Lehre von der Kirche<sup>8</sup>.

---

o.J. (1977), 24-27 (frz. Original *J'accuse le Concile*, Martigny 1976). Siehe dazu auch kritisch Y. CONGAR, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?*, Freiburg i.Br. 1977, 51-54 (Orig. frz. *La crise dans l'Eglise et Mgr. Lefebvre*, Paris 1976<sup>2</sup>); L. KOZELKA, *Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil*, Aschaffenburg 1980, 122-134.

<sup>7</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *An das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2005: AAS 98 (2006) 40-53; deutsche Übersetzung u.a. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html).

<sup>8</sup> Genannt seien für eine bibliographische Orientierung einige grundlegende Werke: AA.VV. (verschiedene Autoren), *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I*, Freiburg i.Br. 1967, 137-347 (Beiträge G. PHILIPS, A. GRILLMEIER, K. RAHNER, H. VORGRIMLER, F. KLOSTERMANN, F. WULF, O. SEMMELROTH); G. ALBERIGO (Hrsg.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 voll., Bologna 1985-2001; dt. *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 5 Bde., Mainz-Leuven 1997-2008; G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI (Hrsg.), *Constitutionis Dogmaticae »Lumen gentium« Synopsis Historica*, Bologna 1975; A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, Madrid-Toledo 1987, 835-951; G. BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils«*, 2 Bde., Freiburg i.Br. u.a. 1966 (ein in mehreren Sprachen erschienenenes internationales Standardwerk); G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (Hrsg.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010 (enthält sämtliche ekklesiologische Themen von *Lumen gentium* einschließlich der geschichtlichen Vorbereitung und der Rezeption bis zur Gegenwart); C. DELPERO, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004; F. GIL HENNIN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia »Lumen gentium«*, Città del Vaticano 1995; P. HÜNERMANN, *Lumen gentium*, in Id. – B.-J. HILBERATH (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-563; W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i.Br. 2011; G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, Paris 1966-1967; ital. *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Milano 1975; ristampa 1993 (wichtigster Kommentar zu *Lumen gentium*, von dem Hauptredaktor des Textes); G. POZZO, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium. Introduzione e commento*, Casale Monferrato 1988; DERS., *Aspekte der katholischen Ekklesiologie in Bezug auf die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in *Forum Katholische Theologie* 26 (2010) 300-312; K.

### 3. Das Mysterium der Kirche

Das erste Kapitel von *Lumen gentium* behandelt das «Mysterium der Kirche»<sup>9</sup>. Es geht aus von Christus, dem Licht der Völker, der durch die Kirche alle Menschen erleuchten will. Die Kirche ist so in Christus «gleichsam das Sakrament... für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1). «Sakrament» meint hier (in einem weiteren Sinn, deshalb die Formulierung «gleichsam», *veluti sacramentum*) die sichtbare Vermittlung der Gnade Christi durch die Gemeinschaft der Kirche. Zu dieser umfassenden Wirklichkeit gehören dann auch die sieben Sakramente als von Christus gestiftete wirksame Heilszeichen, von denen später im Einzelnen die Rede ist (LG 11). Aufgenommen wird damit die ganzheitliche Sicht der Väterzeit, die sich beispielsweise in einem Zitat aus den Werken des hl. Cyprian von Karthago widerspiegelt, wonach die Kirche das «unauflösliche Sakrament der Einheit» darstellt (LG 9 c). Die konziliare Kennzeichnung wurde vorbereitet bereits durch die Theologie des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts, beispielsweise durch den einflussreichen Konzilsberater Otto Semmelroth SJ (1912-1979): in dessen Werk erscheint Christus in seiner Menschheit als Sakrament Gottes, die Kirche hingegen als von Christus abhängiges «Ursakrament»<sup>10</sup>. Die Kirche erscheint als zwischen Gott und Mensch vermittelnde Größe in Abhängigkeit von Christus dem einzigen Mittler des Heiles. Gegen die Extreme von Spiritualismus und Soziologismus zeigt sich hier die Bedeutung der sichtbaren Vermittlung des Heiles.

Der mit dem Hinweis auf die Kirche als «Sakrament» gesetzte christologische Akzent wird dann weitergeführt durch die Verbindung zur Trinität: die Kirche gründet im ewigen Plan des Vaters, in der Sendung des Sohnes und im Wirken des Heiligen

---

RAHNER – H. VORGRIMLER, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*, in DIES. (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. 1967<sup>2</sup>, 105-122; J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 2 Bde. (Gesammelte Schriften 8,1-2), Freiburg i.Br. 2010; DERS., *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Gesammelte Schriften 7,1-2), Freiburg i.Br. 2012; L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 2003; ital. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Presentazione di Joseph Ratzinger, Milano 1998; J.-H. TÜCK (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2012, 201-302; D. VITALI, *Lumen gentium. Storia / Commento / Recezione*, Roma 2012.

<sup>9</sup> LG 1-8.

<sup>10</sup> Vgl. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 1953; ANTON II (1987), cit., 793-797. Zu den sich hier stellenden systematischen Fragen siehe auch L. SCHEFFCZYK, *Jesus Christus – Ursakrament der Erlösung*, in H. LUTHE (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer 1994<sup>3</sup>, 13-65; DERS., *Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, in *ibid.*, 67-124.

Geistes (LG 2-4). Dass die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums mit dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes beginnt, mag manche Beobachter erstaunen:

«Einige an die moderne Methode der Beobachtung und Induktion gewöhnte Geister haben ihr Erstaunen darüber nicht verheimlicht, zu sehen, wie ein Konzil, das sich pastoral nennt und den Anspruch erhebt, auf die Fragen des heutigen Menschen zu antworten, mit der Darstellung des Geheimnisses der Kirche beginnt, dabei jedoch nicht von der irdischen Wirklichkeit, dem Gegenstand unserer täglichen Erfahrung und unserer historischen Methode, sondern *ex abrupto*, von oben her, vom Ursprung aller Ursprünge ausgeht: von Gott dem Vater, dem letzten Grund der Gottheit, dem Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Und dennoch ist in diese durch und durch göttliche und reinste Klarheit das hellste Licht, das am durchdringendsten das Geheimnis der Kirche beleuchtet»<sup>11</sup>. Die Kirche erscheint so, gemäß den Worten des hl. Cyprian, als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (LG 4).

Das von Christus verkündigte Reich Gottes zeigt sich in der Gründung der Kirche, dem Keim und dem Anfang des Gottesreiches auf Erden (LG 5).

Entgegen einer rein soziologischen Bestimmung erscheint die Kirche als «Mysterium», «das darum auch nicht auf einen einzigen menschlichen Begriff zu bringen ist»<sup>12</sup>. Das «innerste Wesen der Kirche» wird «in verschiedenen Bildern» aus dem Neuen Testament geschildert: die Kirche erscheint als «Schafstall», dessen Tür Christus ist, als «Herde», die Gott selbst weidet; sie ist «Pflanzung» und «Acker Gottes», wobei ihre Glieder Rebzweigen gleichen, deren Lebenskraft von Christus abhängt, dem wahren Weinstock; die Kirche ist Gottes «Bauwerk» und «Tempel»; sie erscheint «als die makellose Braut des makellosen Lammes» (LG 6).

Besonders ausführlich wird die Kirche als «Leib» Christi beschrieben: dazu gehört die Gleichgestaltung mit Christus durch die Taufe und die Teilhabe am Leib Christi in der Eucharistie (LG 7 b). Vor allem wegen dieser eucharistischen Grundlegung ist die Kennzeichnung der Kirche als «Leib Christi» mehr als ein Bild; sie führt tiefer in das Geheimnis Christi hinein, wie die Theologische Kommission des Zweiten Vatikanums betont<sup>13</sup>. Das innerste Wesen der Kirche, so heißt es in der offiziellen Vorstellung des

<sup>11</sup> M. PHILIPON, *Die heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche*, in BARAUNA I (1966), cit., 252-275 (253f).

<sup>12</sup> SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise* (2003), cit., 16.

<sup>13</sup> *Acta synodalia* (= AS) III/1, 173: «quia haec ultima expressio, scilicet Corporis mystici, plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit». Begründet wird damit, dass der Kirche als «Leib Christi» ein eigener Artikel gewidmet wird (LG 7), nach der Behandlung der verschiedenen biblischen «Bilder» (LG 6). Vgl. ALBERTO, cit., 543.

ersten Kapitels in der Konzilsaula, zeigt sich «vor allem» in der «Lehre vom mystischen Leib Christi»<sup>14</sup>. Mit den Ausführungen zur Kirche als «Leib Christi» nimmt das Konzil ein Thema auf, das bereits 1943 von Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* ausführlich dargestellt worden war<sup>15</sup>. Der Hinweis auf die Kirche als «Leib Christi» unterstreicht gleichermaßen die Gemeinsamkeit und die Vielfalt in der Kirche (LG 7 c). Von den biblischen Texten her ist die Kirche als «Leib» immer mit Christus als «Haupt» zusammenzusehen (vgl. LG 7 d). Der Heilige Geist wirkt in der Kirche als Christi «Leib» ähnlich wie die Seele im menschlichen Leibe (LG 7 g).

Eigens hervorzuheben ist der letzte Absatz des Artikels über die Kirche als «Leib Christi»: «Christus aber liebt die Kirche als seine Braut; er ist zum Urbild des Mannes geworden, der seine Gattin liebt wie seinen eigenen Leib (vgl. Eph 5,25-28); die Kirche ihrerseits ist ihrem Haupte untertan» (LG 7 h). Die Verbindung des Motives vom «Leib Christi» mit dem der «Braut» zeigt, dass die Kirche nicht einfachhin mit Christus gleichgesetzt werden kann (wie ein isolierter Gebrauch des Bildes vom «Leib» nahelegen könnte), sondern ihm auch in einer relativen Eigenständigkeit gegenübersteht<sup>16</sup>.

Die Beschreibung der Kirche als «Leib Christi» ist zusammenzuhalten mit dem neuen Akzent, der sich am Beginn des zweiten Kapitels zeigt mit dem Titel: «Das Volk Gottes» (LG 9-17). In der Rede vom «Volk» wird betont die Verbindung mit dem Volk Israel im Alten Testament, der Weg durch die Prüfungen der Geschichte sowie die Hinordnung auf die endzeitliche Vollendung (vgl. LG 9). Deutlich wird dabei nach der Analyse Joseph Ratzingers «der geschichtliche Charakter der Kirche..., die Einheit der Gottesgeschichte mit den Menschen, die innere Einheit des Gottesvolkes über die Grenzen auch der sakramentalen Stände hinweg, die Vorläufigkeit und Gebrochenheit der immer erneuerungsbedürftigen Kirche und endlich auch die ökumenische Dimension, d.h. die verschiedenen Weisen, in denen Verbindung und Zuordnung zur Kirche auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus möglich und wirklich sind»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Offizielle *relatio* von Mons. Charue, dem Bischof von Namur, am 16.9.1964: «Sacrae Litterae diversis et profundis imaginibus describunt [Ecclesiam], et cuius intimam et arcanam naturam praesertim per doctrinam de Corpore Mystico, de solidaritate membrorum et de salutari influxu Christi Capitis, nostris oculis patefaciunt» (*Acta synodalia* III/1, 180).

<sup>15</sup> Zu *Mystici corporis* vgl. ANTON II (1987), cit., 612-653; ALBERTO, cit., 54-70.

<sup>16</sup> Vgl. A. GRILLMEIER, *Kommentar zum I. Kapitel*, in AA.VV., *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, cit., 156-176 (169f).

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* I (Gesammelte Schriften 8/1), Freiburg i.Br. 2010, 258-282 (271f).

Das «wandernde Gottesvolk» ist freilich nicht gegen dessen Beschreibung als «Leib Christi» auszuspielen. Es eignet sich auch nicht für ein «demokratisches» Kirchenbild; Walter Kasper betont: das «Volk Gottes versammelt sich nicht, wie das politische Volk, um zu beschließen, was zu tun ist; es kommt vielmehr zusammen, um zu hören und zu feiern, was Gott entschieden und getan hat»<sup>18</sup>. Die Kirche erhält ihre Prägung von Christus her; dazu gehört auch ihre hierarchische Struktur, die im dritten Kapitel von *Lumen gentium* beschrieben wird (LG 18-29).

In der Form einer Tabelle sei nun ein Vergleich der beiden zentralen Kennzeichnungen der Kirche als «Volk Gottes» und «Leib Christi» versucht:

VOLK GOTTES UND LEIB CHRISTI – ZWEI ZENTRALE BILDER VON DER KIRCHE IM VERGLEICH

VOLK GOTTES	LEIB CHRISTI
Gemeinsamkeit mit Israel	Das Neue gegenüber Israel (In-Christus-Sein durch Taufe und Eucharistie)
Strukturelle Prägung vom Alten Testament	Spezifische Prägung vom Neuen Testament
«Zeitliches» Bild: Geschichtliches Unterwegssein («wanderndes Gottesvolk»); Ausrichtung auf die endzeitliche Vollendung	«Räumliches» Bild: Gegenwart des Heils
«Soziologisches» Bild: Stärkere Betonung des Wandelbaren, des Reformierbaren	«Biologisches» Bild: Betonung des Bleibenden im Wandel, des von Christus her Vorgegebenen
Begründung vom Wort («Gott ruft sein Volk zusammen»)	Begründung vom sakramentalen Leben (Taufe, Eucharistie)
Betonung der sichtbaren Strukturen	Betonung des Unsichtbaren
Gemeinsamkeit aller Kirchenglieder	Gemeinsamkeit («ein Leib») und Differenzierung («viele Glieder»)
Betonung der Uniformität	Betonung der Pluralität
Stärkere Nähe zum protestantischen Kirchenbild	Stärkere Nähe zum orthodoxen Kirchenbild

<sup>18</sup> KASPER, *Katholische Kirche* (2011), cit., 293.

<p>Nicht genügend zum Ausdruck kommt dabei ...</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- die Prägung der Kirche von Christus her</li> <li>- das innere Geheimnis der Kirche</li> </ul>	<p>Nicht genügend zum Ausdruck kommt dabei ...</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- die geschichtliche Verfasstheit und die eschatologische Ausrichtung</li> <li>- der Unterschied zwischen Christus und Kirche sowie dem einzelnen Christen (dies eher beim Begriff «Sakrament» oder bei den Bildern «Mutter» und «Braut»)</li> </ul>
<p>Gefahren:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Rückfall ins Alte Testament</li> <li>- (im gegenwärtigen Kontext) Soziologismus, Demokratismus</li> </ul>	<p>Gefahren:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- zu starke Gleichsetzung der Kirche mit Christus</li> <li>- Überspringen des Sichtbaren</li> </ul>

Fazit: Volk Gottes und Leib Christi sind Bilder, die einander ergänzen, und keine «Definitionen» von Kirche im strikten Sinne. «Leib Christi» ist das theologisch gehaltvollste Bild (und mehr als ein Bild wegen des Bezuges zur Eucharistie), aber nicht das einzige.

#### 4. Die Einzigkeit der Kirche und ihr ökumenischer Auftrag

Im Konzilstext findet sich ein Wort, über das nach einer kundigen Bemerkung schon gleichsam «Ströme von Tinte» vergossen worden sind<sup>19</sup>: das lateinische Verb *subsistit*, das ein vorausgehendes *est* ablöste<sup>20</sup>. Dabei geht es um die Einzigkeit der Kirche und deren Beziehung zu den nichtkatholischen Christen:

Die «einzigste Kirche Christi..., in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche (*subsistit in Ecclesia catholica*), die vom Nachfolger Christi und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung

<sup>19</sup> PHILIPS, cit., 111. Vgl. J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene I* (Gesammelte Schriften 8/1), Freiburg i.Br. 2010, 573-596 (589).

<sup>20</sup> Vgl. D. VALENTINI, *Subsistit in*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (Hrsg.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1383-1408.

und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen» (LG 8)<sup>21</sup>.

*Subsistit* ist hier nicht als Widerspruch zu *est* zu sehen, sondern als dessen Präzisierung, um auf kirchenbildende Elemente zu weisen, die auch außerhalb der sichtbaren Strukturen der Kirche zu finden sind. Auf diesen Punkt weist sehr klar die Stellungnahme der Theologischen Kommission während des Zweiten Vatikanums:

«Die Absicht aber ist zu zeigen, dass die Kirche... auf dieser Erde konkret in der katholischen Kirche zu finden ist... Die Kirche ist einzig, und auf dieser Erde ist sie in der katholischen Kirche (*adest in Ecclesia catholica*), auch wenn sich außerhalb von ihr kirchliche Elemente finden...; anstelle von *est* wird *subsistit in* gesagt, damit der Ausdruck besser übereinstimme mit der Aussage von den kirchlichen Elementen, die sich anderswo finden»<sup>22</sup>.

Die «Hermeneutik des Bruches» bezüglich des *subsistit* wurde als absurd erwiesen vor allem durch die einschlägige Doktorarbeit Alexandra von Teuffenbachs, einer Schülerin von Kardinal Becker<sup>23</sup>. Von Teuffenbach fand heraus, dass die Ersetzung des *est* durch das *subsistit* auf den holländischen Jesuiten Sebastian Tromp zurückgeht, den Sekretär der Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanums, der führend mitgewirkt hat bei der Vorbereitung der Enzyklika Pius' XII. über den mystischen Leib der Kirche, *Mystici corporis*. Mittlerweile ist sogar das Tonband der einschlägigen Sitzung vom 26. November 1963 bekannt; Tromp sagte wörtlich: «Possumus dicere: itaque subsistit in Ecclesia catholica, et hoc est exclusivum, in quantum dicitur: alibi non sunt nisi elementa»<sup>24</sup>.

Im Dekret über die katholischen Ostkirchen, das am gleichen Tag wie *Lumen gentium* von den Konzilsvätern angenommen wurde, heißt es – ähnlich wie in *My-*

<sup>21</sup> Vgl. auch Unitatis reintegratio 4; VALENTINI, cit., 1389f.

<sup>22</sup> AS III/1, 176f: «Intentio autem est ostendere Ecclesiam, cuius descripta est intima et arcana natura, qua cum Christo eiusque opere in perpetuum unitur, his in terris concrete inveniri in Ecclesia catholica... Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia Catholica, licet extra inveniantur elementa ecclesialia... loco *est* dicitur *subsistit in*, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt».

Auf die Aussage der Lehrkommission bezieht sich auch KASPER, cit., 235: «Mit dieser Formulierung sollten zwei Ziele erreicht werden: Es sollte der traditionelle Anspruch festgehalten werden, dass die katholische Kirche unverlierbar die eine wahre Kirche ist, und es sollte zugleich Raum geschaffen werden für die Anerkennung von Elementen der wahren Kirche außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche».

<sup>23</sup> A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in* (LG 8). *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.

<sup>24</sup> Zitat bei K.J. BECKER, *Subsistit in* (*Lumen gentium*, 8), in L'Osservatore Romano, 5.-6.12.2005, 1.6-7 (6); vgl. VALENTINI, cit., 1388.

*stici corporis* –, dass die katholische Kirche «der mystische Leib Christi ist» (*est*)<sup>25</sup>. Bereits in vorausgehenden Fassungen des Textes von *Lumen gentium* war zunächst die Rede von den kirchlichen «Elementen» außerhalb der Kirche verbunden gewesen mit dem Verbum *est*<sup>26</sup>. «*Subsistere* ist ein Spezialfall von *esse*. Es ist das Sein in der Form eines eigenständigen Subjekts. ... Mit dem Wort *subsistit* wollte das Konzil das Besondere und nicht das Multiplizierbare der katholischen Kirche ausdrücken: Es gibt die Kirche als Subjekt in der geschichtlichen Wirklichkeit»<sup>27</sup>.

## 5. Weitere Grundanliegen von *Lumen gentium*

Nach den Ausführungen über das «Mysterium der Kirche» im ersten Kapitel von *Lumen gentium* beschreibt das zweite Kapitel unter dem Titel «Das Volk Gottes»<sup>28</sup> die Kirche als «das neue Gottesvolk» (LG 9) in den Eigenschaften, die ihrer Unterscheidung in verschiedene Stände logisch vorausliegen. Erst danach werden in folgenden Kapiteln die Hierarchie, die Laien und die Ordensleute zum Thema gemacht. Das ganze Gottesvolk nimmt teil am dreifachen Amt Christi als König, Priester und Prophet (LG 10-12; 31; 34-36). Die Übertragung dieses christologischen Rasters auf die Kirche verdankt sich nicht zuletzt dem Standardwerk Yves Congars über die Theologie des Laikates, der die Würde und Sendung des getauften (und gefirmten) Christen als Teilhabe an der dreifachen «Salbung» Christi im Heiligen Geist beschreibt<sup>29</sup>.

Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen (*sacerdotium commune fidelium*) gründet in der Taufe (und in der Firmung): in allen ihren Werken sollen die Christen Gott geistige Opfer darbringen und für Christus Zeugnis ablegen (LG 10 a). Das allen Christen gemeinsame Priestertum und das in der sakramentalen Weihe grundlegende «hierarchische Priestertum» der Amtsträger (*sacerdotium ministeriale seu*

<sup>25</sup> *Orientalium ecclesiarum 2*.

<sup>26</sup> Vgl. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in*, cit., 323-325; vgl. GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, cit., 697; VALENTINI, cit., 1387.

<sup>27</sup> RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, cit., 592.

<sup>28</sup> LG 9-17.

<sup>29</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957<sup>2</sup> (orig. frz. *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1953); P. NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a.M. 1988, 170: «Das monumentale Werk Congars hat seit seinem Erscheinen die Diskussion um den Laien bestimmt. Vor allem die Lehre von den drei Ämtern Christi und der Teilhabe auch der Laien an ihnen hat sich weithin durchgesetzt, sie wurde selbst in den Aussagen des II. Vatikanums über den Laien strukturbildend».

*hierarchicum*) sind aufeinander zugeordnet, aber auch dem Wesen und dem Grade nach unterschieden. Amtsträger und Laien nehmen «auf je besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtsträger ... bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe» (LG 10 b).

Eine Fußnote des Konzilstextes weist auf die vorausgehende Klärung durch die Enzyklika *Mediator Dei* (1947) durch Papst Pius XII.: allein der geweihte Priester vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer durch das Sprechen der Einsetzungsworte, während sich die Gläubigen dem sakramentalen Geschehen innerlich anschließen<sup>30</sup>. Es handelt sich also nicht um ein «Konzelebrieren» der Gemeinde im strikten Sinn, aber doch um die wirkliche Ausübung einer von Christus verliehenen priesterlichen Vollmacht. Es geht dabei nicht nur um ein «metaphorisches» Priestertum, sondern ein wahres Priestertum aller Gläubigen, auch wenn die sakramentalen liturgischen Vollzüge (mit Ausnahme der Taufe und der Ehe) den geweihten Amtsträgern vorbehalten sind. Das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Priester hebt dabei das Handeln in der Person Christi als des Hauptes der Kirche hervor<sup>31</sup>.

Die Teilhabe am prophetischen Amt Christi bezieht sich auf das Christuszeugnis, vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe. Die Gesamtheit der Gläubigen ist durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum bewahrt. Durch den Glaubenssinn (*sensus fidei*) hält das Gottesvolk unter der Leitung des Lehramtes den überlieferten Glauben unverlierbar fest (LG 12 a). Zum prophetischen Amt werden auch die Charismen gezählt, die der Heilige Geist jedem Christen für den Aufbau der Kirche mitteilt (LG 12 b).

Die Teilhabe am Amte Christi des Königs (oder Hirten und Herrn) wird im Kapitel über das Volk Gottes mit dem gemeinsamen Priestertum verknüpft (in der biblischen Rede vom «königlichen Priestertum») (LG 10) und im Kapitel über die Laien später

<sup>30</sup> Vgl. DH 3849-53. Siehe dazu auch M. HAUKE, *L'apostolicità dell'Eucaristia. Il rapporto tra sacerdoti e fedeli laici nella Santa Messa secondo l'Istruzione Redemptionis Sacramentum*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI (Hrsg.), *Redemptionis Sacramentum. L'Eucaristia azione di Cristo e della Chiesa*, Siena 2006, 41-50 (41-45).

<sup>31</sup> Vgl. *Presbyterorum ordinis* 2. Dazu J. P. DE M. DANTAS, *In persona Christi capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010, 161-210.

eigens entwickelt (LG 36). Die Teilhabe an der Königsherrschaft Christi zeigt sich zunächst als Sieg über das Böse, dann aber auch in der Bereitschaft, Christus in den anderen zu dienen. Es geht um die Ausbreitung des Reiches der Wahrheit und des Friedens (LG 36a). Eine besondere Form nimmt das gemeinsame Prophetenamt an, wenn es um die Mitwirkung am Leitungsauftrag der Hierarchie geht (vgl. LG 33c; 37). Das Dekret über das Laienapostolat erwähnt dabei unter anderem die Einführung von Laiengremien, denen (zumindest nach gesamtkirchlichem Recht) ein beratender Charakter zukommt (und kein beschließender)<sup>32</sup>.

Die Kirche hat eine universale Sendung (LG 13) und ist zum Heile notwendig (LG 14-17). Dabei gibt es freilich eine teilweise Zugehörigkeit zur Kirche bei den von ihr getrennten Christen und eine «Zuordnung» zu ihr auch bei Nichtchristen (vgl. LG 13d). Eine jegliche Rettung geschieht freilich durch die Kirche, das «allgemeine Heilssakrament» (LG 48b). Der Hinweis auf die Heilsmöglichkeiten außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche verbindet sich mit der Bedeutung der Mission (LG 17).

Das dritte Kapitel beschreibt die «hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt»<sup>33</sup>. Das Kollegium der Bischöfe meint die Gesamtheit der Apostelnachfolger, die immer in Verbindung zu sehen ist mit ihrem Haupt, dem Nachfolger Petri (vgl. LG 22). Weil das Weihesakrament dem Bischof in seiner Fülle zukommt, ist seine Weihe als sakramental zu verstehen (LG 21). An dieser sakramentalen Gnade haben auch die Priester und Diakone teil (LG 28-29). Gegen Missverständnisse der bischöflichen Kollegialität im Sinne eines Kreises als Gleichrangigen wendet sich zusätzlich zum Konzilstext die von Papst Paul VI. veröffentlichte *Nota explicativa praevia*.

Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit den Laien<sup>34</sup>, womit alle Christgläubigen mit Ausnahme der geweihten Amtsträger und der Ordensleute gemeint sind. Versucht wird eine positive Bestimmung des Laikates mit dem Hinweis auf das gläubige Durchformen der zeitlichen Dinge (LG 31). In Taufe und Firmung gründet das Laienapostolat; daneben gibt es eine eigene Sendung zur Mitarbeit mit dem hierarchischen Apostolat (LG 33).

Nicht vergessen werden sollte das fünfte Kapitel, das die «allgemeine Berufung

---

<sup>32</sup> Vgl. *Apostolicam actuositatem* 26.

<sup>33</sup> LG 18-27.

<sup>34</sup> LG 30-38.

zur Heiligkeit in der Kirche» herausstreicht<sup>35</sup>. Es steht, nicht nur strukturell, im Zentrum von *Lumen gentium*. Alle Glieder der Kirche, nicht nur die Priester und Ordensleute, sind zur Heiligkeit gerufen. «Doch um das 5. Kapitel der Kirchenkonstitution ist es in der Rezeptionsgeschichte leiser geblieben [als etwa zum *subsistit in* oder zur *Nota explicativa praevia*], obwohl namhafte Theologen in der zentralen Stellung dieses Textabschnittes einen Hinweis auf das geheime Zentrum der Konstitution sehen...»<sup>36</sup>. Kurt Koch, inzwischen als Kardinal Leiter des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, fand hier sehr markante Worte: «Man wird nicht behaupten können, dass dieses 5. Kapitel, das die Herzmitte der Kirchenkonstitution bildet, in unseren Breitengraden in besonderer Weise rezipiert worden wäre, es ist vielmehr verschlafen worden»<sup>37</sup>.

Ermuntert wird das Streben aller Christen nach Heiligkeit zunächst dadurch, dass «die Kirche... unzerstörbar heilig ist». Die in der Taufe grundgelegte Teilhabe an der Heiligkeit Gottes soll sich auswirken in der «Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe» (LG 39). «Durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefordert» (LG 40). Angedeutet wird das Streben nach Heiligkeit für die verschiedenen Stände und Gruppen in der Kirche (LG 41). Das «Band der Vollkommenheit» ist die Liebe, deren höchstes Zeugnis sich im Martyrium zeigt (LG 42a). Alle müssen freilich «bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen» (LG 42b). In besonderer Weise wird die Heiligkeit durch die Räte Jesu im Evangelium gefördert. Genannt wird dabei zuerst «die Jungfräulichkeit oder der Zölibat, in dem man sich leichter ungeteilten Herzens (...) Gott allein hingibt» (LG 42c). Auch Armut und Gehorsam werden hervorgehoben (LG 42d).

Dabei wird freilich die auf den «evangelischen Räten» gegründete besondere Berufung der Ordensleute nicht vergessen, der sich das sechste Kapitel widmet<sup>38</sup>. Das siebte Kapitel betont den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> LG 39-42.

<sup>36</sup> M. SCHLOSSER, *Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von Lumen gentium*, in TÜCK (2012), cit., 283-302 (283).

<sup>37</sup> K. KOCH, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche*, Impulsreferat am 13.11.2009, Abschnitt 1, zitiert bei SCHLOSSER, cit., 285.

<sup>38</sup> LG 43-47.

<sup>39</sup> LG 48-51.

## 6. Die Kirche als Gemeinschaft (*communio*)

Die Bischofssynode von 1985, zwanzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanums, benannte die *Communio*-Ekklesiologie als den zentralen und grundlegenden Gedanken der Konzilsdokumente<sup>40</sup>. Bei dieser Deutung ist freilich zu bedenken, dass das Konzil selbst noch keine förmliche *Communio*-Ekklesiologie entwickelt hat, auch wenn der Begriff der «Gemeinschaft» durchaus an manchen wichtigen Stellen auftaucht<sup>41</sup>. «*Communio* ist... ein abstrakter Allgemeinbegriff, der seinen konkreten Inhalt erst durch die Beziehung zu einer konkreten Wirklichkeit gewinnt. ... Deshalb spricht das Konzil an entscheidenden Stellen im kirchlichen Zusammenhang nicht von der *Communio* als solcher, sondern von der *communio fidelium* oder der *communio mystici corporis* oder der *communio hierarchica*»<sup>42</sup>.

*Communio* meint die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott durch das Wort Gottes und die Sakramente. Die Taufe ist der Zugang und der Grund der *communio*, die Eucharistie hingegen die Quelle und der Höhepunkt des christlichen Lebens (vgl. LG 12); sie bedeutet und bewirkt die Gemeinschaft der Gläubigen im Leib Christi der Kirche<sup>43</sup>.

In der «Gemeinschaft» verbinden sich Einheit und Vielfalt. Auf der einen Seite betont das Konzil die Einheit der Kirche im Glauben, in den Sakramenten und in der hierarchischen Leitung. Auf der anderen Seite gibt es die Vielfalt der Geistesgaben, der Charismen. Die Universalkirche besteht in und aus Teilkirchen, die je für sich nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind (LG 23). Die Vielfalt ist kein «Pluralismus»,

<sup>40</sup> Schlussdokument der Außerordentlichen BISCHOFFSSYNODE 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68), Bonn 1985, 13: «Die *Communio*-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente». Vgl. dazu W. KASPER, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in DERS., *Theologie und Kirche* (I), Mainz 1987, 272-289; DERS., *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in TÜCK (2012), cit., 221-241 (236-240); SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise* (1993), cit., 69-83; G. CALABRESE, *Comunione*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (Hrsg.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 268-288.

<sup>41</sup> In der systematischen Bestandsaufnahme des bekannten spanischen Ekklesiologen Angel Anton erscheint die «*Communio*-Ekklesiologie» am fünften Platz als eines von zehn charakteristischen Merkmalen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums bezüglich ihres Inhalts. ANGEL II (1987), cit., 881-914 nennt folgende Merkmale: 1. theologische und anthropologische Prägung; 2. Bemühen um Integration; 3. geschichtliche Prägung; 4. Treue zur gottmenschlichen Struktur der Kirche; 5. Betonung der Gemeinschaft; 6. personalistische Ausrichtung; 7. ökumenisches Anliegen; 8. missionarische Ausrichtung; 9. eschatologische Prägung; 10. dogmatische und pastorale Kennzeichnung.

<sup>42</sup> SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise* (1993), cit., 71; *Communio hierarchica* (1991), cit., 323-339.

<sup>43</sup> Vgl. BISCHOFFSSYNODE 1985, 13.

der die grundlegende Einheit auflöst. Der «Pluralismus grundlegend verschiedener Meinungen führt... zur Auflösung, Zerstörung und zum Verlust der Identität»<sup>44</sup>.

Auf der hierarchischen Ebene bildet die *communio* die Grundlage der bischöflichen Kollegialität, die sich unter anderem in den Bischofskonferenzen niederschlägt (vgl. LG 23d u.a.). Die «Gemeinschaft» begründet Teilhabe und Mitverantwortung aller in der Kirche, beispielsweise in der Beziehung zwischen Bischof und Priestern sowie zwischen Klerus und Laien. Sie zeigt sich als ökumenische Gemeinschaft im Streben nach der vollkommenen Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften<sup>45</sup>.

Nach der beschriebenen Kennzeichnung der *communio* durch die Bischofssynode 1985 ist die «Gemeinschaft» kein Gegensatz zur rechtlichen Verfassung der Kirche und zur hierarchischen Prägung. Schon die «erklärende Vorbemerkung» zu *Lumen gentium* betont: «*Gemeinschaft (Communio)* ist ein Begriff, der in der alten Kirche (wie auch heute noch vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter aber nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist»<sup>46</sup>.

## 7. Die marianische Prägung der Kirche

Dem achten und letzten Kapitel von *Lumen gentium* geht es um Maria «im Geheimnis Christi und der Kirche»<sup>47</sup>. Es ist die umfangreichste Darlegung der Mariologie von Seiten des konziliaren Lehramtes, aber zugleich nach der Kennzeichnung Papst Pauls VI. der «Höhepunkt» (*fastigium*) der gesamten Dogmatischen Konstitution: das innigste Wesen der Kirche ist ihre Verbindung mit Christus, die nicht von der Mutter des menschgewordenen Wortes gelöst werden kann<sup>48</sup>. Das wichtigste Dokument des Zweiten Vatikanums wird also gleichsam gekrönt durch das marianische

<sup>44</sup> BISCHOFSSYNODE 1985, 14.

<sup>45</sup> Vgl. BISCHOFSSYNODE 1985, 15-17.

<sup>46</sup> *Nota explicativa praevia* 2: K. RAHNER – H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. 1969, 199; vgl. P. HÜNERMANN (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i.Br. 2004, 191f.

<sup>47</sup> LG 52-69.

<sup>48</sup> *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/8, 915 (= AAS 56, 1964, 1014).

Kapitel, das vom Umfang her alle anderen Kapitel übertrifft. Es gab auf dem Konzil intensive Diskussionen über verschiedene Themen, wie beispielsweise über die Kollegialität oder den Ökumenismus, aber kein anderer Teil von *Lumen gentium* hat so viele Kommentare hervorgerufen wie dessen marianische Aussagen<sup>49</sup>.

Das Ringen zwischen verschiedenen Tendenzen zeigt sich hier ganz konkret in der Redaktion des Marienkapitels, die zwei Theologen unterschiedlicher Ausrichtung übernahmen: der kroatische Mariologe Carlo Balic, der damalige Präsident der Päpstlichen Mariologischen Akademie, und der belgische Theologe Gérard Philips, der Hauptredaktor der gesamten Dogmatischen Konstitution. Philips pflegte in der Mariologie eine eher minimalistische Tendenz, während sich Balic für eine dogmatische Definition der universalen Gnadenmittlerschaft Mariens bzw. der geistlichen Mutterschaft eingesetzt hatte. Philips hat bei dieser Diskussion, so scheint es, eine Menge gelernt, während Balic Kompromisse machen musste. Man traf sich jedenfalls auf einer Position, die in der Konzilsaula eine breite Zustimmung fand. Maria ist einerseits, nach dem bekannten Wort des hl. Ambrosius, das «Urbild» der Kirche und damit eines jeden gläubigen Christen, der an der mütterlichen Fruchtbarkeit und der jungfräulichen Treue der Gottesmutter maßnimmt (vgl. LG 63-64). Andererseits ist Maria «uns in der Ordnung der Gnade Mutter» (LG 61). Diese Aussage entspricht von der Sache her dem dann von Paul VI. feierlich proklamierten Titel «Mutter der Kirche». Hervorgehoben wird die frauliche Prägung der Gottesmutter als neue Eva, die «in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat» (LG 56). In der leiblichen Verherrlichung Marias zeigt sich bereits die Kir-

<sup>49</sup> Vgl. dazu u.a. R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II*, Bergamo 1965 (orig. frz. *La Vierge au Concile*, Paris 1965); G. BESUTTI, *Lo schema mariano del Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966; C. BALIC, *El capitulo VIII de la constitución «Lumen gentium» comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia*, in *Estudios Marianos* 27 (1966) 135-183; PHILIPS (1975) 511-585; G. SÖLL, *Mariologie* (HDG III,4), Freiburg i.Br. 1978, 238-240; L. SCHEFFCZYK, *Vaticanum II*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 567-571; S. M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fasi antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994; DERS., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 1-140; DERS., *Concilio Vaticano II*, in S. DE FIORES u.a. (Hrsg.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 308-319; M. HAUKE, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000) 78-114; DERS., *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano 2008, 94-98; E. M. TONIOLO, *La Beata Vergine Maria nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004; DERS. (Hrsg.), *Maria nel Concilio. Approfondimenti e percorsi a 40 anni dalla «Lumen gentium»*, Roma 2005; S. DE FIORES, *Concilio Vaticano II*, in DERS., *Maria. Nuovissimo Dizionario* 1, Bologna 2006, 323-358; C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009; A. DITTRICH, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009, 573-686; A. GRECO, «Madre dei viventi». *La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi* (Collana di Mariologia 10), Lugano 2011.

che der Zukunft; sie «leuchtet... als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran» (LG 68). Da «sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist», vereinigt sie «gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider» (LG 65).

# L'idea di Università

S.S. Benedetto XVI

*Mi sento legato per tutta la vita a questo organismo  
sin dalla sua fondazione*

Editoriale: *Universitas sudiorum?*, di Gianfranco Dalmaso

*Studenti delle universitates*, Pier Paolo delle Masegne, frammento scultoreo dell'arca di Giovanni da Legnano, 1383, Museo medievale, Bologna (ri-produzione)

*Dalle universitates medievali all'idea di università di John Henry Newman*, di Maria Antonietta Crippa

*La ricerca ha un senso? Alcune note di un matematico cattolico*, di Laurent Lafforgue

*La promessa dell'Università*, di Silvano Petrosino

*Per una nuova università*, di Pietro Barcellona

*L'universalità dell'università*, di Jean-Luc Marion

*Maurice Blondel e l'Università. Vocazione di un laico*, di Marie-Jeanne Coutagne

*Una università cattolica*, di Jean-Louis Bruguès

*Newman rivisitato*, di Jean-Robert Armogathe

*Cardinal Montini: «Pensiamo al Concilio»*, di Aldino Cazzago

Indice dall'annata 2012

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 235, gennaio-febbraio-marzo 2013

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)

# L'Église "dans" ou en "marge" du monde selon *Gaudium et spes*

André-Marie Jerumanis

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## Introduction

A distance de 50 ans, *Gaudium et spes*, dernier document promulgué par le Concile Vatican II le 8 décembre 1965, et approuvé par 2.307 voix (75 contre), constitue encore aujourd'hui pour l'Église un document significatif pour se situer dans le contexte du monde contemporain. Certes il serait naïf de penser qu'un document ait tout dit, et ne puisse être ajourné. D'ailleurs, au lendemain du Concile, différentes lectures ont été proposées par les théologiens<sup>1</sup>. Les uns lisent les documents conciliaires et donc aussi *Gaudium et spes* selon l'esprit du Concile (G. Alberigo, P. Hünermann), alors que les autres le font selon le texte du Concile interprété de manière organique en relation avec les autres textes, avec l'intention du Concile et la Tradition de l'Église (W. Kasper, C. Theobald). Récemment, Benoît XVI a souligné les limites d'une herméneutique de la rupture en proposant une herméneutique de la réforme. Le Magistère quant à lui en a fait une charte de son rapport au monde. Le texte de *Gaudium et spes* constitue aussi pour la théologie morale un document fondamental<sup>2</sup>.

Le document, comme le souligne W. Kasper, est un *unicum* puisqu'il s'agit d'une Constitution pastorale, qui ne vise pas seulement les fidèles mais toute la famille

---

<sup>1</sup> Cfr. D. DUPONT-FAUVILLE, *Une herméneutique pour Vatican II*, in NRT 134 (2012) 560-579; signalons la contribution de W. Kasper: *Le défi de Vatican II. À propos de l'herméneutique des affirmations du Concile*, in Id., *La théologie et l'Église*, Paris 1990, 411-423.

<sup>2</sup> Cfr. P. DELHAYE, *L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale*, in RThL 2 (1971) 422-450; P. D'ORNELLAS, *Liberté, que dis-tu de toi-même? Vatican II 1959-1965*, Saint-Maur 1999; P. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de "Gaudium et spes"*, Paris 2004.

humaine. Le mérite revient au Cardinal J. Suenens et au Cardinal G. B. Montini d'avoir orienté le Concile, au cours de la première session, *ad intra* et *ad extra*. Il s'agit pourtant, comme le met en évidence W. Kasper, non d'un message de l'Église au monde contemporain, mais de l'Église dans le monde contemporain (GS 1). L'*unicum* consiste aussi dans le fait que le contenu est nouveau, et que celui-ci est proposé dans une ouverture au dialogue (GS 3, 19, 21, 25, 40, 43, 56, 85, 90, 92), qui montre ce qui est positif dans le monde, et ce, avec un accent autocritique (GS 19). Il s'agit d'un document pastoral qui affronte des questions concrètes à partir du présupposé du fondement de la doctrine. Le mot "pastoral" n'est donc pas à entendre de manière alternative au terme "doctrinal". Comme le souligne W. Kasper l'Église refuse de "se laisser enfermer dans la sacristie". Elle s'intéresse à l'homme (GS 3), à "tout l'homme" (GS 10). En fin de compte, la Constitution veut dépasser la dichotomie entre la foi et la vie (GS 42). W. Kasper souligne que la Constitution ne recourt pas à la doctrine de la loi naturelle, qu'elle ne nie pas, elle ne part pas des *preambula fidei*, mais du centre de la foi, du Christ, d'une christologie universaliste qui trouve son fondement dans Col 1, 15-20. GS 10 est fondamental car il révèle que c'est bien à la lumière du Christ que le Concile s'adresse à tous les hommes. Le texte conciliaire offre en effet une double réflexion: il relit les signes des temps à la lumière de l'Évangile (GS 3s, 10s, 22, 40, 42s, etc) et propose un discours ecclésial de type prophétique<sup>3</sup>.

Ce document fut, comme le souligne J. Ratzinger, le plus difficile<sup>4</sup>. Il est né de l'histoire même du Concile, et l'étude de sa genèse est bien documentée historiquement<sup>5</sup>. Nous proposons de présenter la lecture du texte conciliaire par différents théologiens pour en montrer son actualité théologique et pastorale dans le contexte actuel.

<sup>3</sup> Cfr. W. KASPER, *La costituzione pastorale del Concilio Vaticano II "Gaudium et spes"*. Conférence tenue à Chieti le 25.05.2005, *pro manuscripto*.

<sup>4</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in IKZ 5 (1975) 439-454; Id., *L'Église et le monde. À propos de la question de la réception du deuxième Concile Vatican II*, in Id., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris 1985, 423.

<sup>5</sup> Cfr. C. MOELLER, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; P. DELHAYE, *Histoire des textes de la Constitution Pastorale*, in *L'Église dans le monde de ce temps, Constitution Pastorale Gaudium et spes*, t. 1, Paris 1967, 215-277; H. DE RIEDMATTEN, in AA.VV., *Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps. Schéma XIII. Commentaires*, Paris 1967, 43-92; P. HÜNERMANN (hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2009; J. O'MALLEY, *L'évènement Vatican II*, Bruxelles 2012.

## 1. Différentes herméneutiques de *Gaudium et spes*

### 1.1. La lecture de E. Schillebeeckx

Le théologien dominicain met en évidence l'importance de lire *Gaudium et spes* en relation avec *Dei Verbum* pour comprendre la vision de l'homme à la lumière de la Révélation<sup>6</sup>. Sa méthodologie est correcte car de fait on ne peut séparer les documents conciliaires, même si dans la *Gaudium et spes*, les références aux autres constitutions sont rares. Selon le théologien de Nimègue, la Révélation offre une nouvelle dimension dans l'interprétation de l'expérience humaine, et ce, à la lumière de l'amour de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Cependant l'expérience humaine en soi et son contenu ne proviennent certes pas de la Révélation. Son auto-compréhension historique provient de la culture contemporaine. La perspective de E. Schillebeeckx récupère le principe christocentrique, mais dans sa signification eschatologique. Le Christ représente l'homme nouveau eschatologique en ce qu'il ouvre les visions anthropologiques de la culture sur un horizon toujours nouveau. Selon F. G. Brambilla une telle perspective conduit à la dissolution de l'anthropologie théologique puisque son contenu matériel est déterminé par la culture, que ce soit celle du passé ou encore celle d'aujourd'hui. Cet apophatisme anthropologique se retrouve dans la pensée de J. Moltmann, J. B. Metz et nombreux courants de la théologie de la libération<sup>7</sup>.

### 1.2. La lecture de H. de Lubac

Le théologien jésuite met en évidence comment l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* se situe dans la mouvance de ceux qui tentent de surmonter le dualisme "surnaturel et naturel", "grâce et nature"<sup>8</sup>. La Constitution permet à de Lubac de montrer deux pistes pour la théologie. La première voie part de l'ouverture structurelle de l'homme à sa fin ultime et cherche une relation avec sa vocation divine de l'homme. Il s'agit de montrer comment, au milieu des espérances et des angoisses de l'homme, il y a, au fond, une angoisse et une espérance plus profonde. La deuxième

<sup>6</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Het Tweede Vaticaans Concilie*, Tielt (1964-1966), 2 delen; Id., *Openbaring en Theologie*, Bilthoven 1964; Id., *Foi chrétienne et attente terrestre*, in AA.VV., *Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps. Schéma XIII. Commentaires*, Paris 1967, 117-158.

<sup>7</sup> Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 28.

<sup>8</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989; Id., *Entretien autour de Vatican II*, Paris 1985.

ligne de réflexion consiste à donner une motivation rationnelle, en partant de la foi, de l'intérêt du chrétien pour le monde. De Lubac considère que l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* offre à l'Église un point de départ nouveau en surmontant la théologie des deux ordres, qui impliquait un dualisme et un extrinsécisme. Il se montre donc très heureux de la première partie de *Gaudium et spes* qui va, selon lui, dans le sens désiré par lui-même dans ses écrits préconciliaires. GS 22 présente la thèse principale sur l'homme dont le mystère s'éclaire pleinement en Jésus-Christ. Dans cette même ligne d'interprétation nous retrouverons K. Rahner, H.U. von Balthasar, M. Flick-Z. Alszeghy<sup>9</sup>.

### 1.3. La lecture de G. Colombo

Tout en reconnaissant les progrès accomplis par *Gaudium et spes* en ce qui concerne l'anthropologie théologique, le théologien de Milan reconnaît néanmoins ses limites, et considère que la Constitution s'est en quelque sorte arrêtée à mi-chemin<sup>10</sup>. Il constate une tension entre l'introduction (GS 4-10) et la première partie (GS 11-45). L'introduction se situe sur le plan historique de l'homme dans le cadre de l'histoire de l'humanité, alors que la suite du document traite de l'homme à partir d'une vision centrée sur les éléments essentiels de l'homme. Il souligne également une tension dans tout le texte entre une anthropologie classique de l'élévation de la nature et une perspective christocentrique, avec la difficulté de considérer le principe christocentrique comme la forme de tout le discours anthropologique. C'est ainsi que la référence au Christ arrive uniquement à la fin comme introduite de l'extérieur (GS 22,32,38-45). Colombo en conclut que l'anthropologie de *Gaudium et spes*, s'il est vrai qu'elle dépasse la théologie des deux ordres, reproduit néanmoins l'anthropologie des manuels. Elle s'est donc arrêtée à mi-chemin dans son intention d'introduire de plein pied le principe christocentrique. Brambilla considère que de fait il existe une certaine tension dans le texte en raison de l'intention pastorale du Concile, intention développée encore selon l'optique apologétique du XIX<sup>ème</sup> siècle qui tente de répondre au rationalisme<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 30.

<sup>10</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La teologia di Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in ScCatt 98 (1970) 477-511.

<sup>11</sup> Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 30-31.

#### 1.4. La lecture de W. Kasper

Présentons brièvement les trois thèses anthropologiques qui émergent de *Gaudium et spes* selon W. Kasper<sup>12</sup>. Premièrement, il considère que *Gaudium et spes* montre bien que l'anthropologie doit être le présupposé de toute christologie dans le monde contemporain. La christologie présuppose l'homme en tant que sujet libre, capable d'écoute et de réponse. Deuxièmement, cela signifie aussi que la détermination christologique n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'homme. La défense de l'autonomie de l'homme ne se fait donc pas contre le Christ ou sans le Christ. C'est dans la détermination christologique de l'homme que l'ouverture indéterminée de l'homme reçoit une détermination indériverable concrète. L'homme est sujet de la foi, mais n'est pas l'objet de la foi, ni matériel, ni formel. La foi ouvre l'homme à Dieu, qui est l'unique accomplissement possible (objet matériel) et illumine l'horizon de l'homme (*lumen fidei*), pour lui faire connaître Dieu et l'accepter (objet formel). Troisièmement, la détermination christologique de l'homme met en crise l'autodétermination de l'homme qu'il s'est donné en tant que pécheur. Le discours de la grâce est inséparable du discours de la justice, de l'évangile de la loi. La christologie de l'incarnation est donc incarnée dans la théologie de la Croix et de la christologie pascale. Selon Kasper Vatican II a donc fait sien le tournant anthropologique moderne en le plaçant dans sa perspective christologique selon laquelle l'humanisation de l'homme advient par sa divinisation, que l'homme ne peut réaliser par soi-même.

#### 1.5. La lecture de K. Wojtyła

K. Wojtyła souligne comment «La Constitution pastorale ne nous enseigne pas seulement la vérité sur la Rédemption du monde et de l'homme dans le monde (comme elle enseigne la vérité sur la Création), mais elle nous permet de considérer cette vérité dans le vaste contexte de la contemporanéité. En un certain sens, elle "actualise" la vérité de la Rédemption, la rapprochant de l'homme d'aujourd'hui»<sup>13</sup>. Wojtyła se fonde sur GS 4, GS 9, GS 10, GS 12, et 21 pour montrer que la Rédemption est une réalité sans cesse axée sur l'homme dans le monde, mais sans cesse présente dans l'Église (LG). Il se montre original lorsqu'il souligne comment le Concile Vatican II développe quatre attitudes fondamentales: l'attitude de participation, l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne, l'attitude œcuménique, et l'atti-

<sup>12</sup> Cfr. W. KASPER, *L'antropologia teologica della "Gaudium et spes"*, in *Laici oggi* 39 (1996) 44-54.

<sup>13</sup> K. WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Paris 1981, 33 (or. pol. *U podstaw odnowy. Studium o realizacj Vaticanum II*, Krakow 1972).

tude apostolique. C'est précisément dans *Gaudium et spes*, qu'il trouve la plupart des éléments qui caractérisent l'attitude d'identité humaine ou personnelle. Il s'agit de l'attitude d'identification avec l'homme, en vue de former la dignité de l'homme et de la communauté humaine. Wojtyła y voit le fondement des principes éthiques de l'enseignement conciliaire. Il met en évidence comment les principes d'identité et de solidarité doivent animer le chrétien (GS 11. 12). Il en découle une description des principaux domaines d'exercice de la responsabilité chrétienne. En chacun des domaines on trouve «le postulat fondamental de la responsabilité, pour l'homme, pour tout l'homme»<sup>14</sup>. Et le premier grand domaine de responsabilité est celui du mariage et de la famille, qui est suivi par celui de la culture, de la vie économique-sociale, de la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations.

### 1.6. La lecture de J. Ratzinger

J. Ratzinger met en évidence l'importance de *Gaudium et spes* dans la mesure où elle révèle la physionomie de tout le Concile<sup>15</sup>. La Constitution peut être lue dans une perspective "progressiste" où le Concile serait vu comme un mouvement progressif qui passe d'une vision traditionaliste encore perceptible dans *Lumen gentium* à la Constitution pastorale avec ses deux textes collatéraux, celui de la liberté religieuse et de l'ouverture sur les autres religions, nécessitant donc une évolution ultérieure. Cette évolution et les textes eux-mêmes apparaissent alors comme un indicateur pour toutes les évolutions futures. Ou bien, – et c'est la question de Ratzinger –, nous devons lire les textes du Concile comme un tout, et considérer *Gaudium et spes* comme une description du mouvement de l'Église dans sa dynamique vers le monde sans renier l'authentique centre de la foi, qui apparaît dans l'exposition dogmatique sur l'Église (LG) et la Révélation (DV). Ratzinger dans son analyse de *Gaudium et spes* résume très bien son contenu: il s'agit d'une somme de l'anthropologie christologique et une exposition des problèmes centraux de l'éthos chrétien. Ce qui est nouveau en réalité n'est pas le contenu, mais plutôt l'intention exprimée dans le prologue de *Gaudium et spes*.

Ratzinger souligne que le texte a comme intention de montrer en quoi l'Église peut collaborer avec le monde pour la construction du monde. Il reste cependant que le sens du monde à construire reste vague et imprécis. Il considère que la catégorie

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, 240.

<sup>15</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in IKZ 5 (1975) 439-454.

du dialogue détermine la GS. Le dialogue est compris comme échange réciproque en vue d'une croissance mutuelle. Le but est clairement défini, il s'agit de construire une société humaine. Il relève également le surprenant optimisme de la Constitution. En devenant solidaire avec le monde, un lendemain meilleur semble possible. Il propose de considérer *Gaudium et spes* d'une certaine façon comme un anti syllabus qui veut réconcilier l'Église avec le monde moderne. Au fond le monde désigne ainsi l'esprit du temps qui se définit en opposition à l'Église.

Ratzinger présente une analyse intéressante de la réception de *Gaudium et spes*. Il considère qu'on peut parler de trois phases dans le développement ultérieur de la Constitution pastorale qui a lieu après le Concile.

Une phase initiale avec l'euphorie réformatrice qui se manifeste dans la Seconde conférence générale des évêques latino-américains de Medellín en 1968, la publication du Catéchisme hollandais de 1966, la fondation de la revue *Concilium* (1965) et dans le lexique *Sacramentum mundi*. *Concilium* se donnait comme but de transmettre l'esprit du Concile et de devenir une sorte de concile permanent de théologiens. Au cours de cette phase Ratzinger constate en Europe et en particulier dans les Pays-Bas un dépassement du texte de *Gaudium et spes* dans le sens d'une perte de la dualité Église-monde, corps-âme, grâce-nature et enfin Dieu-monde. On a l'impression de tomber dans une forme d'euphorie qui naît justement de l'identification de l'Église avec les valeurs du monde.

Une deuxième phase, commence avec la naissance de la théologie de la libération qui relève que la modernité a donné naissance au capitalisme libéral qui a engendré l'extrême misère du continent sud-américain. L'encyclique *Populorum progressio* de 1967 et la CELAM à Medellín constituent un encouragement pour une lecture du rapport Église-monde selon la catégorie de la libération. Ratzinger note que le mouvement de la théologie de la libération met en crise le mouvement de la revue *Concilium*. On reproche aussi à H. Küng une absence de dimension pratique dans l'élaboration de sa théologie ainsi qu'à la théologie de la sécularisation une naïveté politique. Rahner et Congar eux-mêmes sont considérés comme naïfs. On passe ainsi d'un optimisme initial à un pessimisme devant la situation de pauvreté des pays du Tiers-monde.

Une troisième phase, est constituée par le Congrès de Bruxelles en 1970 pour commémorer les 5 ans de la revue *Concilium*, en antithèse à la fondation de la Commission théologique internationale de 1969.

Ratzinger considère que le problème de la lecture de GS réside dans une herméneutique qui oppose l'esprit du Concile au texte du Concile. Il invite également à ne pas considérer le monde comme une entité unique. Il souligne que l'authentique pro-

grès dans l'Église ne consiste pas dans une acceptation un peu tardive des valeurs de la modernité comme nous l'a bien enseigné la théologie de la libération. Il faut lire le Concile dans sa totalité en ne perdant pas de vue son axe central théologique qui apparaît dans ses textes: «Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils»<sup>16</sup>. On a considéré le Concile plutôt comme une attitude, comme un esprit sans un fondement vraiment textuel. Il ne s'agit pas de se débarrasser du Concile mais de découvrir le vrai Concile et d'approfondir son intention en tenant compte des problèmes actuels. On ne doit pas revenir au Syllabus, ni être en faveur d'une symbiose avec le monde ou d'un ghetto ecclésial. Abattre les bastions restent pour Ratzinger un programme toujours actuel dans son bilan de 1975, tout en soulignant que cela ne veut pas dire que le chrétien n'aie rien à défendre ou que nous ayons à vivre d'une réalité qui se distancie de celle qui lui a donné la vie<sup>17</sup>.

## 2. Un premier bilan ecclésial: le Synode extraordinaire de 1985

Nous présenterons en particulier le bilan du Synode en particulier dans son analyse du rapport de l'Église au monde, en nous référant au propos du cardinal G. Dannels, rapporteur du Synode extraordinaire qui relève que pour les pères synodaux, «Vatican II est et reste la *Magna Charta* de la vie de l'Église en cette fin du XXème siècle» et que «toutes les réponses s'accordent à dire que le Concile a porté des fruits positifs considérables», notamment dans «l'insertion plus réelle de l'Église dans l'histoire de notre monde et en particulier dans les domaines des droits de l'homme, de la justice et de la paix». Mais en même temps ils ont fait voir un certain nombre de difficultés. C'est ainsi que «Les chrétiens éprouvent une allergie de plus en plus grande à l'idée d'une vérité objective qui s'imposerait à tous, et notamment en matière de morale; les dangers d'un subjectivisme éthique et d'un christianisme sélectif sont réels». Les pères synodaux ont souligné que «la relation de l'Église au monde se heurte aujourd'hui à une série de problèmes nouveaux». Le Synode se donne comme tâche «d'approfondir la mission de l'Église dans le monde, avec ses aspects nécessairement complémentaires: mission évangélisatrice et lutte pour la justice, la paix et l'égalité, adoration de Dieu et service des hommes». Dans le rapport intermédiaire au sujet de la relation de l'Église au monde, «l'insistance porte sur trois

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 451.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 452.

points principaux: l'espérance chrétienne se fonde nécessairement sur une théologie de la Croix du Christ, ce que soulignent en particulier les Églises persécutées; il faut prendre en compte les "signes des temps" et leur diversité, dans un monde qui évolue rapidement; on remarque enfin que nombre d'oppositions couramment citées sont indues: évangélisation et développement, nature et grâce, histoire du monde et histoire sainte. S'il y a lieu de distinguer ces réalités, il faut les reconnaître dans leur complémentarité et non les opposer de manière simpliste». Dans son rapport final «le Synode réaffirme l'importance et la grande valeur de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, qui se fonde sur une théologie de la Création et de l'Incarnation. Depuis 1965, cependant, le monde a bien changé, si bien que les "signes des temps" ne sont plus exactement ceux dont parlait le Concile et que la véritable fidélité à *Gaudium et spes* doit tenir compte de cette évolution. Aujourd'hui bien plus qu'il y a vingt ans, le monde apparaît comme la scène d'une multitude de violences: il est aussi "monde" au sens johannique de résistance à l'œuvre de Dieu. D'où la nécessité plus impérieuse que jamais de lire l'histoire humaine en lien avec une théologie de la Croix, ainsi que le soulignent les évêques des pays de l'Est. Le Synode souligne également la double nécessité de l'inculturation du christianisme et du dialogue avec les religions non chrétiennes comme avec les non-croyants»<sup>18</sup>.

W. Kasper, secrétaire spécial au Synode complète notre analyse en relevant que les pères synodaux rappelle encore une fois l'importance de *Gaudium et spes* pour comprendre le rôle des chrétiens dans le monde. Or le monde dans lequel l'Église doit annoncer son message salvifique est bien différent de l'époque postconciliaire immédiate. Le sécularisme a pris pied, l'optimisme des années soixante s'est évaporé. Les problèmes et les angoisses des hommes sont majeurs. Devant ces signes des temps, le Synode affirme la valeur de la centralité de la croix du Christ. Au fond Kasper nous montre que le Synode invite à faire un discernement entre une ouverture au monde (ce qui signifie sécularisation de l'Église) et une ouverture qui est vocation missionnaire pour le monde. L'ouverture missionnaire signifie acceptation de chaque valeur vraiment humaine, surtout la défense de la dignité des personnes humaines et des droits fondamentaux de l'homme comme la paix, la liberté et la justice. Ce qui n'est pas possible sans une purification critique des valeurs humaines, souvent défigurées par le péché. La grâce présuppose la nature, et donc la protection, la défend pour la conduire, sur la voie de la croix vers une réalisation insurmontable. Quant à l'inculturation, il s'agit d'assumer tout ce qui est positif dans les diverses cultures, de les purifier à la lumière de l'Évangile et porter ces valeurs

<sup>18</sup> Cfr. G. DANNEELS, *Le Synode extraordinaire de 1985*, in NRT 108 (1986) 161-173.

dans un contexte chrétien à leur épanouissement. Le Synode propose d'œuvrer en faveur d'une vraie libération de l'homme. Cependant, l'option préférentielle pour les pauvres ne peut être interprétée de manière exclusive. Il souligne la critique prophétique de toute forme d'oppression, et la nécessité de concevoir le salut de manière intégrale. Kasper met encore en évidence comment les pères synodaux, tout en refusant un dualisme "Église-monde", "histoire du salut-histoire du monde", "espérance intramondaine-espérance eschatologique", "salut chrétien-bien-être humain", "mission spirituelle-service du monde", en relèvent néanmoins la distinction nécessaire. Il y a bien dualité, mais non dualisme. Kasper insiste sur la nécessité de comprendre la liberté de manière intégrale, et non seulement comme une libération de la pauvreté matérielle. Le Synode invite l'Église à dénoncer prophétiquement toute forme de pauvreté et d'oppression, ainsi qu'à défendre et à promouvoir les droits fondamentaux et inaliénables de la personne humaine. Cette promotion du développement humain et le choix en faveur des plus faibles signifient aussi, dans le monde occidental la défense des enfants pas encore nés. Au fond, il s'agit d'approfondir la doctrine sociale de l'Église<sup>19</sup>.

### 3. Que signifie *Gaudium et spes* aujourd'hui?

#### 3.1. En regardant vers le futur à partir de l'homme

F. G. Brambilla considère que l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes* a eu peu d'influence après le Concile<sup>20</sup>. Il en voit le motif dans le peu de relation existant entre *Gaudium et spes* et le reste du document. On constate un silence total sur *Dei Verbum*. Cette absence de *Dei Verbum*, marque profondément la présentation de l'anthropologie théologique. La conséquence immédiate sur le texte, est l'absence d'une position centrale de la perspective christocentrique.

Or comme le note Brambilla, l'absence de maturation de l'anthropologie de *Gaudium et spes* expliquera les tensions de la théologie postconciliaire marquée par le tournant anthropologique. Selon Brambilla l'anthropologie théologique doit être repensée à partir de Jésus-Christ en considérant le développement qui a conduit au Concile: 1) le dépassement du point de vue de la théologie des manuels; 2) la prise

<sup>19</sup> Cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985, Dokumente und Kommentar von W. Kasper*, Freiburg i. Br. 1986.

<sup>20</sup> Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 31-34.

en considération du tournant anthropologique et de son impact sur la théologie; 3) l'analyse critique des propositions qui renouvellent l'anthropologie à partir des sciences humaines.

En réalité, il s'agit de dépasser le schéma dualiste nature-surnature qui conduit aussi à la séparation foi-raison, qui marque la théologie néoscolastique et qui se retrouve dans le débat postconciliaire sur la morale entre les partisans de l'éthique de la foi et de la morale autonome dans le contexte de la foi, qui reste toujours marqué par le dualisme nature-grâce comme le montre K. Demmer<sup>21</sup>. Certes il ne s'agit pas de confondre dans une forme d'immanentisme liberté et grâce, création et rédemption.

Nous considérons que l'anthropologie filiale développée par J. Ratzinger<sup>22</sup> et R. Tremblay<sup>23</sup> représente un apport considérable dans l'approfondissement de l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes*. L'anthropologie transcendantale gagnerait certainement à considérer le dynamisme filial qui marque le sujet transcendantal et le dynamisme de l'esprit<sup>24</sup>.

### 3.2. En regardant vers le futur à partir d'une vision ecclésiale renouvelée

Dans son dernier livre d'ecclésiologie, intitulé *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung* (2012), W. Kasper présente le problème et l'actualité de *Gaudium et spes* pour la conception de l'Église<sup>25</sup>. Il souligne en effet qu'il constitue pour beaucoup le document caractéristique du Concile, car il révèle avec une clarté évidente l'intention fondamentale du Concile de montrer que l'Église décrite dans la *Lumen Gentium ad intra* est aussi en même temps une Église *ad extra*. Elle n'existe pas seulement pour elle-même mais elle est Église dans le monde et pour les hommes de ce monde. Il montre donc bien que le Concile ne sépare pas dans sa formulation

<sup>21</sup> Cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in pluraler Gesellschaft?*, in FZPhTh 54 (2007) 89.

<sup>22</sup> Une première exposition de sa pensée à ce sujet se trouve dans son introduction au christianisme, cfr. BENOÎT XVI, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris 2005; mais aussi dans son premier volume sur Jésus de Nazareth (2007).

<sup>23</sup> Cfr. R. TREMBLAY, *L'homme filialisé*, in *Mais Moi, Je vous dis: L'agir excellent. Spécifique de la morale chrétienne*, Montréal 2005, 67-96.

<sup>24</sup> Voir à ce propos G. SEWERTH, *Die Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957; F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970; relevons encore la relation entre l'être filial et la connaissance filiale cfr. M. PASINATO, *Morale e "Christus Totus". Etica, cristologia ed ecclesiologia in Emile Mersch*, Padova 2009.

<sup>25</sup> Cfr. W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit.Sendung*, Freiburg i. Br. 2012<sup>3</sup>, 452-488.

Église et le monde d'aujourd'hui, afin d'éviter de les présenter comme deux mondes parallèles. Et donc afin d'éviter une contraposition, le Concile parle d'Église *dans* le monde<sup>26</sup>. L'analyse proposée par W. Kasper même si elle peut être elle-même sujette à une critique, mérite à notre avis d'être prise en considération dans la mesure où elle stimule de manière positive la réflexion sur l'actualité de *Gaudium et spes*.

### 3.2.1. Une juste attitude envers la monde moderne

Déjà dès le début de la Constitution, on constate un dépassement de l'attitude antimoderne du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle, en vue d'un dialogue constructif, qui soit en même temps critique avec le monde et la culture d'aujourd'hui. C'est ainsi que le Concile en décrit des éléments positifs comme la socialisation croissante, la personnalisation, la communication. Il reconnaît la valeur des acquisitions de la modernité, comme l'histoire de la liberté, de la liberté religieuse (DH 1), des droits de l'homme (GS 26), la reconnaissance des droits égaux de l'homme et de la femme (GS 9, 29, 60), l'autonomie relative des réalités humaines (GS 36, 41, 56), la séparation entre l'Église et l'État, et donc le renoncement de l'Église au pouvoir et aux privilèges mondains (GS 76). Mais en même temps le Concile reconnaît de manière critique (GS 9, 37, 43, 54, 56), l'ambivalence du monde contemporain, les crises de croissance et les déséquilibres (GS 4-8). Il considère l'athéisme comme un des défis importants de notre temps (GS 19) et dénonce l'humanisme immanent qui est hostile à la religion (GS 7, 56)<sup>27</sup>.

Entre-temps Kasper souligne combien les aspects négatifs de la culture moderne se sont fait plus visibles et plus marquants. Il se réfère à l'analyse de Jean-Paul II qui a parlé de culture de la mort et d'un complot contre la vie. Il relève aussi les voix critiques de la part de milieux non ecclésiaux contre différents aspects de la modernité (Jaspers, Tolstoï, Spengler, Freud). M. Horkheimer et Th. W. Adorno ont mis en évidence la dialectique de l'illuminisme en montrant que chaque progrès signifie en même temps un recul et une perte. Kasper se réfère aussi à J. Habermas et à J. Ratzinger qui parlent de dialectique de la sécularisation. Et si J. Habermas défend la modernité, il met aussi en évidence son déraillement. On peut en effet relever une chosification de l'être humain, un individualisme exaspéré sans référence sociale, une injustice croissante et un abîme grandissant entre riches et pauvres, un épuisement des ressources naturelles et un déséquilibre écologique, un matérialisme pra-

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 453.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, 456.

tique, un relativisme qui devient nihilisme. Kasper reconnaît que depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle naît une culture nouvelle avec des côtés positifs, mais qui sont également ambivalents, avec des traits qui peuvent porter à la barbarie à certains moments de l'histoire, ou à promouvoir une culture de vie qui porte à vivre une vie comme si Dieu n'existait pas. Une telle civilisation est devenue indifférente au christianisme, et même souvent agressive. Le théologien allemand invite donc à ne pas passer «d'un anti-modernisme à un optimisme culturel moderniste»<sup>28</sup>.

### ***3.2.2. L'oubli de Dieu question essentielle du dialogue avec le monde***

Selon Kasper, la racine de la crise de l'homme et de la société, mais aussi de l'Église, est une crise de Dieu. Le Concile reconnaîtra la valeur de la sécularité des temps modernes seulement en partant de la compréhension biblique de Dieu qui offre l'idée d'un Dieu créateur qui fonde l'être autonome de la création. Mais si la réalité vient à être séparée de son fondement alors la sécularisation devient sécularisme. L'homme devient alors son propre fondement avec comme conséquence un égoïsme et une absence de solidarité avec les autres créatures. En se privant de son fondement l'homme cherche de manière désespérée son bonheur mais sans le trouver, pour finir par renoncer à le chercher. En oubliant Dieu, on oublie l'homme et sa vraie grandeur, souligne Kasper. Il en découle que la première mission et la plus importante mission de l'Église est de rappeler de manière nouvelle Dieu comme fondement, but, contenu de la vie, et comme garant de la dignité de chaque homme. La passion pour Dieu conduira alors à la passion pour la dignité de l'homme et pour la justice entre les hommes. Comprendre le monde à partir de Dieu ne signifie pas un retour à l'époque pré-moderne, mais la compréhension théologique évite de tomber dans un sécularisme, tout en affirmant la sécularité de la réalité du monde. Dans ce sens l'Église peut accueillir la modernité dans ce qu'elle a de positif, et la protéger de sa propre destruction<sup>29</sup>.

### ***3.2.3. Inculturation***

L'inculturation du christianisme ne signifie pas acculturation, adaptation à une culture, ou la reprise partielle d'un certains nombres d'éléments d'une culture, ce qui certainement a de l'importance, mais il s'agit plutôt de la perméabilité de la culture par le christianisme. Cependant on ne peut penser transposer un christianisme entièrement libéré de tout élément culturel. L'inculturation se fait comme une «transcul-

<sup>28</sup> *Ibid.*, 457.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 457-458.

turation». Le christianisme comme le levain pénètre la culture, la purifie et la transforme de l'intérieur, tout en accueillant les valeurs légitimes des autres cultures qui enrichissent le christianisme. Théologiquement, Kasper considère que l'inculturation est un événement pascal. Il s'agit d'une forme de baptême où ce qui est ancien doit mourir, afin de laisser grandir ce qui est nouveau sans pour autant détruire ce qui est ancien, mais pour l'assumer d'une triple manière: il est conservé, purifié, et porté à l'accomplissement intérieur. Le dialogue advient en suivant ces étapes: reconnaissance, conservation, purification, accomplissement. Il est à noter que l'inculturation n'est pas seulement un devoir dans les pays non européens, mais concerne également l'Europe aussi. En effet après l'implosion de la foi moderne dans le progrès, après les catastrophes du XXème siècle, et la crise culturelle de l'Europe à la fin du XXème siècle et au début du XXIème siècle, il convient de parler de la nécessité d'une nouvelle évangélisation et d'une nouvelle inculturation du christianisme. Kasper considère que le monde a besoin du souffle et du dynamisme de l'espérance, de la direction des vraies valeurs de l'humanité, afin de surmonter la timidité qui la caractérise pour le moment et ainsi pouvoir assumer les sacrifices nécessaires pour rejoindre des grands buts<sup>30</sup>. L'inculturation du christianisme signifie alors tenir compte de ces attentes actuelles du monde.

Kasper espère que des hommes et des femmes puissent de part leur foi catholique proposer à l'art, à la littérature, aux sciences théologiques et profanes, à l'économie et à la politique, une parole qui semblera alternative mais qui justement de cette manière provoquera l'écoute et pourra convaincre. Certainement ce ne seront pas des masses, mais des personnes singulières qui se laisseront interpeller. De toute façon ce sera toujours un témoignage vécu. Voilà pourquoi on pourra reconnaître la valeur de l'existence de petits groupes de chrétiens, peut être considérés comme des minorités créatives, mais qui ont pourtant une grande importance. Ils peuvent fonctionner comme des biotopes pour une nouvelle culture et un nouveau style de vie. Ils peuvent être des cellules qui préparent la voie pour un humanisme théonome. Ce seront des familles, des groupes, des communautés, des centres spirituels, des monastères. L'Église devrait favoriser l'éclosion de ces cellules en vue du renouvellement d'une culture qui soit plus humaine et d'un nouvel humanisme qui puisse naître de l'esprit de l'Évangile<sup>31</sup>.

Selon Kasper entre l'Église et le monde, entre l'Église et la culture il ne peut y avoir une harmonie plus ou moins parfaite. Toute tentative de synthèse échoue

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 459-460.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, 460-461.

en raison du péché, et des “structures de péchés” dans le monde et dans l’Église. L’Église reste dans l’histoire une réalité en chemin qui la conduit chaque fois de la croix à la lumière de la résurrection. L’histoire du XXème siècle fut le siècle des martyrs. Il suffit de penser au Mexique, à l’Espagne, aux pays soumis au nazisme ou au communisme, à beaucoup de pays du Tiers Monde. Ce sont les martyrs qui ont refusé au nom de leur foi les systèmes du passé construits sur l’idolâtrie de la race, de la classe, de l’état. Ils furent les témoins de la liberté chrétienne et de l’espérance de la victoire de la vie sur la mort<sup>32</sup>.

### 3.2.4. La crise de l’Église

Parler de la relation entre l’Église et le monde c’est aussi s’interroger sur l’Église et sur sa crise. Il y a une crise de confiance qui semble dériver de différents facteurs: comme le manque de participation dans les décisions, l’absence de communication, la crise de la pédophilie qui a secoué récemment l’Église. Kasper souligne qu’une époque de l’Église est en train de finir sans pouvoir voir encore un nouvel horizon. L’absence d’un christianisme populaire qui s’enracine dans la culture locale et l’existence d’un christianisme individualiste portent à une crise qui se manifeste dans le recul de la pratique dominicale, et donc des vocations. La paroisse n’apparaît plus comme la patrie spirituelle. Mais si on cherche encore une raison plus profonde à cette crise, on doit relever un obscurcissement du sens de Dieu. Il s’agit donc d’une crise de la foi en Dieu qui détermine profondément la crise de la culture occidentale. Et ce n’est pas seulement la constatation des théologiens, mais aussi de Nietzsche, de Buber, de Heidegger. Certainement des erreurs et des attitudes erronées de l’Église y ont contribué. Mais la racine profonde se trouve dans l’histoire de l’esprit européen<sup>33</sup>.

Comment alors se comporter? L’Église a reçu du Seigneur la promesse de son assistance. Elle sait aussi qu’elle sera toujours persécutée. Il en découle qu’il ne peut y avoir de place d’un point de vue de la foi pour le pessimisme, la résignation, et la panique. Elle sera toujours une pierre d’achoppement et marquée par le scandale de la croix. Une telle attitude de confiance ne doit pas exclure une volonté de réforme et de renouvellement<sup>34</sup>. Kasper souligne également que la force de l’Église ne réside pas dans la construction de bastions, dans la force de ses finances, dans

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, 461-462.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 463-464.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, 465.

ses influences politiques. L'Église du futur sera une Église plus pauvre. Elle sera comme au début Église de la Diaspora, et dans une Europe pluraliste, certainement d'un point de vue numérique plus petite. L'Église pourrait devenir une minorité qualitative et créative<sup>35</sup>. Pratiquement cela signifie un abandon de nombreuses structures, fermetures d'églises, de paroisses. De fait on peut le constater dans de nombreux pays de l'Europe du Nord. Kasper considère que le Concile avec ses intuitions théologiques permet justement cette transformation en proposant une Église pauvre pour les pauvres. Il reconnaît aussi que le Concile n'a pas encore épuisé toutes ses richesses: «Beaucoup de grandes idées ont été réduites à quelques slogans et revendications standards; elles ont été réduites à des paroles de combats dans le conflit entre les différents groupements dans l'Église»<sup>36</sup>. Un nouveau départ est donc nécessaire. Il consiste premièrement dans un renouveau spirituel qui trouve son fondement dans les sources spirituelles de l'Église, deuxièmement dans une solide réflexion théologique, et troisièmement dans une conscience ecclésiale renouvelée<sup>37</sup>.

### 3.2.5. Valeur permanente du christianisme

Kasper affirme la permanence de la valeur du christianisme et de l'Église dans le monde contemporain. Les défis du monde contemporains pour l'humanité sont énormes. On peut parler d'une situation dramatique du monde d'aujourd'hui. Le développement des technologies et de la science pose la question de la manipulation de la vie. La globalisation du monde pose la question de la collaboration entre différentes religions, cultures et ethnies. La question de la paix est liée à une juste distribution des ressources de la terre et à un respect des droits de l'homme. Le problème écologique pose la question d'un monde habitable pour tous les hommes. Enfin, la manipulation des consciences par le monde des médias est visible aux yeux de tous. La situation est d'autant plus dramatique que le monde est en manque de grandes idées, de visions. Les ressources morales pour répondre aux nombreux défis se font rares. On voit apparaître une impuissance, une résignation, un scepticisme croissant. C'est justement dans ce contexte que selon Kasper, l'Église comme *Lumen Gentium* peut offrir *Gaudium et spes*. Il manque au monde contemporain une réserve d'espérance. C'est un message d'espérance que l'Église peut offrir. Et ce message n'est pas irrationnel, un simple rêve, une utopie. De son message que la raison peut

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, 466.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 467.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 468.

déchiffrer, on peut proposer des perspectives pour la construction d'un monde solidaire et pacifique avec un futur pour tous. Ce message ne propose pas de réponse politique, technique, économique concrète, mais il nous met sur la piste pour trouver de telles réponses. Il donne en même temps le courage et la confiance pour chercher dans ces pistes une solution<sup>38</sup>.

L'Église en fin de compte ne trouve sa raison d'être non pas dans le fait qu'elle propose des moyens pour résoudre les problèmes. Mais sa pertinence lui vient d'abord de son identité<sup>39</sup>. Une Église qui serait réduite à être une agence sociale, promotrice du bien-être social serait interchangeable et remplaçable. Or son identité lui vient uniquement de Jésus-Christ en tant qu'Église de Jésus-Christ. Elle a son identité en particulier en tant que signe eschatologique. Cela signifie qu'elle n'est pas l'*Eschaton*, elle n'est pas non plus le Règne de Dieu sur terre, mais elle n'est pas non plus uniquement une Église cachée. Elle est institution et évènement et comme tel signe et instrument de l'irruption du Règne de Dieu dans le monde. *Sacramentum futuri*, car en elle resplendit dans sa figure terrestre, malgré sa faiblesse, et surtout dans sa liturgie déjà aujourd'hui quelque chose de la gloire et de la beauté de Dieu. En tant que signe eschatologique, elle sera aussi un signe de contradiction entre le Règne de Dieu et celui du monde, contradiction qui entre aujourd'hui dans une nouvelle phase. Kasper appelle à ne pas se faire d'illusion, «les forces de l'absence de Dieu et du mal s'acharne contre l'Église et sont en partie à l'œuvre dans l'Église elle-même. L'Église du futur ne peut qu'exister que sous le signe de la Croix»<sup>40</sup>. En ce sens l'Église sera dans le monde contemporain un signe prophétique et critique contre le sécularisme immanent qui propose une conception de vie qui se gère par soi-même et qui recherche le bonheur à partir de soi. Elle sera signe contre une mentalité marquée par l'égoïsme, l'individualisme, l'hédonisme, qui ne recherche que l'intérêt personnel et la satisfaction des besoins immédiats, et qui ne voit pas de sens dans la solidarité et le bien commun. Elle sera signe prophétique contre la banalisation de l'existence qui se contente du sens d'un petit bonheur et qui vit comme si Dieu n'existait pas. L'Église doit, dans ces différends avec le monde, être «signe et protection de la transcendance de la personne humaine»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, 469-470.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, 471.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 472.

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

### 3.2.6. Les priorités de l'Église

Kasper invite concrètement l'Église à trois priorités dans sa relation au monde.

Premièrement, il faut aujourd'hui un tournant théocentrique (*theozentrische Wende*<sup>42</sup>). Il s'agit d'éviter de se contenter d'un "facelifting" et de la présence de l'Église au niveau des médias. On ne peut sauver la façade si le fondement est instable. La communication sert peu s'il manque un contenu. On ne doit pas se faire d'illusion, les réformes institutionnelles sans un renouveau spirituel ne servent qu'à peu de choses. D'autres Églises ont déjà réalisé ce que souvent on demande à l'Église catholique de faire, mais se trouve devant la même question: comment être Église aujourd'hui? Selon Kasper «nous devons donc être plus profond, non plus libéraux, mais plus radicaux»<sup>43</sup>. Être plus radical signifie premièrement, que l'Église ne doit pas s'annoncer elle-même, mais doit annoncer Dieu, dans un monde où la crise découle de l'absence ou de l'obscurcissement de Dieu. Deuxièmement, le message de l'Église n'est pas un message de peur. C'est un message d'espérance, de vie. A la place de la peur il faut annoncer la sainte crainte de Dieu qui est Saint (*timor Dei*), qui refuse toute injustice, mensonge, violence, un Dieu devant lequel tombe les masques, qui en définitive est le Dieu qui se montre en faveur du droit, de la vérité, de la vie, et de l'amour. Il s'agit, dit Kasper, de repartir du premier commandement et se libérer des idoles, des idéologies, des utopies, de ses déceptions, des surestimations sur soi-même, de ses mensonges. C'est la condition de la vraie liberté, et de la liberté pour les autres.

Deuxièmement, le tournant théocentrique conduit ainsi à une concentration christocentrique<sup>44</sup>. Il faut savoir de quel Dieu nous parlons, nous ne proclamons pas un Dieu vague, un sentiment divin, une Transcendance sans contour, une figure syncrétiste de toutes les religions. Il s'agit du Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob, du Dieu qui s'est concrètement montré dans le visage humain de Jésus-Christ, qui est devenu homme en Jésus, un parmi nous. Selon Kasper qui cite Jean-Paul II dans son programme pour le troisième millénaire, nous devons repartir de Jésus-Christ. Ce fut le programme de renouveau de l'Église durant l'histoire, de saint François d'Assise également, il n'y a pas d'autre programme possible. Kasper rappelle encore une vérité de fond dans la ligne de saint Ambroise: l'Église n'est pas le soleil, elle est seulement la lune. Elle a un futur seulement si elle est devient le reflet de Jésus-Christ. Mais il faut annoncer un Jésus-Christ qui ne soit pas réduit à notre mesure.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, 474.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 472.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, 475.

Même s'il a quelque chose du rabbin, du maître, du révolutionnaire, on ne peut dire que nous avons déjà saisi le cœur de sa personne, qui s'explique uniquement à partir de sa relation avec le Père. Jésus détruit toutes nos mesures, et nous libère des dictatures qui dérivent de l'esprit du temps contemporain. La vraie révolution se fonde alors sur les béatitudes de Jésus. On doit ainsi reprendre la voie de la *sequela Christi*, de la passion pour comprendre la passion des hommes contemporains, et vivre de son amitié<sup>45</sup>.

Troisièmement, il s'agit d'affirmer une christologie pneumatologique. Le Christ est présent par l'Esprit-Saint dans son Église. Il y agit, comme aussi dans le monde grâce à l'Esprit. Il s'agit de se renouveler dans l'Esprit-Saint qui est Esprit d'amour. L'Église de demain, ne sera pas celle qui sera la plus libérale, mais la plus radicale, la plus enracinée dans l'Esprit du Christ, qui vivra de sa Parole, et de ses sacrements, de la prière, d'un esprit de conversion et de pénitence, au service des autres et qui se laissera orienter par les béatitudes. Elle portera ainsi les fruits de l'Esprit-Saint pour la vie du monde. C'est justement le programme de la Nouvelle évangélisation. Il ne s'agit pas d'un retour à une époque précédente. Il s'agit de s'orienter vers l'époque moderne et postmoderne dans laquelle nous vivons. Il s'agit d'un dialogue constructif et critique avec le monde contemporain comme l'a fait le Concile Vatican II, qui a reconnu les valeurs de la modernité en les reconduisant à leur origine afin d'éviter que la sécularisation légitime devienne sécularisme. Le vide contemporain qui en résulte se voit remplir par de nouvelles formes de religiosité, ou encore par un sécularisme intolérant<sup>46</sup>. Le vrai problème pour l'Église aujourd'hui est la marginalisation du religieux et la sécularisation complète de l'homme et de la culture. Il s'agit au fond de nouvelle évangélisation du vide et de la nostalgie du cœur de l'homme en recherche d'un surplus de sens, qui en fin de compte est une recherche de Dieu. Plus d'hommes que nous pensons l'attendent. Nouvelle évangélisation ne signifie donc pas présenter un nouvel Évangile, mais présenter le même Évangile dans cette nouvelle situation. Le message fondamental est l'annonce de l'incarnation de Dieu qui appelle l'homme à la communion, à la divinisation de l'homme, à l'inhabitation de l'Esprit en nous, à la naissance de Dieu en l'homme<sup>47</sup>. En d'autres mots, Kasper nous invite à prendre au sérieux la question anthropologique, l'homme en quête de son identité et de lui révéler son identité filiale.

---

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 474-475.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 477.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 475-476.

### 3.2.7. La nouvelle évangélisation

La nouvelle évangélisation signifie d'abord s'évangéliser soi-même, un aveugle ne peut guider un autre aveugle. Seuls les enthousiastes peuvent enthousiasmer. On ne peut en rester à une vision réductrice de l'Église, ni à une attitude négative, critique, ou encore de lamentation. Il faut aimer l'Église avec ses rides, et ses tâches. Un nouvel esprit missionnaire ne peut venir que d'un cœur plein de la joie de la foi. Cet esprit n'a rien à voir avec un prosélytisme agressif, mais signifie rencontrer l'autre avec respect. Une telle Église n'a pas peur d'être autocritique, modeste et humble; une telle Église refuse aussi tout esprit défaitiste, de repliement sur soi et d'enfouissement. Elle est appelée à sortir de sa position défensive en rendant témoignage à la vie, sinon elle ne sera plus Église de Jésus Christ. Il s'agit donc de retrouver l'esprit missionnaire, pour avoir un futur dans nos pays<sup>48</sup>.

La nouvelle évangélisation suppose aussi une nouvelle théologie, enracinée dans la Parole et dans la Tradition de l'Église, capable d'être féconde en l'interprétant dans le contexte de la vie et de la culture. Ce sont les principes de l'école de Tübingen qui ont aidé à surmonter l'esprit de l'*Aufklärung*: ecclésiasticalité, scientificité et contemporanéité critique<sup>49</sup>.

Kasper souligne que la nouvelle évangélisation nécessite *martyria*, l'annonce missionnaire (homélie, catéchèse, abc de la foi), demande *leiturgia* (la célébration de la foi qui culmine dans l'eucharistie où la participation ne signifie pas avant tout distribution des rôles mais participation à l'esprit, dans la sainte crainte de Dieu et l'adoration; une belle liturgie évangélise, elle n'est pas simplement la prolongation de la vie quotidienne, mais une ouverture du monde de Dieu sur le monde; enfin elle requiert la *diakonia*. La diakonie est inscrite dans la nature de l'évangélisation. L'Église existe pour les autres, pour les pauvres, les persécutés, les souffrants. C'est une Église avec les pauvres, les persécutés, les souffrants<sup>50</sup>. Elle doit être Église compatissante, empathique. Cela ne signifie pas que l'Église doit devenir une forme d'agence sociale, elle doit certes aider, par ses structures les situations de pauvreté, de souffrance, mais dans son action doit transparaître sa mission spirituelle. La *diakonia* comprend alors non pas seulement les œuvres de miséricorde matérielles,

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 477-478; M. SECKLER – U. KÖPF, *Tübinger Schule I Kat / II Evangelische T.S.*, in *LThK*<sup>310</sup> (2001) 287-291; J. KÖHLER, *Tübinger Schulen B. Katholische Schule*, in *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 1287-1288; H. HARRIS, *The Tübingen School*, Oxford 1975.

<sup>49</sup> Cfr. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 479.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, 482.

mais aussi les œuvres spirituelles. Cette diaconie signifie aussi venir en aide aux personnes marginalisées dans l'Église au-delà de tout rigorisme ou laxisme. Cela signifie aussi un nouveau style de vie des membres de l'Église, du clergé qui doit renoncer à la richesse et au pouvoir, en choisissant un style de vie dans la simplicité évangélique<sup>51</sup>.

La nouvelle évangélisation requiert une Église fraternelle, ouverte au dialogue et communicative, qui doit être la manifestation de l'ecclésiologie de communion à laquelle le Concile Vatican II invite. Il ne s'agit pas d'une démocratisation de l'Église comme on pourrait le penser, mais de l'expression de la réalité ecclésiale comme peuple de Dieu, qui est une réalité de communion qui dépasse un style autoritaire unilatéral hiérarchique. Mais il ne s'agit pas du concept de la fraternité de la révolution française. La communion ne naît pas seulement du dialogue fraternel, mais elle présuppose la réconciliation préalable qui est fruit d'un don qui précède l'Église. La fraternité dans l'Église ne peut exister sans la paternité spirituelle de l'autorité qui signifie faire croître, qui suscite la vie et stimule sa croissance. Kasper ne manque pas d'étendre ce devoir de dialogue à tous les niveaux que ce soit au niveau de la paroisse, des petites communautés, que ce soit au niveau de l'Église de Rome capable de favoriser la responsabilité des Églises locales, que ce soit au niveau du dialogue avec les religions. Le Concile a montré la voie pour dépasser le modèle d'une Église bastion pour devenir une Église ouverte et communicative. Cependant le dialogue ne signifie pas la suppression de son identité, mais la croissance dans sa propre identité, et l'identité chrétienne est d'être pour les autres et avec les autres. Cela exclut toute mentalité d'adaptation ou de repliement défensif. En particulier le chemin œcuménique qui est voulu par le Seigneur doit être conduit en vérité et en amour, en accomplissant ce que nous pouvons faire aujourd'hui. Le dialogue interreligieux est aussi le seul chemin qui nous éloigne de la violence et de la confrontation avec les cultures, les ethnies, et les religions. L'Église se voit interpellée, de par sa nature, à devenir en pratiquant un dialogue d'amour et de vérité signe de la paix eschatologique (*shalom*)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, 483.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, 484-487.

## Conclusion

Jean-Paul II a défini le Concile Vatican II comme le plus grand évènement religieux et culturel du XXème siècle. Différentes interprétations du Concile et le contexte culturel mondial ont rendu sa réception difficile. Il apparaît de plus en plus clair qu'une lecture unique ne rend pas entièrement raison de la richesse des textes et de l'esprit du Concile. Il reste néanmoins vrai que sa ligne théologique principale est christologique et donc trinitaire comme l'a très bien mis en évidence le pape Paul VI au moment de la reprise des travaux conciliaires après la mort de Jean XXIII: «Le Christ! Le Christ! Voilà notre principe! Le Christ notre voie et notre guide! Christ notre espérance et notre but»<sup>53</sup>. On ne peut donc être vraiment fidèle au Concile qu'en lisant *Gaudium et spes* dans une perspective christologique. S'il est vrai que la voie de l'Église est l'homme, comme l'a souligné Jean-Paul II, cela ne peut advenir sans une perspective théocentrique qui conduit à une concentration christocentrique (*Redemptor hominis*). Le Concile Vatican II a bien appelé à lire les signes des temps mais à les interpréter dans la lumière de l'Évangile. La vraie valeur du tournant anthropologique en théologie et dans la vie de l'Église n'apparaîtra que dans un contexte christologique et seulement dans cette perspective elle portera des fruits de charité pour la vie de l'Église dans le monde. C'est la vraie condition de l'ouverture de l'Église sur le monde, qui ne peut se faire selon un critère unique et trop superficiel sociologique suivant lequel «le monde change (se sécularise), l'Église doit changer». Il est vrai que l'Église doit toujours se réformer mais il s'agit de comprendre de quel changement l'Église a vraiment besoin. *Ecclesiam Suam* (1964) de Paul VI écrit au moment du Concile est à notre avis un heureux complément pour comprendre le sens de l'ouverture de l'Église. L'analyse offerte par W. Kasper est particulièrement pertinente et sa conclusion significative lorsqu'il invite l'Église à chercher son salut non pas dans la voie d'une certaine "réforme libérale" mais dans un radicalisme évangélique qui est certes à interpréter correctement. L'identité et ouverture sont les deux éléments cardinaux d'une vraie réforme "catholique", capable de "concilier" nature et grâce, humanisation et divinisation, Église et monde, Écriture et Tradition, Tradition et progrès, raison et mystère, liberté et relation, foi et œuvres, individu et communauté en évitant tout dualisme stérile. Le déficit d'une réforme traditionaliste et d'une réforme progressiste de l'Église dérive à notre avis d'un oubli de l'"et"

---

<sup>53</sup> PAUL VI, *Allocutio*, 29 sept. 1963, EV 1/144, 91.

catholique<sup>54</sup>. Les deux courants ecclésiaux qui s'opposent s'inspirent en définitive d'une herméneutique de la rupture.

Devant la sécularisation croissante de l'Europe occidentale, il convient également d'éviter, dans une forme d'eurocentrisme, vouloir mesurer la vie de l'Église et l'ouverture au monde selon le seul critère de la sécularisation européenne et du conteste de la laïcité fermée<sup>55</sup>. Il suffit de prendre en considération le récent sondage (2012) de l'Institut Gallup sur la religiosité et l'athéisme dans le monde pour se convaincre que la foi en Dieu reste un élément essentiel de la *forma mentis et cordis* en Amérique latine, en Afrique, aux E.U. On peut même affirmer que l'homme reste religieux en Europe tout en reconnaissant que l'indifférence religieuse avance considérablement. A l'échelle mondiale relevons que "seulement" 13% des personnes se disent athées. *L'Etsi Deus non daretur* ne doit donc pas devenir la seule manière de situer en face du monde. Peut-être que le *Velut Deus daretur* proposé par Benoît XVI aux laïcs n'est pas si naïf qu'on pourrait le penser à première vue. L'appel de W. Kasper prend ici aussi tout son sens lorsqu'il invite l'Église à être signe et protecteur de la transcendance de la personne humaine. *Gaudium et spes* donne alors aux chrétiens la mission de développer cette défense de la personne humaine d'une manière constructive et dans le dialogue avec les autres, dialogue qui se laisse guider par la question de la vérité de l'être humain. Une relation positive au monde moderne, et le refus de construire des bastions ne signifient donc pas absence d'un regard prophétique et critique en vue du développement d'un authentique humanisme.

<sup>54</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Milano 2007, 47-50 (orig. ted. *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978<sup>2</sup>).

<sup>55</sup> L'étude de P. Berger, G. Davie et E. Fokas, sociologues de la religion, mérite d'être pris en considération pour éviter une unilatéralité dans l'analyse de la sécularisation de l'Europe: cfr. P. BERGER – G. DAVIE – E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Bologna 2010; J. P. WILLAIME, *La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, in R. franç. sociol. 47/4 (2006) 755-783.

# Corsi di Iconografia

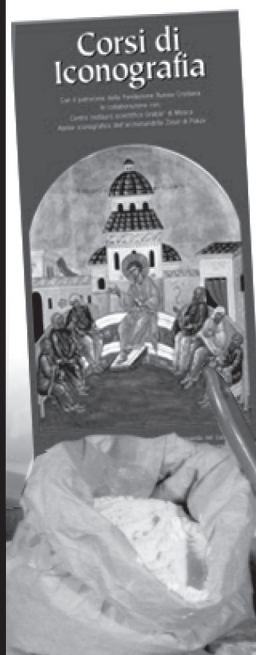
La **Scuola Iconografica di Seriate** è costituita da una comunità di iconografi, formatisi al seguito dei maggiori maestri russi contemporanei, e impegnati nello studio e nell'“opera” di far rivivere la tradizione dell'icona in Occidente.

*Percorso formativo:*

- promuovere una conoscenza approfondita dell'iconografia cristiana nel suo contesto teologico, liturgico, artistico e culturale;
- far incontrare la ricchezza della tradizione della Chiesa d'Oriente, la testimonianza dei martiri del XX secolo e le prospettive missionarie ed ecumeniche in Russia;
- ricostituire il servizio dell'iconografo nel contesto ecclesiale;
- realizzare un incontro diretto con la realtà della Chiesa in Russia, con i suoi tesori di fede e di arte.

L'itinerario prevede un **Corso fondamentale biennale** e successivi Corsi di approfondimento: **la prima fase estiva del Corso si terrà dall'11 al 27 luglio 2013.**

***È possibile iscriversi alla prima fase utilizzando il depliant scaricabile dal sito [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)***



**INFORMAZIONI: Tel.: +39 035-294021**  
**[scuolaseriate@russiacristiana.org](mailto:scuolaseriate@russiacristiana.org)**

# La cooperazione salvifica di Maria nella *Lumen gentium*: *iter* storico-redazionale, panoramica sul documento, spunti utili alla ricerca

Angelico Greco  
Cugnasco (TI)

## 0. Premessa

Il cap. VIII della *Lumen gentium* rimane, ad oggi, un imprescindibile riferimento per la mariologia, tanto da costituire per essa un vero spartiacque, oltre che un evento radicatosi nella coscienza ecclesiale. Dedicare uno studio appropriato al *Textus promulgatus* e richiamare il suo *iter* redazionale, a distanza di 50 anni, depone a vantaggio di una sua più equa ricezione<sup>1</sup>. Secondo un'opinione ecclesialmente consolidata, difatti, pochi decenni non sono sufficienti per recepire, applicare e sviluppare appieno tutti gli spunti e le indicazioni offerte dal Concilio Vaticano II. Pregio indiscusso del capitolo mariano è l'aver conferito nuovo impulso al tema della «nuova Eva», già presente, con varie terminologie, in una delle più antiche tradizioni mariologiche della Chiesa<sup>2</sup>. Questo dato, anche per il suo solido retroterra biblico, diviene particolarmente idoneo a disvelare la natura della cooperazione di Maria, estensibile all'intera Redenzione. In definitiva, l'interesse precipuo dei Padri conciliari è ricaduto proprio sul *munus salutis Mariae*, ambito talmente ampio e articolato da comprendere: il suo storico contributo nel farsi della Redenzione operata da Cristo, la maternità totale e la funzione materna rispetto alla vita di grazia della Chiesa. Va premesso che per tali realtà appare difficoltoso stabilire una netta linea di confine, sebbene queste non siano da ritenersi del tutto equipollenti.

---

<sup>1</sup> Cfr. A. GRECO, «Madre dei viventi». *La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi*, Lugano 2012, 5-635.

<sup>2</sup> Il titolo di «Madre dei viventi», accluso nel titolo principale del nostro studio, è frutto di un'applicazione mariologica di Gn 3,20, ad opera di sant' Epifanio di Salamina. Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Le eresie*, 78,18; PG 42, 728 CD-729 AB.

## 1. *L'iter storico-redazionale del De Beata*

Nell'intento di ricomporre il percorso redazionale dello schema mariano, d'imprescindibile importanza sono stati gli *Acta Synodalia*<sup>3</sup>, cui vanno affiancati vari studi<sup>4</sup> che hanno attinto a piene mani all'ASV e ad altri fondi<sup>5</sup>. Da tale ricerca è emersa la rilevanza del tema mariano – ad opera dei soggetti aderenti alla consulta antepreparatoria – da subito impostosi all'attenzione ecclesiale. Da un'accurata ricerca di A. Escudero Cabello, è emerso che su 9.000 punti, ascrivibili ai cosiddetti *consilia et vota*<sup>6</sup>, sono state ben 714 le richieste intese a promuovere qualche prerogativa della BV. La mediazione mariana, con 479 *vota* – pari ad oltre i 4/5 del totale – si è rivelato il tema mariologico più gettonato. Lungi dal costituire un blocco monolitico, i suoi fautori hanno messo in gioco diverse strategie, nutrendo parimenti varie aspettative. I «petizionisti» hanno rappresentato la categoria più cospicua, con 318 domande, mentre i richiedenti un'esposizione dottrinale a tema sono stati una sessantina. Ancora più esiguo – una cinquantina – è stato il numero di coloro che hanno auspicato uno studio appropriato sulla mediazione mariana. Una decina di padri ha avanzato la proposta di rendere ufficiale, nella Chiesa universale, una celebrazione liturgica su Maria «mediatrice di tutte le grazie». Un ultimo gruppo di richiedenti, stimabile attorno alle quaranta unità, si è limitato ad auspicare un'invocazione diretta sulla mediazione mariana. Un quadro più esaustivo, tuttavia, reclama la considerazione di quei 285 padri che, in controtendenza ai petizionisti, hanno inteso eludere la possibilità che all'interno del Concilio si avanzasse apertamente qualunque richiesta

<sup>3</sup> L'opera annovera ben 62 volumi, accuratamente elaborati dallo storico V. Carbone nel periodo compreso tra gli anni '70 ed il 1999.

<sup>4</sup> Tra le monografie di particolare rilevanza vanno menzionate quelle di: C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009, 5-614; E. M. TONIOLLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004, 5-456; A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares*, Roma 1997, 7-424; S. M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994, 4-266.

<sup>5</sup> Trattasi dei fondi: Philips, Balić, Laurentin, Suenens, Döpfner, Moeller, Thils, Prignon, del Consiglio Ecumenico delle Chiese. A questo materiale vanno aggiunti i diari: Tromp, Charue, de Lubac, Congar, Horton, Edelby ed altri ancora.

<sup>6</sup> Sotto tale nomenclatura sono accorpati i *desiderata* di cardinali, vescovi, patriarchi e superiori generali di ogni parte del mondo.

dogmatica. Un pregevole studio di Salvatore Perrella<sup>7</sup>, ampiamente ripreso nella tesi dottorale, ha fatto emergere umori ed aspettative dell'episcopato italiano, universalmente percepito come porzione di particolare autorevolezza a livello ecclesiale. La summenzionata monografia, ha messo in luce come oltre un terzo dei presuli italici abbiano nutrito una particolare premura verso la figura ed il ruolo della BVM, tanto da auspicarne in diversi casi uno sviluppo dottrinale cogente o almeno una dichiarazione dogmatica. Su un totale di 311 richieste, inoltrate presso la Segreteria Vaticana, ben 110 hanno racchiuso delle segnalazioni a carattere mariologico. Tuttavia, essendoci sovente un numero maggiore di *vota* all'interno della stessa lettera, si sono contati 205 punti, volti a promuovere prerogative mariane. Anche nella fattispecie, è la mediazione di Maria – con un centinaio di richieste – a porsi in vetta alle preferenze espresse.

Il valore indicativo sugli umori degli addetti ai lavori, durante la fase antepreparatoria – oltre ai *consilia et vota* – è offerto dai *desiderata* dei Dicasteri della Curia romana, noti come *proposita et monita*. La sola Congregazione del sant'Ufficio, ben supportata dalla mariologia di Carlo Balić, ha mostrato vivo interesse verso il *munus Mariae*, mentre gli altri dicasteri hanno mantenuto un atteggiamento cauto<sup>8</sup>.

Un ruolo attivo, sempre in reazione al periodo antepreparatorio, è stato svolto dalle Università cattoliche, i cui apporti – meno considerati dai promotori della consulta rispetto ai *consilia et vota* – sono stati classificati sotto la denominazione di *studia et vota*<sup>9</sup>. Per la sua complessità dottrinale si è stagliato, su tutti, lo schema dell'Istituto Tolosano, improntato ad una mariologia classica. I suoi promotori hanno inteso proporre una visione conciliante tra le varie correnti di pensiero, senza per questo omettere i caratteri salienti della mediazione salvifica di Maria. Meritano particolare menzione, per gli impulsi offerti sulla cooperazione salvifica della BV, anche i contributi dell'Istituto Parigino, dell'*Antonianum* e del *Marianum* di Roma.

La consultazione antepreparatoria, protrattasi per circa un anno, ha ceduto il posto – nel rispetto della prassi – a quella preparatoria, avente per scopo quello di predisporre gli schemi idonei da presentare al vaglio dei Padri conciliari<sup>10</sup>. Proprio in questa fase ha cominciato a prender corpo il *De Beata*, testo di massima che sarebbe stato composto in gran parte da Carlo Balić, scelto come redattore unico.

<sup>7</sup> Cfr. S. M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani*, 75-205.

<sup>8</sup> Cfr. A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación*, 211-223.

<sup>9</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 49-56.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 57-82.

Il sopraccitato testo ha visto, tuttavia, un concorso di soggetti e commissioni, aventi come scopo quello di rifinirlo per renderlo conforme alle aspettative del *plenum* conciliare. Al riguardo, vanno citati da subito Luigi Ciappi, membro del sant'Ufficio, che per primo ha delineato elementi e temi dottrinali portanti da accludere in esso e soprattutto Sebastiano Tromp, che, in qualità di segretario della Commissione Teologica, ha sovente interagito in modo non marginale con Carlo Balić. Tra gli organismi che hanno preso parte alla stesura del testo preparatorio, un ruolo preponderante è stato svolto dalla Sottocommissione *De Ecclesia*, con la quale hanno interagito la Commissione Teologica e, nella fase conclusiva, la Commissione Centrale Preparatoria, senza omettere tutta una serie di consessi tecnici e ristretti. La mariologia scaturita in questa delicata fase è incentrata soprattutto sul ruolo salvifico di Maria, con riferimento alla Redenzione operata da Cristo ed alla mediazione economica nella Chiesa. L'evidente taglio cristotipico trapela dal risalto assegnato ai numerosi titoli e prerogative mariane. Il testo ha incontrato i favori di vari collaboratori, anche se, qua e là, sono affiorate alcune critiche, in ordine alla sostanza ed alla forma. Le divergenze si sono acuite nel momento in cui questo lo stesso è stato sottoposto al vaglio della Commissione Centrale.

La votazione del 20 giugno ha dato i seguenti riscontri numerici: 35 *placet*; 29 *placet iuxta modum*, in gran parte motivati dalla mediazione di Maria. Nonostante queste incertezze e la mancanza di univocità, il testo ha subito solo alcuni ritocchi, avviandosi verso l'8<sup>a</sup> redazione. In ultima istanza, citiamo la collaborazione di un non menzionato latinista, che nelle intenzioni dei promotori avrebbe dovuto limitarsi ad apportare semplici o formali correzioni grammaticali. Travalicando tali competenze, il suddetto revisore ha in certi casi modificato alcuni contenuti, suscitando l'ilarità di S. Tromp. Il 26 ottobre del '62, ha segnato la conclusione dell'*iter* preparatorio dello schema mariano, reso autonomo su pressione di Balić. Sul conto dello stesso, non si è peraltro giunti ad una definitiva risoluzione del dilemma, se questo dovesse restare tale o essere integrato nella Costituzione *De Ecclesia*. Vicissitudini a parte, il *De Beata* presenta una fisionomia piuttosto definita. Strutturato in sei articoli<sup>11</sup>, esso è accompagnato da una Relazione esplicativa e da un corposo apparato di 46 fitte note. Questo denota un impianto che lo ravvicina ad un trattato a se stante. Corposo è l'articolo 3°: *De titulis Beatae Virginis*; successivamente accluso da Balić in una fase calda dell'*iter* redazionale, nel cui corredo critico – a piè pagina – si stagliano espressioni quali *Corredemptrix*, *Mediatrix* e *Dispensatrix omnium gratiarum*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, 83-91.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, 87; AS *IV*<sup>a</sup> 107.

Il periodo propriamente conciliare avrebbe messo in luce nuove aspettative, ma anche problematiche già emerse nell'*iter* preparatorio. Oltre al dibattito su alcuni punti caldi inerenti alla dottrina, vi sarebbe stata una riconsiderazione sul modo stesso di fare teologia, in ottemperanza alle nuove istanze della cristianità. Ciò premesso, quando nel 1° periodo i vari schemi hanno incominciato a giungere nelle mani dei Padri, non sempre hanno riscosso consensi entusiastici. Per quello mariano si è trattato di un periodo interlocutorio, perché ratificato solo il 10 novembre da Giovanni XXIII è stato distribuito il 23 dello stesso mese, vale a dire a quindici giorni dal termine della suddetta sessione. Considerate le problematiche irrisolte intorno al *De Beata* e l'esiguità del tempo a disposizione, si è convenuto di aprire un dibattito unicamente sul *De Ecclesia*. Va soggiunto, tuttavia, che anche in questa fase non sono mancati incidentali riferimenti al testo mariano. La 1<sup>a</sup> intersessione si è invece configurata come frangente assai critico per il *De Beata*. In Segreteria vaticana hanno iniziato a confluire i primi suggerimenti, contenenti delle Osservazioni sia generali, sia puntuali. Le ultime, a loro volta, hanno riguardato tanto il titolo, quanto i singoli articoli. In questo frangente, Balić ha difeso l'autonomia del testo ed i suoi contenuti portanti, sebbene consapevole delle migliorie sempre conseguibili.

Nel frattempo, il 2° periodo ha annotato la rilevante novità di Paolo VI, subentrato a Giovanni XXIII alla guida della Chiesa universale oltre che del Concilio. In questo contesto, che ha visto maturare importanti mutamenti, la situazione per il *De Beata* non è stata tra le più rosee. Lo schema ne è uscito ridimensionato, per di più, interi episcopati hanno apertamente espresso i loro favori ad un testo integrato. Il Papa, anch'esso propenso all'integrazione, ha preferito demandare ogni decisione al *plenum* conciliare. Cosicché il card. Agagianian si è fatto portavoce, presso il card. Ottaviani, della richiesta di designare un rappresentante per ciascuna posizione. In seno alla Commissione Dottrinale si è optato per il card. Santos, quale referente per il testo autonomo – in linea con la posizione cristotipica – e per il card. König, fautore del testo integrato, in conformità alla visione ecclesiotipica. Nei quattro giorni successivi alle due relazioni si è registrata una frenetica attività extraconciliare, con l'intento, da parte dei promotori, di catalizzare consensi attorno all'una o all'altra posizione. La votazione decisiva, svoltasi all'interno della 57<sup>a</sup> Congregazione, ha visto prevalere, con uno scarto di soli 40 voti, lo schieramento favorevole al testo unico. Il verdetto avrebbe rafforzato la consapevolezza, nei fautori dell'integrazione, della necessità di operare una revisione non solo riguardo ad alcuni contenuti espressi dal *De Beata* preparatorio, ma anche sul modo stesso di fare mariologia. A seguito della crescente esigenza di aprirsi alle novità auspiccate, espressa da parte di una cospicua porzione

di padri conciliari, per volere di Paolo VI si è provveduto – già nel 2° periodo – alla riorganizzazione delle commissioni e ad un'intensificazione dei lavori.

Nel corso di questa delicata transizione, mons. Charue ha lanciato la proposta di costituire una sottocommissione ristretta, al fine di avviare le opportune scelte strategiche. La proposta ha incontrato i favori della Commissione Dottrinale. Del nuovo consesso ristretto hanno fatto parte i cardinali König e Santos ed i vescovi Doumith e Théas. Lo stesso König ha intravisto in Philips l'uomo adatto per attuare quegli sviluppi del *De Beata*, da molti auspicati. Proprio il teologo belga, già nei primi di novembre '63, aveva redatto uno schema che in seguito sarebbe stato assunto come prima redazione. Il testo, pubblicato sul *Marianum*<sup>13</sup>, attingeva vari elementi da un suo precedente articolo. Trattasi di una proposta elementare di mariologia, a sfondo biblico, strutturata in 10 numeri<sup>14</sup>. Lo schema ha incontrato da subito i favori di König, ma non quelli di Santos, reclamante maggior consonanza con il testo preparatorio. Proprio in questo frangente, Balić aveva spontaneamente redatto uno schema con finalità concordista, attenendosi ad una via di mezzo tra il suo testo preparatorio e quello stilato dai vescovi germanofoni. Fino al 18 novembre '63 mancava una designazione ufficiale per il *De Beata*. Superando l'*impasse*, in seno alla sottocommissione a quattro si è deciso che, tra innovazione e continuità, fosse Philips il redattore principale e Balić il suo primo coadiutore. Da questo momento si è delineato un percorso redazionale parallelo, atto a soddisfare il maggior numero di padri. Balić, dal canto suo, ha convalidato la proposta elementare di Philips, ormai assunta come prima redazione ufficiale. Tuttavia, il coestensore non limitandosi ai suoi contenuti, vi ha apportato delle integrazioni, traendo spunti dagli schemi Cileno e Butler<sup>15</sup>. Questa seconda redazione, è parsa più simile al suo testo preparatorio, nel recupero della prospettiva cristotipica, alquanto marginalizzata dal teologo di Lovanio.

La 2° Intersezione ha registrato la produzione di altre quattro versioni ufficiali<sup>16</sup>. Con la 3ª redazione Philips ha inteso rafforzare il modello ecclesiotipico, mentre la 4ª versione, ritoccata da Balić, ha visto accentuati gli aspetti consorziale ed oblativo, sperimentati dalla Madre al Calvario. Ne sono conseguiti consulti finali tra i due omologhi, utili alla 5ª stesura, nota come *Textus subcommissionis*, al cui interno si è notato un recupero della tendenza ecclesiotipica. Il *Munus Mariae*, più rigorosamen-

<sup>13</sup> Cfr. G. PHILIPS, *Le Mystère de Marie dans les sources de la Révélation. Essai bibliographique 1959-61*, in Mar. 24 (1962) 1-64.

<sup>14</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 131-135.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 138-142.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 145-162.

te subordinato a Cristo, è privato di ogni esplicito accenno alla mediazione mariana. La 6° redazione, denominata *Textus Commissionis Doctrinalis*, è stato frutto di una serie di adunanze promosse in seno alla Commissione Dottrinale. Quando l'attenzione degli addetti ai lavori si è incentrata sulla mediazione di Maria, sono emerse sostanziali divergenze. La fase di stallo determinatosi, ha indotto il card. Ottaviani a costituire una sottocommissione *ad hoc*. In questo delicato frangente è stato soprattutto il card. Parente a battersi strenuamente per l'inserimento del termine «*mediatrix*», in aperto contrasto con Philips. Messo ai voti, il titolo ha ricevuto 13 riscontri favorevoli su 22 presenti. Il testo è stato a sua volta accompagnato da una *Relatio generalis* e da una *Relatio de singolis numeris*.

Nel 3° Periodo il capo mariano è stato messo all'ordine del giorno nelle Congregazioni: 81<sup>a</sup>, 82<sup>a</sup> 83<sup>a</sup>; sul cui conto si sono registrati complessivamente ben 33 interventi in aula conciliare<sup>17</sup>. A questi vanno assommate 59 Osservazioni inoltrate per iscritto. Trattasi di relazioni di un certo spessore teologico, indicanti strategie, aspetti dottrinali e pastorali non sempre collimanti. Alla luce di queste mozioni, è prevalsa la linea intesa a promuovere il ruolo salvifico di Maria, da integrarsi con le finalità ecumenica e pastorale. Alla Commissione Dottrinale è spettato il compito finale di vagliare tutti gli interventi. Giunto a conclusione il dibattito conciliare, gli Osservatori facenti parte di altre confessioni cristiane sono stati incaricati di prospettare un bilancio consultivo. Il *Textus emendatus*, accompagnato da una *Relatio Commissionis Doctrinalis*, è stato nuovamente consegnato ai Padri nel corso della 110° Congregazione Generale. Ad esso gli addetti ai lavori hanno affiancato anche una *Relatio super Emendationes* stilata da mons. Roy, avente finalità esplicativa e parenetica. Il presule, consapevole delle difficoltà dottrinali non del tutto sopite, ha invitato i Padri a: «*sacrificare qualcosa delle proprie idee, anche giuste*»<sup>18</sup>; perché si potesse raggiungere un'inecepibile unanimità in sede di suffragio finale. Il tanto atteso responso ha presentato i seguenti rilievi numerici: *placet* 1.559; *placet iuxta modum* 521, *non placet* 10. Forte di questi consensi, il testo mariano è da ritenersi ormai approvato, tuttavia i molti *placet iuxta modum*, hanno obbligato gli addetti ai lavori ad un riesame del *De Beata*. L'ultima versione ufficiale, denominata *Textus Promulgatus*, ha annoverato in tutto 26 modifiche finali. Per questo si è resa necessaria un'ulteriore votazione, svoltasi il 18 novembre '64, quale ultima tappa del tanto travagliato *iter* redazionale del cap. VIII. I riscontri numerici hanno indicato ben

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 177-209.

<sup>18</sup> Il testo originale è: «*aliquid sacrificare de suis ideis etsi iustis*». AS III/VI<sup>o</sup> 36.

2.096 *placet*, contro solo 23 *non placet*. Di grande spessore il discorso di Paolo VI, tenuto a conclusione del 3° periodo – dalla funzione anche ermeneutica per il capo mariano – ha avuto come apice la proclamazione di Maria «Madre della Chiesa»<sup>19</sup>.

Traendo alcune conclusioni, durante il percorso redazionale è stata evidente l'influenza avuta dal sant'Ufficio, tanto a livello dottrinale, quanto soprattutto sotto i profili logistico e strategico. I suoi membri Balić, Ottaviani e Tromp, hanno svolto un ruolo di primo piano, ciascuno secondo le proprie competenze. Per quanto attiene al secondo ciclo redazionale, questo influsso si è attenuato con l'irruzione sulla scena di Philips e dei suoi stretti collaboratori. Tra i fattori emblematici di un cammino irto di difficoltà vi sono stati: i quattro anni e mezzo dalla prima bozza; gli oltre tre anni dalla prima versione ufficiale; le sedici redazioni ufficiali; le otto differenti proposte di titolo.

## 2. Aspetti nodali della cooperazione di Maria: una poliedrica lettura del *Textus Promulgatus*

Dopo aver ripercorso le tappe salienti del *De Beata*, è opportuno chinarsi sul *Textus Promulgatus*, al fine di coglierne l'impianto ed i contenuti portanti. Esso si configura ecclesialmente come testo che, in linea di massima, ha attirato vasti consensi in quanto: *a.* espressione emblematica di un Concilio *super partes*; *b.* riferimento sicuro ed apice teologico della Costituzione Dogmatica sulla chiesa; *c.* condensato di una valida dottrina mariologica; *d.* luogo di coesione armonica degli orientamenti cristotipico ed ecclesiotipico; *e.* ben radicato nelle Fonti della Rivelazione; *f.* attento alla dimensione antropologica; *g.* sensibile alle implicanze sociologiche. Un discorso analogo si esige per tutta una serie di aspetti che, varcando il confine della mera rappresentazione formale, sono da ritenersi dei veri elementi innovativi del capo mariano. Agli innumerevoli motivi di equità riscontrati<sup>20</sup>, vanno affiancati molteplici aspetti da reputarsi per certi versi innovativi<sup>21</sup>. Difatti, pur non avendo introdotto nuovi dogmi o espresso dei contenuti inediti, esso ha comunque apportato germi di rinnovamento per la mariologia. In questo solco si situano: *a.* il particolare approccio

<sup>19</sup> PAOLO VI, *Discorso*, in EV/1 [185.187]; AS III/VIII<sup>a</sup> 916. Il titolo concerne tutto il popolo di Dio, ma andrebbe indirettamente esteso all'intera umanità.

<sup>20</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 237-261.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 261-278.

analitico-induttivo; *b.* il rinnovato taglio scritturistico; *c.* l'inserimento organico di Maria nel «mistero» di Cristo e della Chiesa; *d.* il nuovo statuto epistemologico della mariologia; *e.* il taglio più ecumenico; *f.* il nuovo orientamento per il culto mariano; *g.* la spiccata sensibilità pastorale.

Lo stesso approccio ai fondamenti – un tempo identificati come «principi primi» della mariologia – ed ai cosiddetti *chairòì* della cooperazione di Maria, lascia tralucere elementi di originalità<sup>22</sup>. Ne è scaturito un quadro generale abbastanza omogeneo, costituito dai «fondamenti primigeni», di matrice trinitaria, rappresentati: dal *primum* pianificatore, che è Dio Padre; dal principio «charilogico», riconducibile a Gesù Cristo; dal principio «attuativo», rinviante all'azione dello Spirito Santo. Ad essi conseguono i cosiddetti «fondamenti derivati», ben radicati nella persona di Maria al punto da non potersi disgiungere dal suo essere. Fra questi rientrano: la Concezione Immacolata di Maria, dal carattere protologico, funzionale ed ontologico; la Divina Maternità, vero apice teologico; il *fiat* della BV, quale vertice morale; l'Assunzione al Cielo, ulteriore presupposto salvifico sempre vantaggioso per la Chiesa. Tali coprincipi concorrono a fondare la funzione materna della BV nell'economia della grazia. Speculari ai fondamenti menzionati sono i *chairòì* della cooperazione, i quali contribuiscono a consolidare e soprattutto ad articolare la cooperazione salvifica di Maria. Di questi *loci theologici* fanno parte: la preparazione veterotestamentaria; l'annuncio angelico ai fini dell'Incarnazione; la vita nascosta di Gesù; la missione propriamente redentiva di Cristo; la missione della Chiesa nascente; l'economia della grazia, rispetto alla Chiesa di tutti i tempi. Grazie a queste coordinate, assistiamo ad un rimodellamento del baricentro soteriologico della cooperazione, le cui ricadute giovano all'organicità ed alla coesione della dottrina mariana. Rispetto al Magistero Pontificio antecedente al Vaticano II, prettamente incentrato sul ruolo assunto da Maria al Calvario, il capo mariano ha inteso valorizzare il mistero dell'Incarnazione, ponendolo all'attenzione ecclesiale quale evento realmente redentivo e non solo propedeutico.

Il saggio «Madre dei viventi» presta particolare attenzione anche alle cosiddette «attuazioni soteriologiche» di Maria – così come si evincono dal *Textus Promulgatus* – con riferimento all'intera Redenzione. Si può convenire che non pochi quesiti di primaria importanza, sulla reale portata della cooperazione di Maria, abbiano trovato soddisfacente risoluzione con il cap. VIII. I redattori, pur non sottoscrivendone l'intero impianto – e apportandovi germi di rinnovamento – hanno accolto alcuni

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 279-296.

elementi propri della dottrina nota come «partecipazione immediata» di Maria alla Redenzione. Questi, a nostro avviso, sono i punti essenziali meritevoli d'attenzione:

a. Divinamente pianificata, la collaborazione salvifica della BV modula negli effetti, in rapporto alle varie fasi dell'intera Redenzione;

b. La sua pre-cooperazione «messianica», ha permesso a Maria di ergersi come apice creaturale, nel rappresentare il compimento delle preparazioni veterotestamentarie: profetica, tipologica, morale (cfr. LG 55). Il predisporre in modo ottimale all'annuncio angelico, può essere ritenuto un vero contributo alla salvezza, sebbene dal carattere solo propedeutico;

c. Nell'attuare una cooperazione di tipo «ricettivo-generativa», la Vergine è divenuta luogo d'incontro tra la Divinità e l'umanità di Cristo. L'Incarnazione del Verbo è stata propiziata dal suo *fiat* liberamente offerto a Dio. Nel cap. VIII leggiamo in proposito: «*Volle il Padre delle misericordie che l'accettazione di colei che era predestinata a essere la madre precedesse l'incarnazione, perché così come la donna aveva contribuito a dare la morte, la donna contribuì a dare la vita*» (LG 56). Per quanto attiene alla dinamica generativa attuata nell'Incarnazione, la Madre di Dio ha mostrato di essere economicamente affine alle tre Persone divine, intessendo delle relazioni che l'hanno vista attivamente partecipe nel suddetto mistero (cfr. LG 56);

d. Nel tempo dell'infanzia di Gesù, Maria ha messo in atto la cosiddetta cooperazione «pedagogica», fattore tuttavia poco rimarcato dai redattori;

e. Assai rilevanti sono state le molteplici attuazioni «cristoforiche» della cooperazione mariana, che, in certi frangenti, hanno assunto dalle tonalità palesemente «cristofaniche». Rammentiamo al riguardo: la Visitazione, vantaggiosa per il Battista e per Elisabetta; l'ostensione del Figlio fatta dalla Madre ai pastori ed ai Magi; la presentazione di Gesù al Tempio (cfr. LG 57);

f. La modalità «cristofanica» della cooperazione mariana, nuovamente prospettata a Cana di Galilea, ha conferito nuovo lustro al ruolo economico di Maria. In effetti, il primo segno messianico operato da Gesù a Cana – all'interno di un quadro proprio di Alleanza – ha contemplato la collaborazione della BV, nel propiziarlo ed accompagnarlo con le sue materne premure (cfr. LG 58);

g. Peculiare aspetto della cooperazione mariana – convalidato dal cap. VIII – è quello propriamente «consorziale», fattore questo, che ha visto la «nuova Eva» porsi alla sequela di Cristo, durante tutta la missione pubblica di Gesù. Ella, come prima discepolo si è resa perfetta ascoltatrice e testimone della sua Parola, verità convalidata anche da quei riferimenti biblici un tempo erroneamente ritenuti «antimariani», i quali sono stati posti dai redattori sotto nuova luce. Apice di tale percorso associativo è stata la sua presenza attiva al Calvario, ove senza originare un apporto

«connumerato» ha aderito esistenzialmente al mistero di Cristo crocifisso. In questo, la BV costituisce un esempio creaturale di collaborazione salvifica che non trova uguali nella storia umana. Proprio il suo *fiat*, perfezionatosi al Golgota, si è assunto a categoria portante di tutta la sua cooperazione. La presenza della Madre presso la Croce, lungi dall'essere inerte e sterile, ha nel contempo sortito un primo frutto ecclesiale, espresso dal rapporto materno-filiale con l'apostolo Giovanni (cfr. LG 58);

*h.* Alla luce delle indicazioni conciliari, decade alla fonte ogni contrapposizione tra l'unica Mediazione di Cristo e quella subordinata di Maria, a seguito del differente spessore ontologico ed soteriologico riconducibile ai due soggetti economici;

*i.* Il percorso di accompagnamento della Chiesa apostolica, posto in essere dalla «Madre dei viventi», è culminato nella cosiddetta cooperazione «pneumatica», attuata nel giorno di Pentecoste. La presenza materna di Maria al fianco del consesso apostolico non è stata incidentale, al contrario, ha suggellato ecclesialmente quella sinergia operativa tra Maria e lo Spirito Santo, già attivata con l'annunciazione. Al riguardo i redattori hanno puntualizzato: «[...] e anche Maria implorava con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già presa sotto la sua ombra nell'annunciazione» (LG 59);

*j.* Ultimato il suo *iter* terreno, con la sua Assunzione celeste, la «Madre degli uomini» continua a rendersi vicina alla Chiesa di tutti i tempi. La sua maternità nell'ordine della grazia, la pone a stretto contatto con i suoi figli, che possono beneficiare della sua funzione materna, oltre che della sua molteplice intercessione celeste<sup>23</sup>. La prima, difatti, sembra rapportarsi alla cosiddetta grazia santificante, mentre la seconda assicura quei vantaggi anche di natura fisico-temporale. In sostanza, la funzione materna di Maria – stante il suo carattere di subordinazione – altro non è che un riverbero della dinamica messa in atto durante la cooperazione sua storica. Entrambe sono imperniate sul suo unitario e trifase *fiat: prolatum-iteratum-perpetuum*. Per quanto attiene alla natura di questo salutare influsso, si evincono dal testo conciliare delle modalità che lo rendono simultaneamente una funzione di tipo ricezionale, consorziale e dossologico-offertoriale;

*k.* L'«unione immediata» tra Dio ed i credenti, anziché comprimere la funzione materna, diviene principio garante per una più armonica interazione tra questa e l'agire salvifico divino (cfr. LG 60);

*l.* La cooperazione mariana, avente anche un carattere «tipologico», è in grado di travalicare il dato della mera esemplarità, ricadendo beneficamente sulla Chiesa

<sup>23</sup> Premettiamo che i redattori non hanno operato una netta distinzione tra funzione materna ed intercessione celeste, pur lasciando aperte varie prospettive.

universale. Suo addentellato preferenziale è la dimensione mariana della Chiesa, particolarmente ravvisabile nella sua porzione ministeriale (cfr. LG 63-65).

Una volta illustrate le precipue attuazioni salvifiche della multiforme cooperazione di Maria, è opportuno soffermarsi sulla natura della stessa, così come indicato nel cap. VIII. Oltre agli aspetti contestuali, questo pone all'attenzione ecclesiale tutta una serie di elementi letterari, tra cui si staglia il verbo «cooperare», sovente menzionato a risalto del *principium consortii*<sup>24</sup>. Di grande spessore teologico sono poi alcuni elementi figurativi, desunti dalla Sacra Scrittura. *In primis* va considerato il titolo di «nuova Eva», che ha determinato il recupero di un'antica, quanto proficua, Tradizione patristica<sup>25</sup>. Di grande spessore soteriologico sono, parimenti, l'espressioni bibliche «Serva del Signore» e «Figlia di Sion». La prima costituisce una vera autodichiarazione fatta da Maria nel contesto proprio dell'annunciazione (cfr. Lc 1,38; LG 56)<sup>26</sup>, mentre la seconda, assegnata dai Padri conciliari anche alla Chiesa, è stata intesa dai redattori come attributo primariamente mariano (cfr. LG 55).

Vero perno teologico della cooperazione salvifica di Maria è la sua Divina Maternità, prospettata dagli estensori del testo come: *summum munus* (LG 53). Quest'aulica espressione – considerando la sua ampiezza contenutistica – può essere anche resa dai termini: «ufficio», «carica», «funzione», «dignità» (cfr. LG 53.63.67). Il dato contempla i risvolti: *a.* «morale», poiché implica una scelta libera e consapevole della BV; *b.* «biologico», trattandosi dell'Incarnazione del Verbo di Dio; *c.* «teologica», essendo Maria chiamata in causa per generare alla carne il Figlio Unigenito del Padre (cfr. LG 63) e non solo per contenerlo passivamente; *d.* «soteriologico», viste le implicazioni salvifiche concernenti l'intera Redenzione; *e.* «personale», considerati i risvolti ontologici, che lungi dal farne una realtà transeunte o estemporanea della vicenda personale di Maria, la esaltano per aver radicato in lei un vero *status*.

La ricerca intrapresa al fine d'identificare la vera natura della cooperazione salvifica di Maria – associata con animo materno al sacrificio del Figlio (cfr. LG 58.61) – esige la considerazione dell'aspetto propriamente «martiriale», quale peculiare dimensione del *principium consortii*. La piena condivisione della Madre al mistero

<sup>24</sup> Quattro volte esso è espressamente attribuito alla BV (cfr. LG 53.56.61.63) mentre in un'altra circostanza Ella vi rientra solo indirettamente, competendo all'intero Corpo Mistico (cfr. LG 65).

<sup>25</sup> L'attributo in questione è ben supportato dall'apparato critico di LG 56, al cui interno i redattori hanno menzionato espressamente sette Padri della Chiesa. Si tratta di: Ireneo di Lione, Agostino d'Ipbona, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo, Girolamo, Epifanio di Salamina, Cirillo di Gerusalemme.

<sup>26</sup> In un'altra circostanza, il testo conciliare riporta l'indicazione: «*umile serva del Signore*» (LG 61), mentre in un'occasione i redattori fanno riferimento a Maria postasi: «*al servizio del mistero della redenzione*» (LG 56).

salvifico di Cristo, compiutosi al Calvario, è in parte resa dall'assunto: «*amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata*» (LG 58). La sofferenza materna sperimentata in unione al Figlio morente sulla croce, lascia tralucere alcuni elementi peculiari della dottrina corredenzionista, sebbene questa non sia stata assunta in blocco dai redattori per alcuni motivi, alcuni dei quali di mera opportunità.

Imprescindibile elemento sostanziale, da aggiungersi a quanto enucleato, è la sua maternità spirituale riferita a tutta la cristianità. A titolo precauzionale, l'attributo tecnico «Madre della Chiesa» è stato solo implicitamente avallato in diverse parti del documento, specie in LG 53, ove leggiamo: «[...] *la chiesa cattolica, edotta dallo Spirito santo, con affetto di pietà filiale la venera come una madre amatissima*». Tale titolo, espressamente attribuitole da Paolo VI, nel suo Discorso fatto a conclusione del 3° periodo<sup>27</sup>, non va inteso come semplice titolo onorifico, bensì come servizio salvifico reso al popolo di Dio e per estensione all'intera umanità. L'espressione più consimile a quella sopraccitata è «funzione materna», inserita nel documento una ventina di volte. Tale azione salvifica è stata opportunamente delimitata dai redattori, per evitare contrapposizioni con l'unica Mediazione di Cristo (cfr. LG 60). Va soggiunto però che tale unicità o assolutezza è da intendersi in senso qualitativo e non certo quantitativo. Difatti, il principio di «partecipazione dall'unica fonte» (cfr. LG 62), avvalorata la bontà delle mediazioni subordinate, operanti nella Chiesa non solo ministeriale, sebbene queste non siano ontologicamente necessarie. Tra tutte si staglia quella di Maria, per le peculiarità insite al suo *modus operandi*. In stretta correlazione con la sua maternità spirituale, sta il titolo di «mediatrice» (cfr. LG 62), riconosciuto alla BV non in forma cogente, ma solo con modalità descrittiva e accuratamente posto in uno sfondo litánico. Ferme restando tali limitazioni dottrinali, l'attributo permane un vertice della mariologia conciliare. Dal canto loro, i titoli di: «*avvocata, ausiliatrice, soccorritrice*» (LG 62), sembrano addirsi maggiormente alla sfera della sua intercessione celeste. Meritevole di attenzione è, infine, la cosiddetta tipologia morale di Maria, riconducibile alle sue virtù teologali e morali, dai redattori accuratamente correlate al quadro cooperativo. Non certo marginale, ai fini del nostro specifico oggetto, è la tipologia escatologica di Maria, posta all'attenzione ecclesiale come: «*segno di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante popolo di Dio*» (LG 68-69).

Si desumono dal *Textus promulgatus* una serie di «caratteri» ed «attitudini» – organicamente enucleati nel nostro lavoro a scopo prettamente didattico – ascrivibili

<sup>27</sup> Cfr. PAOLO VI, *Discorso*, in *EV/I*, [185-187]; *AS III*, VIII<sup>a</sup> 916.

alla poliedrica cooperazione salvifica di Maria. Tra i caratteri oggettivamente rilevanti trovano collocazione: la storicità e la soprasensibilità; l'interpersonalità relazionale; la centralità asimmetrica; l'universalità ecclesiale; il sacerdozio materno di Maria; l'efficacia e l'alterità<sup>28</sup>. Tra i caratteri soggettivi vanno menzionati: la peculiare santità; la personalità morale della BV, quale soggetto pienamente libero e consapevole; la dimensione verginale; il quadro sponsale; la sollecitudine materna; la gratuità; l'allocentricità<sup>29</sup>. A complemento dell'oggetto trattato, sta la presentazione delle cosiddette «attitudini teologali» originarie e delle corrispettive derivazioni<sup>30</sup>. Al riguardo, il cap. VIII sovente rammenta lo *status* creaturale di Maria, costantemente subordinata, relativa e protesa a Cristo. Ne scaturisce un quadro singolare, reso dalle traiettorie «in-con-per Cristo», quale fondamento attitudinale ontologico della sua cooperazione, che rispettivamente contempla gli aspetti ricettivo, consorziale ed oblativo. Derivazioni interdipendenti sono, sotto questo profilo, la «cristoformità», la «cristofanicità» e la «cristotelicità», a convalida della singolare grazia di Maria, fattore che l'abilita pienamente a cooperare all'intera Redenzione. La BV diviene a titolo unico similitudine Cristo, vale a dire, fedele suo richiamo ed icona. Tali fattori, lungi dall'essere confinati entro un quadro meramente tipologico, divengono produttivi e operativi, perché volti alla glorificazione di Dio e all'attuazione del suo piano salvifico.

Fermi restando gli aspetti di equità e innovazione del cap. VIII, ampiamente messi in risalto, una lettura attenta del documento reclama la considerazione di alcuni elementi di perfettibilità e prospettività. Nonostante gl'innumerevoli giudizi positivi espressi sul suo conto ed il «*respect religieux*»<sup>31</sup> che esso esige, il capo mariano non è risultato esente da qualche rilievo critico. Alla fase dell'entusiasmo è seguita quella della più sobria «riorientazione», dettata da osservazioni sollevate da non pochi operatori del settore. Trattasi di: *a.* limitazioni dettate da fattori contestuali, riconducibili alle divergenze ideologiche riscontrate alla vigilia e durante l'evento conciliare, a causa di un clima non sempre idillico<sup>32</sup>; *b.* limiti programmatici derivanti da quelle scelte di campo operate dai promotori del Vaticano II, a loro volta cristallizzatesi nei

<sup>28</sup> Per una descrizione dettagliata dei caratteri oggettivi cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 361-375.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 375-378.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 378-383.

<sup>31</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Vierge au II<sup>e</sup> Concile*, 50.

<sup>32</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 386-390.

cosiddetti «criteri-guida», che hanno funto da vero DNA per il capo mariano<sup>33</sup>. c. congenite limitazioni nel *Textus promulgatus*, al cui interno sono tuttora riscontrabili aspetti d'incompiutezza, quale conseguenza dei fattori precedentemente indicati<sup>34</sup>. Il Concilio ne ha guadagnato in comunicativa, ma può aver perso qualcosa in arguzia teoretica. Basti pensare ai limiti strutturali nel raccordo interno tra il cap. VIII e l'intera *Lumen gentium*, vista la pressoché totale assenza di riferimenti mariani negli altri articoli della Costituzione Dogmatica, fatta eccezione per l'unica menzione presente al n. 46. A ciò si deve aggiungere: una certa cautela esegetica; la quantitativa riduzione del Magistero pontificio antecedente; un quadro relazionale parzialmente illustrato tra Maria ed il Dio Unitrino; gli ambiti ecclesiologico ed antropologico bisognosi di ulteriori rifiniture. Sotto quest'ultimo profilo manca la menzione esplicita della valenza corporativo-universale del *fiat* espresso dalla BV, trattandosi non di un semplice atto personale di tipo intimistico, ma di un consenso prestato «in nome» o «per conto» del genere umano.

Nell'approntare un giudizio globale sul capo mariano, non si può disconoscere la sua ampiezza ed ambivalenza. Da un lato esso costituisce un imprescindibile punto di arrivo o punto fermo per: l'intrinseco valore di una Costituzione Dogmatica; l'ampio numero di partecipanti; l'essere stato il frutto di un intenso e lungo dibattito. Nel contempo, questo va inquadrato come proficuo punto di partenza, vista la sua non esaustiva dottrina ed il rimando indiretto alla ricerca teologica acclusovi dai redattori nel Proemio (LG 54). Il progresso, soprattutto contenutistico, andrebbe conseguito – secondo quanto indicato da Benedetto XVI – mediante l'attuazione di un'«ermeneutica della Riforma», quale via intermedia tra l'ermeneutica della «discontinuità» e quella della «continuità»<sup>35</sup>. Sarebbe auspicabile, a questo punto, un maggior raccordo tra l'investigazione induttivo-esperienziale e una visione organico-sistematica, prossima alla sfera dell'essenza, più atta a salvaguardare l'ontologia e la speculazione, al fine di evitare una frammentazione del sapere.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 390-393.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, 393-406.

<sup>35</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre alla Curia Romana per gli auguri di Natale (22 dicembre 2005)* in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2005, 1023-1025; S. M. PERRELLA, *Concilio Vaticano II*, in *MarDiz*, 315.

### 3. Dallo *status quaestionis* sulla cooperazione di Maria nel postconcilio alla formulazione di alcuni spunti per la ricerca

Il saggio «Madre dei viventi», al cap. XI, incentra da subito l'attenzione sui principali documenti pontifici postconciliari che trattano della cooperazione salvifica di Maria, estensibile all'intera Redenzione operata da Cristo. Fra questi rientrano in primo luogo la *Marialis cultus* di Paolo VI e la *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II. In entrambi i casi, i summenzionati Pontefici da un lato si pongono alla stregua del cap. VIII, dall'altro travalicano le acquisizioni della mariologia conciliare, indicando talvolta piste utili ad una proficua ricerca teologica<sup>36</sup>. Sotto questo profilo, non passano sotto silenzio alcune esplicite esternazioni di Giovanni Paolo II, frutto di allocuzioni o documenti meno rilevanti, che additano la BV quale «corredentrica» e «mediatrice di tutte le grazie»<sup>37</sup>.

Un altro nostro interesse precipuo è stato quello di sondare lo *status quaestionis* della cooperazione mariana in rapporto alla ricerca contemporanea<sup>38</sup>. Oltre alle mariologie bibliche, o d'interesse metodologico e storiografico, sono ravvisabili una serie di proposte strutturate e sistematiche, assai eterogenee tra loro. Trattasi di modelli oscillanti tra la classica visione cristotipica e quella ecclesiotipica, che a sua volta raggiunge un vertice nella mariologia baltasariana dei cosiddetti «paradigmi ecclesiali». A conclusione del percorso mariologico postconciliare, è sembrato utile operare un confronto tra le pubblicazioni di Philips e di Balić, susseguenti al cap. VIII<sup>39</sup>. È emerso il cammino parallelo intrapreso dai due insigni teologi – per taluni versi convergente – nell'evidente riduzione dello scarto iniziale, fattore questo che ha reso possibile il superamento di qualche iniziale incomprendimento o asperità. Entrambi gli artefici principali della mariologia conciliare, hanno dato prova di mettere in atto tutte le loro energie e potenzialità, divenendo, ciascuno a suo modo, una risorsa per la Chiesa universale.

Non potendo prescindere dal dialogo ecumenico, la mariologia postconciliare reclama sempre più la considerazione del percorso maturato all'interno dei contesti extracattolici, con riferimento a Protestanti, Anglicani e Ortodossi<sup>40</sup>. Si evince, al

<sup>36</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 413-426.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 418-420, 426.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, 426-441.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, 441-444.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, 444-463.

termine dell'indagine, un cammino di riavvicinamento sulla tematica della cooperazione salvifica di Maria, specie presso le Chiese Ortodosse e Orientali – come per altri versi all'interno della comunione anglicana – denominabile come «fase del risveglio». Alcuni segnali incoraggianti sono parimenti percettibili nell'area Protestante, anche se abbisognano di ulteriori proficue aperture.

Il lavoro finora svolto, ha trovato sbocco nel capitolo conclusivo di «Madre dei viventi», nel divenire piattaforma per una proposta di cooperazione mariana più organica e integrale. Senza pretesa alcuna, ci siamo limitati a tracciare spunti utili alla stesura di un modello più ampio e solido di partecipazione «immediata» della BV all'intera Redenzione<sup>41</sup>. Alla base sta la percezione personale dell'insufficienza delle prospettive sulla cooperazione tanto antecedenti, quanto susseguenti al Vaticano II, benché molte di esse abbiano contribuito alla composizione dell'intero mosaico. Tra i lineamenti preferenziali messi in atto vi sono: la preminenza di una fondazione biblica; la ripresa della Tradizione antica e medievale; l'integrazione del metodo storico-salvifico con i dettami della sistematica e della ragione speculativa; la centralità del teocentrismo trinitario reclamante un'apertura ad una dinamica dialogico-bipartenariale, all'interno di una struttura propria di Alleanza. Questo lavoro di ripresa organica, non da ultimo, ha richiesto una particolare attenzione alle proposte mariologiche contemporanee e ad alcune istanze mosse dai fratelli separati. In conformità a quest'impianto, è stato possibile tracciare l'apporto cooperativo di Maria secondo la duplice prospettiva cristotipica ed ecclesiotipica, a partire dalla Divina Maternità, collimante con una vera «mediazione fontale» della BV. L'espressione, apparentemente ardita, è in grado di reggere alle critiche più severe, grazie alla mera applicazione del metodo storico-salvifico.

La nostra ricerca ha, altresì, richiesto un confronto a tutto tondo, tra sacrificio redentore di Cristo al Calvario e associazione partenariale di Maria, specie al Calvario. È stato possibile appurare la natura del merito redentivo di Cristo rispetto a quello subordinato della BV, grazie al recupero delle categorie soteriologiche di Tommaso d'Aquino, integrate con gli apporti della riflessione recente. Sviluppando il concetto di fondo, l'acquisizione della «Grazia Capitale», operata in modo esclusivo da Cristo, costituisce l'essenza della Redenzione. Premesso ciò, non è opportuno relativizzare le molteplici interazioni della «nuova Eva», poiché in maniera singolare è stata abilitata da Dio a prestare un'adesione – ancor meglio definibile come compartecipazione – libera, consapevole ed esistenziale di tipo mistico-archetipico. Lungi dal

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, 465-550.

voler proporre un modello statico, è stato possibile riscontrare una circolarità soteriologica, che ha visto Maria rapportarsi in modo unico all'opera di Cristo. La Divina Provvidenza ha voluto che Lei rientrasse nella relazione salvifica matrice – nel farsi della Redenzione in *actu primo* – quale capostipite dell'umanità, in grado di fondare un nuovo *iter* antropologico-ecclesiale. In questo senso la BV, pur non costituendo la sostanza dell'opera redentrice di Cristo, è parte integrante della Redenzione. Ella è, senza ombra di dubbio, acclusa nella sua essenza: «rispetto 'all'ordinazione divina'»<sup>42</sup>. In altri termini, Maria rientra nel piano di Dio come parte costitutiva del rapporto storico-salvifico primigenio, che ha visto agire a titolo unico Cristo Redentore. Senza produrre alcun apporto sostanzialmente sommativo, e nell'attuazione di un'asimmetria soteriologica che rigetti ogni *mélange* tra il «Nuovo Adamo» e la «nuova Eva», permane tra i due soggetti un punto di coesione sufficiente per connotare il merito di Maria come «*de congruo singulariter*». Si è trattato, nella fattispecie, di una «partecipazione immediata» della Vergine alla Redenzione obiettiva, attuata da Cristo.

La messa a punto di un modello organico ed integrale di cooperazione mariana, ha richiesto un'indagine teologica sul quadro ecclesiotipico della stessa. Punto di partenza è stato, sotto questo profilo, la Mediazione Pontificale di Cristo, variamente declinabile per mezzo delle categorie di «appartenenza», «rappresentanza e «sostituzione vicaria» del Redentore, confluenti nell'ambito centripeto della sua Mediazione. Il suddetto contesto soteriologico, ha aperto un congruo spazio alla mediazione di Maria che, stante in posizione subordinata, si è dispiegato attraverso le medesime categorie. Questo sembra essere il campo d'azione della cosiddetta «mediazione abituale compartecipativa» della «nuova Eva», atta a mediare all'umanità le sue prerogative. Lo strumento avanzato di tale processo sarebbe offerto dalla *communio idiomaticum*, molto più di un semplice «teologumeno». Mediante questo interno dinamismo, la «Madre dei viventi» è in grado di radicare nell'*esse* dell'uomo un «*habitus dispositivum* mariaforme», dando luogo ad una mistica incorporazione subordinata della Chiesa universale in Lei, vera «Madre dei viventi». In questo caso si è messi a confronto con l'atto finale del processo centrifugo della sua «mediazione abituale». Grazie al suo «*fiat prolatum et iteratum*» siamo esseri «in Maria», oltre che ontologicamente radicati in Cristo. Tale dimensione connaturale della Chiesa è configurata dal «principio mariano» – coniato da von Balthasar<sup>43</sup> – quale dato cogente, normativo

<sup>42</sup> G. M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*, II, 195.

<sup>43</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, 279-295; Id., *Il Complesso antiromano*, Brescia 1968, 206; Id., *Théologie de l'histoire*, Paris 1955, 126-127; Id., *Il cuore del mondo*, Brescia 1964, 179; Id., *Sponsa*

e universale, stante in rapporto sinergico con il «principio petrino». In altri termini, il «*fiat prolatum-iteratum*» della Vergine sembra possedere una portata normativa tale da costituire uno snodo ontologico-antropologico-ecclesiologico tra Redenzione «*in actu primo*» ed economia della grazia. Ogni azione «chariloga» delle membra del Corpo Mistico, sembra inevitabilmente ricondursi al solco matrice della «Madre di tutti i viventi». Il processo di «mediazione abituale» descritto, è comparabile ad un mistico cordone ombelicale che tiene unite le due polarità, fino a realizzare quella quasi pericoresi, ecclesialmente percepita fin dall'antichità<sup>44</sup>. Quale quadro biblico fondante, stanno le pericopi di Lc 1,26-38 e soprattutto di Gv 19,25-27. Assai rilevanti appaiono, in proposito, le parole riportate dall'evangelista Giovanni, disposto ad accogliere la Madre: «fra le proprie cose», o «tra le cose care»<sup>45</sup>. L'espressioni giovannee in questione, si ergono a supporto e fondamento della dinamica illustrata. Inoltre, le conclusioni addotte ben si confanno ad una lettura fatta dallo stesso Giovanni Paolo II sulla medesima pericope (cfr. RM 45).

L'ultima unità teologica della monografia «Madre dei viventi», concerne la cosiddetta «mediazione attuale» di Maria, posta nello sfondo della sua maternità spirituale. La base creaturale è costituita dal suo «*fiat perpetuum*», che trova nell'epifania messianica a Cana di Galilea una prima attuazione storica. Dalla semiotica dell'evento salvifico non è estrapolabile la cooperazione della «nuova Eva», che si dispiega al tempo stesso come: «dispositiva», di «supporto interrelazionale» e «confermativa»<sup>46</sup>. Secondo il modello teologico esposto, la funzione materna costituirebbe il primo braccio operativo, mentre la sua intercessione celeste una realtà distinta. Vi sono fondate ragioni che avallerebbero questa differenziazione, scelta che non sembra contraddire le asserzioni del cap. VIII. La funzione materna – compito protratto nel tempo senza sosta alcuna – non appare assimilabile ad un modello verticalista. Piuttosto, fungerebbe da snodo operativo tra la dinamica salvifica catabatica del Dio Unitrino e quella anabatica, implicante la risposta del soggetto ricettore<sup>47</sup>.

In questo processo, Maria interviene a vantaggio dei suoi figli, con automatismi che non sembrano rimandare a Dio con la medesima rigosità e puntualità richiesta dall'intercessione celeste. Forte di questo ruolo, la BV si troverebbe ad agire in

*Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1985<sup>3</sup>, 157-163; Id., *Verbum Caro*, Brescia 1968, 220-222; Id., *Rechen-schaft*, Einsiedeln 1965, 17.

<sup>44</sup> Cfr. AMBROGIO DI MILANO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 26; CSEL 32, IV, 55.

<sup>45</sup> Cfr. A. GRECO, «*Madre dei viventi*», 517.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 521-525.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 525-533.

sinergia asimmetrica con lo Spirito Santo, in ordine alla nascita spirituale ed alla cura dei figli di Dio<sup>48</sup>. Riguardo alle modalità di esercizio, è plausibile supporre che la funzione materna della «nuova Eva» sia speculare alla sua cooperazione storica, nel suscitare nei suoi figli le attitudini: ricettiva, consorziale, oblativa. Per quanto attiene alle sue finalità, può dirsi «cristoformica», «cristofanica», «cristotelica». Rispetto alle fasi, essa acquista una valenza: dispositiva, concomitante e confermativa. Lo stretto contatto tra Maria ed i credenti, implicati nel circolo charilogico – immediatamente riconducibile al processo insito alla grazia santificante – fa sì che Ella risulti particolarmente ravvicinata all'azione sacramentale della Chiesa gerarchica. In effetti, sebbene Maria non intervenga direttamente in alcuna mediazione di tipo ministeriale, non può ritenersi avulsa dalla mistica dei Sacramenti, potendo agire in sinergia differenziata con tale porzione di Chiesa, tanto per la fruttuosità dell'azione sacramentale messa in atto, quanto per la santificazione degli stessi soggetti operanti<sup>49</sup>. In altri termini, la «Madre dei viventi» è tutta protesa nel suscitare una piena e personale corrispondenza delle membra del Corpo Mistico alla grazia divina, a qualunque ordine o grado esse appartengano. La sua presenza attuale, realtà polivalente, costituisce un fondamento operativo sia della sua funzione materna, sia della sua intercessione celeste.

Dopo aver sondato le dinamiche prioritarie della cooperazione mariana, estesa all'intera Redenzione, è parso opportuno tracciare organicamente le cosiddette «direttrici soteriologiche» in essa implicate<sup>50</sup>. Travalicando alcune visioni piuttosto parziali, tendenti a relegare l'azione salvifica di Maria entro alcune prospettive preferenziali, è sembrato più consono porre la sua collaborazione salvifica – rispetto alla vita di grazia dei credenti – entro il più solido e dinamico iniziale schematismo «*in-cum-per Mariam*». La sua naturale evoluzione conduce al movimento anabatico: «*in-cum-per Christum / in Spirito / ad Patrem*».

#### 4. Conclusione

Il seguente articolo, quale sintesi della ricerca confluita in «Madre dei viventi», ha riproposto le tappe salienti dell'*iter* storico-redazionale del cap. VIII della *Lu-*

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 526-529.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, 533-536.

<sup>50</sup> Cfr. *Id.*, «*Madre dei viventi*», 545-548.

*men gentium*, prestando particolare attenzione al contributo salvifico offerto dalla BVM nelle varie fasi della Redenzione operata da Cristo. È emersa, da subito, la non marginalità della tematica, che fin dal periodo antepreparatorio ha catalizzato l'interesse dei soggetti consultati. In particolare, le fasi preparatoria e propriamente conciliare hanno messo in luce: strategie, problematiche dottrinali e difficoltà in ordine alla coesione armonica; ma nel contempo hanno disvelato appieno le insondabili risorse messe in atto da un Concilio, passato alla storia anche per una così ampia partecipazione, finora mai sperimentata a livello ecclesiale. L'analisi caleidoscopica sulla cooperazione mariana, eseguita sul *Textus Promulgatus*, ha fornito elementi utili a connotarla come *unicum* nella storia salvifica. Superando gli indugi a carattere ermeneutico, grazie alle indicazioni offerte da Benedetto XVI, è stato possibile rileggere l'intero capitolo con l'intento di meglio raccordare le acquisizioni della veneranda Tradizione con i moti innovatori – soprattutto d'ordine metodologico – accolti dal Vaticano II. La ricerca mariologica da noi sostenuta, sulla reale portata salvifica della cooperazione di Maria, può averne tratto dei benefici. Data la complessità del *munus Mariae*, risaltante dalle sue articolazioni e ricadute salvifiche, non sembra ardito né sconsiderato riaffermare l'esigenza di un reale progresso della ricerca mariologia, atto a porre le premesse per uno sviluppo qualitativo e quantitativo della dottrina, a gloria del Dio Uno e Trino.

## Abbreviazioni e sigle

AS	<i>Acta synodalia Sacrosancti concilii Oecumenici Vaticani Secundi</i> , Città del Vaticano 1970-2005
ASV	Archivio Segreto Vaticano
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien 1866ss.
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , Bologna 1968ss., I-XVI
LG	<i>Lumen gentium</i> Costituzione dogmatica sulla Chiesa (21 novembre 1964)
Mar.	Marianum, Roma 1939ss.
MarDiz	<i>Mariologia</i> , a cura di S. De Fiores – V. Ferrari Schieffer – S. M. Perrella, Cinisello Balsamo 2009
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca et orientalis</i> , a cura di J. P. Migne, Paris 1857-1886, I-CLXVII
BV	Beata Vergine

BVM	Beata Vergine Maria
cap.	capitolo
card.	cardinale
Id.	Idem
mons.	monsignor

# L'ermeneutica del Vaticano II nel dibattito recente

## Per un approccio più rispondente al Concilio

**Serafino M. Lanzetta**

*Seminario Teologico dei Francescani dell'Immacolata, Sassoferrato (Marche)*

Abbiamo da poco celebrato il 50° anniversario di apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962), ad opera del b. Giovanni XXIII, che lo pensò e lo volle come “nuova pentecoste” per l’intera Chiesa. Il Concilio doveva rappresentare una rinnovata coscienza di essere Chiesa di Cristo a favore dell’intera umanità, con la quale si chiedeva un dialogo più amichevole. Presto l’anziano Pontefice ne lasciò la conduzione al suo successore, Paolo VI, che diede all’Assise un indirizzo più dottrinale ed ecclesiologico. Accanto a entusiasmi e serio impegno perché si realizzasse quella sospirata riforma, non mancarono, nella stessa compagine ecclesiale, malcontenti e diatribe. Una delle principali fu quella riguardante l’interpretazione del Concilio. Questione che si accese sin da subito, sin dall’aula conciliare, e che ancora oggi vede un notevole sforzo per offrire una soluzione quanto più adeguata al problema. Entriamo nel merito del nostro tema e, dopo aver presentato la questione in termini più generali, desideriamo offrire un nostro approccio all’ermeneutica del Concilio, insieme ad alcuni principi interpretativi, frutto di una nostra ricerca sul Vaticano II<sup>1</sup>.

### 1. *Status quaestionis* delle ermeneutiche conciliari

Senza dubbio l’impegno ermeneutico sul Vaticano II ha conosciuto una rinnovata coscienza dopo lo storico discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre 2005, in occasione del 40° anniversario della chiusura del Concilio. Il discorso

---

<sup>1</sup> Il nostro lavoro, in preparazione, ha come titolo *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, in cui desideriamo lumeggiare due aspetti nodali: la pastoralità fontale e la presenza di nuove dottrine.

del Pontefice sollecitava l'attenzione di tutti sulla giusta ermeneutica con cui leggere l'ultima Assise ecumenica.

Parliamo di ermeneutiche al plurale perché il Concilio Vaticano II è oggetto di interpretazioni variegata e molteplici, a volte anche contrastanti<sup>2</sup>. P. Hünermann parla di "afasia" conciliari: incapacità di capire il Concilio e di parlarne, e le riconduce a tre<sup>3</sup>: 1) le trattative per la riconciliazione con la FSSPX, che hanno portato a una fase di stallo; 2) il tentativo di Gherardini<sup>4</sup> e in modo contrario di Ocariz<sup>5</sup>, che invece vuole "difendere" il Concilio, di togliere vincolabilità ai documenti sulla libertà religiosa e sul dialogo ecumenico. È da notare anche la posizione del Card. Brandmüller<sup>6</sup> su questo dato, in linea con Gherardini; infine 3) le difficoltà provenienti da *Gaudium et spes* nel conciliare i principi con gli elementi mutevoli della storia e da ciò che si debba intendere propriamente con "segni dei tempi".

Mentre per G. Ruggieri l'alternativa posta da Benedetto XVI tra un'ermeneutica della riforma nella continuità e una della discontinuità o della rottura risulta inconcludente, poiché il Concilio si era posto al di là di un tale distinguo<sup>7</sup>, e per Angelini è «tanto radicale»<sup>8</sup>, i domenicani di Tolosa, in un convegno organizzato nel 2009, si chiedono proprio questo: *Vatican II: rupture ou continuité? Les herméneutiques en présence*<sup>9</sup>, e Lamb e Levering<sup>10</sup> offrono una lettura dei documenti conciliari – fatta da un gruppo internazionale – in modo da far vedere il nuovo inserito nel contesto dei duemila anni di cristianesimo, da cui trae origine.

<sup>2</sup> Per un'introduzione vedi M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York-Mahwah 2012.

<sup>3</sup> Cfr. P. HÜNERMANN, *Una afasia nei riguardi del Vaticano II?*, in *Concilium* 3 (2012) 22-25.

<sup>4</sup> Hünermann rimanda a un articolo apparso on-line. Indichiamo l'ultimo studio di B. Gherardini su questa questione, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, Torino 2012.

<sup>5</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, in *L'Osservatore Romano* del 2 dicembre 2011, 6.

<sup>6</sup> Cfr. W. BRANDMÜLLER, *Il Concilio e i concili. Il Vaticano II nel contesto della storia conciliare*, in Id. – A. MARCHETTO – N. BUX, *Le "chiavi" di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Siena 2012, 43-65.

<sup>7</sup> Cfr. G. RUGGIERI, *Ritrovare il concilio*, Torino 2012, 27.

<sup>8</sup> G. ANGELINI, *L'aggiornamento: suggestioni e problemi di una formula fortunata*, in *Teologia* 3 (2012) 375. L'autore si domanda: «Davvero i problemi sono nati dalle due ermeneutiche, o non è vero piuttosto che le due ermeneutiche sono nate dai problemi?», *ibid.*, 375-376.

<sup>9</sup> AA.VV., *Vatican II: rupture ou continuité? Les herméneutiques en présence*, Actes du colloque organisé par l'ISTA, Toulouse 15-16 mai 2009, in *Revue Thomiste* 110 (2010) [1ª parte] e in *Revue Thomiste* 111 (2010) [2ª parte].

<sup>10</sup> Cfr. M. L. LAMB – M. LEVERING (a cura di), *Vatican II: renewal within tradition*, Oxford 2008. In questa linea anche il Convegno romano dei Francescani dell'Immacolata, nel dicembre 2010: S. M. MANELLI – S. M. LANZETTA (a cura di), *Concilio Ecumenico Vaticano II: un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento 2011.

### 1.1. Il Concilio tra novità e continuità

Come capire la novità del Concilio e come coniugarla con il dato della fede della Chiesa? Sembra questa una delle difficoltà ermeneutiche più importanti che si attenda. Bisogna leggere il Vaticano II nella continuità dei concili ecumenici che l'hanno preceduto e con la dottrina della Chiesa che non è cambiata – né un Concilio potrà mai farlo –, come pure tener presente il nuovo apportato dal Concilio, degli sviluppi del dato dottrinale, accanto a nuovi problemi aperti. La tesi secondo cui la dottrina del Vaticano II perché dottrina di un Concilio fa per sé (quasi automaticamente) progredire la Tradizione della fede, risente di un'abbondante fiducia che si dà al dato dottrinale nuovo, senza invece confrontarlo in modo critico con la *traditio fidei*, e oltretutto fa trascurare i criteri indispensabili per lo sviluppo omogeneo della dottrina cristiana<sup>11</sup>. Di più, nella logica del progresso dogmatico, una dottrina nuova segna uno sviluppo definitivo e stabile quando diventa patrimonio universale della Chiesa nella *reiterazione* magisteriale o semplicemente mediante l'espressa *dichiarazione* come tale. Prima di ascendere al grado *definitive tenenda* essa è suscettibile di revisioni o di miglioramenti<sup>12</sup>.

Non è da sottovalutare, inoltre, come faremo più tardi, il grado di autorità magisteriale con cui essa viene insegnata e a monte l'individuazione precisa della dottrina oggetto di studio come novità dogmatica. Questo previene da una confusione ermeneutica che consiste nel fare di tutto il Concilio una dottrina, correndo il rischio di non distinguere adeguatamente gli insegnamenti dottrinali dalle esortazioni pastorali e dalle indicazioni disciplinari. Questo ci aiuta anche a fare un lavoro importante oggi che è quello di collocare il Vaticano II nel suo alveo ecclesiale e di non porre scorrettamente il Concilio prima della Chiesa o in modo parallelo ad essa<sup>13</sup>. L'essere Chiesa non dipende da un Concilio ma dal deposito della fede, che normalmente un Concilio insegna o definisce. Il fatto che il Vaticano II abbia scelto una strada diversa

<sup>11</sup> In modo egregio il b. John Henry Newman ne enumera sette: 1) *permanenza dello stesso tipo* (la Chiesa rimane sempre se stessa dinanzi al mondo); 2) *l'identità dei principi*; 3) *potere di assimilazione* (di una sostanza estranea, purificandola, nella propria sostanza); 4) *la coerenza logica* (tutte le verità sono collegate organicamente tra loro); 5) *l'anticipazione dello sviluppo futuro* (lo sviluppo successivo è legato al dato primitivo); 6) *azione conservatrice sul passato* (lo sviluppo aggiunge elementi nuovi ma non perde quelli antichi e conserva la forma originaria); 7) *il vigore perenne* (lo sviluppo ha durata e vitalità): cfr. *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano 2002, 187ss. (or. ing. *An Essays on the Development of Christian Doctrine*, London 1878).

<sup>12</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, nn. 23-24, in AAS 82 (1990) 1559-1561.

<sup>13</sup> Cfr. S. M. LANZETTA, *Iuxta modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa*, Siena 2012, 8-29.

della non definizione di nuovi dogmi ha dato a molti l'idea che si trattasse dell'inaugurazione di una nuova modalità conciliare, la quale aprirebbe a una conciliarità ecclesiale, una sorta di sinodalità sempre in atto<sup>14</sup>. Qui però si dimentica che la Chiesa non è un Concilio e che un Concilio non è la Chiesa: il mistero precede e supera ogni possibile assise ecumenica.

Tuttavia, la questione più generale che si dipana, ribadiamolo, e che ha trovato finora diverse soluzioni è la seguente: come definire il Vaticano II, quale unità tra aspetto sinodale della Chiesa e insegnamento concreto, rispetto ai concili e al magistero precedente? Una prima categoria largamente utilizzata per definire la novità del Vaticano II è stata la parola "aggiornamento". Mutuata dal vocabolario di Giovanni XXIII – che in realtà non la usò per l'imminente Vaticano II ma per la revisione del Codice di Diritto Canonico – è stata lasciata nel suo originale italiano in tutte le altre lingue, onde sottolineare con forza la tipicità dell'ultimo Concilio. "Aggiornamento" letto poi alla luce delle parole di Giovanni XXIII, pronunciate nel discorso di apertura del Concilio, *Gaudet mater ecclesia*, dell'11 ottobre 1962, viene a significare permanenza della dottrina e ricerca di nuovi modi di annunciarla, di nuove vie percorribili o di nuove metodologie per dire la fede, definita in precedenza, al mondo moderno, ovvero a un modo ormai cambiato e del resto in continuo cambiamento. A giudizio di Giovanni XXIII bisognava dare grande importanza al metodo, ovvero «adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale»<sup>15</sup>.

Nella recezione dell'aggiornamento, sin dai dibattiti in Concilio, intesa come *mens* del Concilio stesso, si fa strada una domanda: si tratta di aggiornare il metodo o la stessa dottrina in ragione del metodo, non in modo dogmatico ma pastorale? La soluzione troverà di un sentire diverso gli stessi Padri<sup>16</sup>, segno che "aggiornamento"

---

<sup>14</sup> Cfr. G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua storia*, in *Concilium* 4 (2005) 17-31. La Scuola di Bologna nel suo metodo storico di ricerca sul Vaticano II dipende molto da Y. Congar e dal suo Diario. Vedi in particolare Y. CONGAR, *Konzils als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in J. B. METZ – W. KERN – A. DARLAPP – H. VORGRIMMLER (a cura di), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, II, Freiburg im B. 1964, 135-165 (154-155).

<sup>15</sup> AS I/1, 172 (cfr. l'intero discorso, 166-174). Interessante il rilievo su questo punto centrale e di svolta di F. Sullivan: «It was this last few words that set the tone and the agenda of the council. Its exercise of teaching authority was to be predominantly pastoral in character. But what did this mean? While most agreed that it meant there would be no *anathemas*, it soon appeared that there were very different notions of what was meant by a "pastoral magisterium"», *Evaluation and Interpretation of the Documents of Vatican II*, in *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996, 163.

<sup>16</sup> Già in Commissione Centrale Preparatoria era sorta un'accesa disputa sul *De fontibus revelationis* circa il modo di impostare lo schema dogmatico (cfr. AC II/2.1, 535-563). In seguito al discorso programmatico

poteva implicare risvolti vari, fino a postulare poi in alcuni una teologia e un magistero post-conciliari che non pretendano più di essere definitori ma che si limitino a confessare la fede. Sintomatico è il titolo di un libro: *Bekennntniss statt Dogma*, la confessione della fede invece del dogma<sup>17</sup>. Aggiornamento diventa anche categoria teologica per un'impostazione metodologica rinnovata alla luce del Vaticano II<sup>18</sup>. Sarà anche una svolta verso il pluralismo teologico, inteso come mondializzazione della Chiesa e quindi della stessa teologia<sup>19</sup>. Questo provoca un *Abschied von Trient*, un commiato non dal dogma ma dalla teologia che ha portato quel dogma<sup>20</sup>. Aggiornamento, lasciato indefinito, resta una parola problematica per capire la portata del Concilio Vaticano II e per una giusta recezione<sup>21</sup>.

Un'altra categoria importante per leggere il Vaticano II come unità è "ritorno alle fonti" o *ressourcement*<sup>22</sup>. Con questo si intende definire il Concilio come sforzo sistematico di recuperare la freschezza della Sacra Scrittura, dei Padri, della liturgia dei primi secoli, ecc. Il ritorno alle fonti volle essere uno sguardo alle origini rimanendo aperto sul presente, senza ignorare il passato<sup>23</sup>. Fu preparato dai vari movimenti che si svilupparono nel secolo XX: il movimento biblico, patristico liturgico, ecumenico. Tutto ciò confluì precipuamente in una visione rinnovata di Chiesa, soprattutto come "popolo di Dio". Anche questa categoria fortunata non fu esente da malintesi e

---

del Pontefice ritorna l'attenzione sulla carenza pastorale dello schema (cfr. la discussione in AS I/3). Si andrà al rifacimento dello schema in virtù della collaborazione tra il Segretariato per l'unità dei cristiani e la Commissione teologica.

<sup>17</sup> H.-J. SCHULZ, *Bekennntniss statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, Freiburg-Basel-Wien 1996.

<sup>18</sup> Cfr. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn 2007.

<sup>19</sup> Cfr. K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in Id. *Schriften zur Theologie*, vol. XIV, Einsiedeln 1980, 303-318 (tr. it. *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, in Id., *Sollicitudine per la Chiesa [Nuovi Saggi]*, SJ Roma 1982, 362-380).

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*, in J. BIELMEIR (a cura di), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969, 122.

<sup>21</sup> «La verità è che il compito dell'aggiornamento, nel suo fondo certo del tutto pertinente, per essere più precisamente determinato esige chiarificazioni concettuali, che di fatto non erano state allora ancora prodotte, e non lo sono neppure oggi. Mi riferisco a chiarificazioni di carattere teorico generale, come pure – ma distintamente – di carattere storico pratico. Appunto il difetto di tali chiarificazioni ha reso il conflitto delle interpretazioni anzi tutto equivoco, poi anche insolubile», G. ANGELINI, art. cit., 365 (cfr. l'intero studio, 361-382).

<sup>22</sup> Cfr. J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2010, 306 (or. ingl. *What happened at Vatican II*, Cambridge, Mass. 2008).

<sup>23</sup> Cfr. G. VADOPIVEC, *Chiesa*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, diretto da S. Garofalo, Roma 1969, 713-716.

abusi. Di più, l'aver abilitato al Vaticano II molti periti fautori della cosiddetta "nouvelle théologie", diede da pensare che la loro teologia fosse stata *sic et simpliciter* in qualche modo "canonizzata" dal Concilio, al punto che "ritorno alle fonti" implicava necessariamente una rinuncia alla teologia dei manuali, considerata troppo metafisica, o comunque a quella attestata generalmente fino alle soglie del 1962. Presa in sé, come descrizione del Concilio Vaticano II, questa categoria ci sembra alquanto riduttiva. Ci si consenta un rilievo critico: le fonti vivono solo nel loro trasmettersi, non rimangono congelate in un determinato secolo, altrimenti si incorre nell'archeologismo. La verità del loro contenuto vivificante ogni epoca della Chiesa non è tanto il loro stallo temporale alle origini, quanto piuttosto il loro dipanarsi di epoca in epoca, in cui la viva Tradizione della Chiesa funge da *canone* di verità e da *garanzia* di conformità con il tipo originario. C'era il rischio di ritornare indietro storicamente, a un'epoca più consona con il proprio metodo di lavoro o di ignorare il progresso omogeneo della trasmissione della fede dalle origini fino al Concilio Vaticano II. Se nella Chiesa si è creata una frattura tra Chiesa pre-conciliare e post-conciliare, si deve anche a uno scorretto approccio al *ressourcement*.

Infine, con il S. Padre Benedetto XVI abbiamo una categoria che unisce il nuovo del Concilio con la perenne trasmissione della fede. Il Pontefice nel suo discorso alla Curia, su menzionato, parlò del Vaticano II come «riforma nella continuità», in cui però si esigeva di coniugare continuità e discontinuità, non sul medesimo piano ma su livelli differenti: continuità nei principi immutabili della fede e discontinuità per le forme che storicamente hanno portato quei principi. La vera riforma nasce dal coordinare questa continuità e discontinuità. L'esempio che offrì riguardava il concetto di libertà religiosa adottato da *Dignitatis humanae*.

## 1.2. In che senso il Vaticano II è un Concilio pastorale?

Senza dubbio la pastorale e la teologia pastorale, scienza piuttosto giovane, hanno ricevuto nel Vaticano II una dignità e una rilevanza non prima conosciute<sup>24</sup>. La *Optatam totius* (n. 17) raccomanda che la «preoccupazione pastorale» permei tutta la formazione seminaristica<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. K. RAHNER, *Pastorale e teologia dopo il Vaticano II*, in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Roma 1973, 161-162 (ort. *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze*, in *Gregorianum* 50 [1969] 617-638).

<sup>25</sup> Rahner invece legge questo testo scrivendo che, dopo l'*Optatam totius*, la teologia pastorale «non dovrebbe più venir considerata una tra le altre discipline teologiche, ma caratterizzare e coordinare tutto lo studio della teologia. Tale lavoro non è stato ancora compiuto nella Chiesa, anzi esso incontra difficoltà non indifferenti», *ibid.*, 162-163.

Andando però a interrogare alcuni periti conciliari o teologi nella fase di recezione ci accorgiamo che il lemma pastorale/pastoralità non ha un significato univoco, e per di più non è sempre distinto da dottrina/dottrinale. Secondo Congar ciò che è pastorale non è meno dottrinale, ma lo è in un modo diverso: non limitandosi a definire o a concettualizzare. L'intento è raggiungere gli uomini di oggi<sup>26</sup>. Per Schillebeeckx «il concilio pastorale diventa dottrinale in ragione del suo carattere pastorale. La pastorale è richiesta di *approfondimento dottrinale*»<sup>27</sup>. Per Rahner la prassi non è solo luogo della concretizzazione di idee dogmatiche o morali, quanto piuttosto una teoria teologica originantesi dall'antropologia e dalla storia, che contesteranno al metodo pastorale precedente la cogenza dell'antropologia profana e una migliore comprensione della rivelazione<sup>28</sup>. Per Theobald, invece, in accordo con la Scuola di Bologna, il Concilio avrebbe inaugurato un "principio di pastoralità": al di là di una falsa alternativa tra una pastorale senza la dottrina e viceversa, superando la distinzione tridentina tra *fides* e *mores* (fra dottrina e disciplina), Giovanni XXIII, in apertura, insistette sulla forma pastorale della fede cristiana, dove la *paradosis* diventa un *modo di fare*. Credere e fare pastorale sono intimamente connessi<sup>29</sup>. Pastoraltà, infine, per H. Sauer diventa "esperienza come principio della teologia", perché con Rahner oltre Kant appura che si ha un'esperienza fondamentale della fede a partire dalla rivelazione come principio vivente della trasmissione della fede<sup>30</sup>.

Da questi esempi si evince che ci troviamo dinanzi a un modo del tutto peculiare – a volte di ogni singolo autore – di leggere il lemma "pastorale" quale attributo del Vaticano II. Qual è allora la pastoraltà intesa dal Concilio? Nel nostro lavoro tentiamo un nostro approccio alla pastoraltà del Vaticano II, che sia il più respon-

<sup>26</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Le Concile du Vatican II. Son église peuple de Dieu et corps du Christ*, in *Théologie historique* 71 (1984) 64.

<sup>27</sup> E. SCHILLEBEECKX, *The Council notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963*, Leuven 2011, 37.

<sup>28</sup> Cfr. K. RAHNER, *Teologia pastorale*, in *Dizionario di pastorale*, a cura di K. RAHNER – F. KLOSTERMANN – H. SCHILD – T. GOFFI (per l'edizione italiana, riveduta e ampliata), Brescia 1979, 796 (or. ted. *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg im Br. 1972).

<sup>29</sup> C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II, 1, Tornare alla sorgente*, Bologna 2011, 202 (or. fr. *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Paris 2009). Theobald, più di recente, si chiede: «La dottrina non è forse, piuttosto, una maniera di porre, in contesti diversi, una serie di condizioni, in modo che, nel seno stesso della Tradizione, l'evento kerigmatico o pastorale possa verificarsi in concreto, e in tutte le sue dimensioni? È certamente a questo che Giovanni XXIII mirava, quando parlava della "forma pastorale della dottrina e del magistero"», C. THEOBALD, *La Costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Un grande testo – un testo di compromesso*, in P. CHENAUX – N. BAUQUET (a cura di), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano 2012, 187.

<sup>30</sup> Cfr. H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt am Main 1993, sp. 584-607.

dente possibile all'Assise ecumenica: non desideriamo creare un (nuovo) "principio di pastoraltà" ma stabilire la sua nuova o peculiare designazione in Concilio e di qui anche il suo limite. In nome di un'ampia pastoraltà il Vaticano II decise di non affrontare ad esempio il tema della Tradizione costitutiva (cfr. DV 8-9), e di lasciarlo sospeso, ancora al dibattito teologico, quando il magistero ordinario ne aveva appurato la sua definibilità; non si affrontò il tema dei bambini morti senza battesimo, della corredenzione di Maria SS., del monogenismo (presenti nei rispettivi schemi preparatori), mentre altre dottrine, molto più discusse e teologiche, si pensi al diaconato permanente per gli uomini sposati (cfr. LG 29, tesi recentissima)<sup>31</sup>, o alla stessa collegialità come partecipazione del collegio alla *potestas iurisdictionis* del Romano Pontefice (cfr. LG 22. Papa e collegio sono due soggetti inadeguatamente distinti o un solo soggetto? La questione è aperta) furono volute e insegnate con vigore. Questo è indice di un dato notevole, di una *mens*, da tener presente. La pastorale nel Vaticano II delinea la dottrina: stabilisce l'agenda conciliare, definisce la presentazione della dottrina e ne limita o incoraggia lo stesso insegnamento, molto spesso per ragioni ecumeniche. Un lavoro ermeneutico sul Concilio esige che si tenga conto perciò di questa nuova funzione pastorale del Vaticano II o del modo peculiare di intendere la pastorale in Concilio, così da poter dare anche un giudizio sereno e obbiettivo al suo magistero come insieme, restando doveroso distinguere poi nell'insieme le singole parti.

A nostro avviso, comunque, è indispensabile ricondurre la pastorale nell'alveo di una disciplina pratica – l'opera del Buon Pastore che pascola le sue pecorelle dando loro il suo cibo, se stesso come cibo – che necessità la dogmatica. La pastorale promana dalla dogmatica e la dogmatica è sollecitata dalla pastorale, perché da essa arrivano spesso degli *imput* preziosi per l'approfondimento dottrinale. Per dirla con il Card. Kasper, «abbiamo bisogno di una svolta teocentrica nella pastorale»<sup>32</sup>.

### 1.3. In ricerca della *mens* del Concilio

È indispensabile vedere il Concilio come un insieme magisteriale e al contempo dover distinguere le parti del suo voluminoso insegnamento. Ogni dottrina merita una trattazione a se stante onde sviscerarne, nella complessità dell'insieme, la sua

<sup>31</sup> Si veda K. RAHNER – H. VORGRIMLER (A CURA DI), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im B. 1962. Per un inquadramento storico-teologico vedi P. BELTRANDO, *Diaconi per la Chiesa. Itinerario ecclesilogico del ripristino del ministero diaconale*, Milano 1977.

<sup>32</sup> Intervento al Convegno sul Concilio Vaticano II organizzato dalle Facoltà di Teologia di Spagna e Portogallo, 15-17 novembre 2012, in L'Osservatore Romano del 20 novembre 2012, 5.

origine, il suo dipanarsi e il suo livello. Pertanto, un principio ermeneutico realista vuole che si definisca la *mens* del Concilio per ogni singola dottrina e di qui capire la sua coerenza, il suo sviluppo e il suo posto nel Concilio come tale. Tutto ciò è indispensabile per stabilire la vincolabilità della nuova dottrina e suggerire, quando fosse necessario, eventuali interventi della competente autorità magisteriale, volti a chiarire passaggi oscuri o prestantisi all'equivoco. Molti testi risentono di compromessi letterari voluti per arrivare, in sede conciliare, a una votazione favorevole che coinvolgesse il maggior numero di Padri; gli stessi testi però si son prestati, nell'immediato post-concilio, a interpretazioni di segno contrario<sup>33</sup>. Il Vaticano II avendo scelto la strada pastorale preferisce un linguaggio più discorsivo, che non significa sempre e necessariamente anche più chiaro. Questo quindi richiederà un paziente lavoro di esame soprattutto degli *Acta Synodalia* e di documenti di archivio ancora inediti, dai quali, e solo dai quali, si evince la *mens* dei Padri conciliari, quindi la volontà del Vaticano II. I *Diari* hanno la loro importanza ma rimangono fonti secondarie. Non si può dire lo stesso invece per il Diario del p. Sebastian Tromp, gesuita e segretario prima della Commissione preparatoria e poi di quella teologica. Il suo Diario funge da agenda quotidiana del Concilio e dà preziose informazioni, soprattutto sullo svolgimento dei lavori in sede di Commissione teologica<sup>34</sup>.

Bisogna comunque guardarsi dal fare del Concilio solo un problema “ermeneutico”, così caro alla modernità e alla post-modernità, in specie quando si afferma che non esistono più fatti ma solo interpretazioni, come vuole F. Nietzsche, sviluppato da G. Vattimo e altri. Questo dà adito al pensiero debole, fondamentalmente relativista, il quale nega alla ragione la capacità di conoscere la verità – la verità non esiste – e alla fine pone tutte le opinioni soggettive sullo stesso livello della verità. Se il Concilio viene lasciato all'ermeneutica potrebbe risolversi in uno sforzo interpretativo ma che non raggiunge il cuore della questione: il suo valore magisteriale per la fede. Con intelligenza pastorale, il Sommo Pontefice, nell'inaugurare il cinquantésimo anniversario dell'inizio del Concilio coincidente con l'apertura dell'Anno della Fede (11

<sup>33</sup> Basti qui richiamare il peso dottrinale sovrabbondante dato a “gerarchia delle verità” in UR 11, tale da richiamare un intervento della CDF, volto a chiarire il suo corretto significato e a riprovare alcuni errori serpeggianti in materia di ecclesiologia: cfr. Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi, 24 giugno 1973, in AAS 65 (1973) 396-408.

<sup>34</sup> Al momento sono stati editati quattro volumi a cura di A. von Teuffenbach, che ricoprono gli anni 1960-1963: S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, Band 1/1 e Band 1/2 (1960-1962), Roma 2006 e Ib., *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, Band 2/1 e Band 2/2 (1962-1963), Nordhausen 2011. Citeremo di seguito quest'opera con l'abbreviazione KT.

ottobre 2012), ha voluto sottolineare che non si tratta oggi di fare una semplice commemorazione di un evento, ma di ritrovare il suo originario anelito di annunciare a tutti gli uomini la fede, di essere una vera riforma spirituale per la Chiesa.

## 2. I vari livelli magisteriali nel Concilio

Entriamo ora in merito alla giusta ermeneutica per poter vedere e capire il Concilio dall'interno. Una prima esigenza epistemologica per approcciare correttamente il Concilio Vaticano II (come insieme) è distinguere tra i suoi documenti. Non si può considerare il Concilio come un blocco unico, o attribuire ai 16 documenti lo stesso valore dottrinale. Le quattro costituzioni che fungono da pilastri del Concilio non possono essere equiparate alle dichiarazioni e ai decreti e, di più, anche all'interno delle costituzioni bisogna distinguere quelle dogmatiche, *Lumen gentium* e *Dei Verbum*, da quella pastorale e da quella liturgica, che a sua volta attinge i principi dalla fede. Qui si nota senza dubbio una novità accanto a una difficoltà ermeneutica: cosa significa per la *Gaudium et spes* costituzione pastorale? Anche Rahner era convinto di questa difficoltà. Infatti, la prima parte della costituzione è più di carattere dottrinale e va interpretata secondo le norme ufficiali dell'ermeneutica magisteriale, mentre la seconda parte prende in esame la situazione attuale della Chiesa nel mondo, «esponendosi così al rischio che le sue asserzioni risentano della mutabilità tipica delle condizioni che essa vuole descrivere e aiutare a comprendere»<sup>35</sup>. Questo significa per Rahner che la costituzione pastorale non ha una validità metacronica e un'universalità che compete a una dichiarazione magisteriale della Chiesa, proprio per il fatto di essere legata a una determinata epoca storica.

L'ermeneutica su questi vari aspetti documentari non è univoca. Inoltre, entrando nel merito delle dottrine – il nostro lavoro si limita a esaminare le due costituzioni dogmatiche – è necessario distinguere, all'interno delle stesse costituzioni dogmatiche, i diversi livelli di insegnamento e le diverse dottrine. Non tutto ciò che si insegna ha un medesimo tenore magisteriale. Per fare qualche esempio in LG: altra è l'affermazione al n. 18<sup>36</sup> dove si invoca il Concilio Vaticano I (*vestigia premens*) per

<sup>35</sup> K. RAHNER, *Problematica teologica di una «Costituzione pastorale»*, in *Nuovi Saggi*, III, Roma 1969, 694 (intero studio 693-721; or. ted. *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in *Ib.*, *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln 1967, 613-636).

<sup>36</sup> «Haec Sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani primi vestigia premens, cum eo docet et declarat Iesum

insegnare e dichiarare che Cristo ha costituito la sua Chiesa santa, ha mandato gli Apostoli come Egli era stato mandato dal Padre e che i loro successori sono i vescovi voluti quali pastori fino alla fine dei secoli, altro è l'insegnamento relativo alla Chiesa come sacramento (*veluti sacramentum*, al n. 1<sup>37</sup> e n. 48<sup>38</sup>) o al collegio episcopale (n. 21)<sup>39</sup>: lì c'è la reiterazione di una dottrina definita, qui prevale invece l'aspetto più descrittivo nell'insegnamento di una nuova dottrina, peculiare quindi del Vaticano II. Non diciamo che quest'ultimo modo non sia possibile o non sia autentico ma che diverge, in quanto statuto magisteriale, dal primo. Altra l'affermazione perentoria di LG 14, dove il Concilio insegna, «Sacra Scriptura et Traditione innixa», che la Chiesa peregrinante o visibile è necessaria alla salvezza, altro quanto si afferma in modo espositivo al n. 15 circa le «plures ob rationes» per le quali la Chiesa è congiunta con i non cattolici: due livelli magisteriali diversi, l'uno assertivo, con la forza della Scrittura e della Tradizione, l'altro più esplicativo, con la dizione «Ecclesia novit». Gli esempi potrebbero moltiplicarsi<sup>40</sup>. Quello che però è utile vedere è il diverso livello magisteriale all'interno della stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa. Questo implica un magistero differenziato, non uniforme nella sua proposizione e quindi nella conseguente vincolabilità. Quindi richiede una corretta e fedele recezione da parte della Chiesa e particolarmente del teologo.

Tuttavia, accanto a ciò, possiamo scorgere una forma *normale* di insegnamento scelta dal Concilio, come *Leitmotiv* magisteriale ed è la forma autentica ordinaria: al di là dei differenti livelli magisteriali che si scorgono nei suoi documenti, il Vaticano II si caratterizza *in toto* per il suo magistero ordinario non definitorio.

Di ciò è testimonianza la duplice risposta del Segretario generale del Concilio. La

---

Christum Pastorem aeternum sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut Ipse missus erat a Patre (cfr. Io 20,21); quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit».

<sup>37</sup> «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit».

<sup>38</sup> «[...] resurgens ex mortuis (cfr. Rom 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit [...]».

<sup>39</sup> «Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur».

<sup>40</sup> Bisogna notare anche una differente fraseologia utilizzata per introdurre alcuni insegnamenti rilevanti. Ad esempio la dizione *docet sancta Synodus*, usata piuttosto di rado, è volta a introdurre un'importante affermazione dottrinale (cfr. LG 14.18.20.21). A volte invece si fa uso del verbo *declarare* o con *docere* o al suo posto (cfr. LG 18; UR 16.17.18). Infine l'uso della parola *credimus* o *creditur* per introdurre espressioni che fanno riferimento alla fede definita della Chiesa (cfr. LG 39; UR 3d. 4b).

prima dichiarazione risale al 29 novembre 1963<sup>41</sup> e la seconda, riportata in appendice a LG, al 16 novembre 1964, che riferisce il responso della Commissione dottrinale del 6 marzo 1964<sup>42</sup>. È interessante osservare un passaggio: mentre la prima risposta pone l'accento sul magistero autentico ordinario del Concilio, la seconda sposta l'accento sulla *mens* del Concilio, riconoscibile dalla «subiecta materia» e dalla «dicendi ratione», per quelle dottrine che, insegnate dal supremo magistero della Chiesa, non godono di un'aperta dichiarazione di definitività (o infallibilità). Questa seconda dichiarazione, mentre complica alquanto il problema ermeneutico, presenta, al dire di p. Tromp, delle anomalie che avrebbero acceso altre dispute<sup>43</sup>. La questione centrale, che rimaneva in penombra, era se le cose che in Concilio sono insegnate «tamquam Ecclesiae doctrina» siano assolutamente certe e di materia irreformabile, o piuttosto possano esservi «errori obnoxia». Per tale ragione p. Tromp proponeva una formulazione diversa che puntasse piuttosto sul ritenere le cose insegnate «saltem ut doctrina catholica»: almeno come dottrina cattolica, quelle cose non insegnate con giudizio definitivo. Ma la formulazione ufficiale non parla di «doctrina catholica», né tantomeno si fa ricorso alle classiche note teologiche per contraddistinguere inequivocabilmente la dottrina insegnata.

Sempre dal p. Tromp sappiamo pure che il problema della qualificazione dottrinale sorse ripetute volte in sede conciliare, ma quasi mai si disse con chiarezza cosa si intendeva per dottrine ancora disputate e per dottrine invece sulle quali vi era un consenso unanime tra i teologi, al fine di dirimere la questione del grado di autorità con cui insegnarle. Alcuni eminenti Padri, quali Montini e König, nonché gli eccellentissimi Charue, Jubany, Philbin, Rodriguez, Weber e Butler, dicevano soltanto, a modo di enunciazione generale, che le questioni disputate non dovevano essere proposte, ma dovevano essere trattate solo quelle che godevano di una certezza assoluta<sup>44</sup>. Questa mancanza di chiarezza, che di fatto perdurò fino alla fine, si fa tutt'oggi sentire. In conclusione di questi particolari possiamo affermare che nel Vaticano II riscontriamo un attestarsi generale del Concilio sul magistero ordinario autentico quanto all'effettivo esercizio, sebbene la forma rimanga quello di un magistero solenne o supremo perché magistero conciliare. Non è da confondere nel

<sup>41</sup> In AS II/6, 305.

<sup>42</sup> In AS III/8, 10.

<sup>43</sup> Cfr. S. TROMP, *Observatio Secretarii Commissionis doctrinalis de Qualificatione Theologica*, 25 dicembre 1963/16 gennaio 1964, ff. 8 (scritti a penna), Roma 16 gennaio 1963, in ASV, Busta 762, cartella 272.

<sup>44</sup> S. TROMP, *Relatio de Observationibus factis a Patribus Concilii circa primum Schema Constitutionis de Ecclesia*, 5-26 luglio 1963, in ASV, Busta 755, cartella 242, pubblicata in KT 2/2 620-653.

Vaticano II magistero solenne o supremo con infallibile. L'infalibilità non si dà se non quando il Concilio reitera dogmi precedentemente definiti. Anche questa è una novità conciliare.

### 3. Ermeneutica di alcune dottrine conciliari

Proseguendo nella nostra indagine ermeneutica sul Vaticano II, dicevamo che oltre a dover vedere il Vaticano II come un insieme magisteriale è anche indispensabile concentrarsi sulle singole dottrine, al fine di dare un giudizio il più rispondente alla realtà circa il peso magisteriale del Concilio e così individuare una chiara *mens* conciliare, unico indice autoritativo affidabile, data la mancanza di dichiarazioni precise in questo senso. Nel nostro lavoro ci siamo premurati di indagare alcune dottrine, da noi ritenute tipiche nel Vaticano II, contenute nelle due costituzioni dogmatiche, LG e DV, le quali fungono da vero asse portante di tutto l'insegnamento magisteriale conciliare. Queste dottrine possono aiutarci ad entrare nel cuore del Concilio, per così dire, e lì di valutare ermeneuticamente la coerenza della pastoralità conciliare accanto e intrecciata alla chiara volontà di insegnare alcune verità che contribuissero al progresso magisteriale. Queste dottrine ci fanno contemplare da vicino lo stretto binomio conciliare di pastoralità e dottrinarietà, tipico del Vaticano II, così da poter indicare una strada di approccio ad esse e quindi al Concilio. Scegliamo tre dottrine in ragione anche di un criterio di incidenza delle stesse nel dibattito post-conciliare, quindi di una loro certa rappresentatività: 1) il rapporto Scrittura e Tradizione in DV; 2) la questione dell'appartenenza alla Chiesa in LG e 3) la dottrina mariologica confluita nel cap. VIII di LG.

#### 3.1. Rapporto tra Scrittura e Tradizione

La questione che si affaccia alla discussione conciliare<sup>45</sup> sin dalla preparazione dell'imminente Concilio in sede di Commissione preparatoria, intorno al primigenio schema *De fontibus revelationis*, e poi riversatasi in sede di Commissione dottrinale mista (unita al Segretariato per l'unità dei cristiani) nello schema *De divina revela-*

<sup>45</sup> Per un'introduzione al tema si veda A. BUCKENMAIER, "Schrift und Tradition" seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn 1996. Per capire il nuovo apporto del Vaticano II, soprattutto in prospettiva ecumenica, alla relazione Scrittura e Tradizione, si veda U. CASALE, *La relazione Scrittura/Tradizione. Una prospettiva ecumenica*, in *Archivio Teologico Torinese* 8 (2002) 339-361.

zione, e che in qualche modo è specchio anche della svolta che il Concilio dà ai lavori successivi, si può riassumere in una domanda: «S. Traditio latius patet quam S. Scriptura?». In sede di Commissione congiunta Mons. Parente aveva preparato detta formula: «la S. Tradizione è più ampia della S. Scrittura», dove quel «latius patet» è da leggersi come insufficienza materiale delle S. Scritture nel portare a nostra conoscenza *tutta* la Rivelazione di Dio. La formula, sebbene morbida, non fu accettata ma fu alquanto modificata<sup>46</sup>. Una svolta si ebbe quando il 23 febbraio 1963 in sede di Commissione mista si decise di lasciare aperta la questione della sufficienza/insufficienza materiale della Scrittura. Il Concilio non era chiamato a risolverla<sup>47</sup>. Verso la fine di febbraio si trovò una formula più generica approvata prima dal Presidente della Commissione di coordinamento e poi dallo stesso Pontefice<sup>48</sup>.

Dopo molte discussioni, fino ad arrivare alla “forma E” dello schema, il testo definitivo, sintetizzante confronti molto accesi, è espresso nella formulazione di DV 9: «[...] *quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*». Florit, che fu relatore in Concilio sul primo e secondo capitolo di DV, spiegò questa scelta significativa in ragione del tenore dello schema. Con essa né si era voluto presentare la Tradizione come supplemento quantitativo della Scrittura, né la Scrittura come codificazione integra della Rivelazione<sup>49</sup>. Si optò per la complementarietà formale della Tradizione più che per il suo apporto contenutistico. Questo voleva negare quel *plus* non solo interpretativo ma prima ancora contenutistico offertoci dalla Tradizione orale? Il Concilio non lo poteva, ma la soluzione, migliorabile come ebbe a dire lo stesso Florit<sup>50</sup>, fu dettata soprattutto da un'esigenza ecumenica e da un certo predominio, in ambito di Commissione dottrinale, della tesi di K. Rahner, criticata da H. Schauf<sup>51</sup>. La tesi di Rahner (e della maggioranza in sede di Commissione) postulava che la viva tradizione portava anche la Scrit-

<sup>46</sup> Cfr. KT 2/1, 163-165, circa la riunione della Commissione mista *de Fontibus Revelationis*, Sessione V, avutasi nel pomeriggio del 7 dicembre 1962. Il verbale dattiloscritto è in ASV, Busta 760, cartella 260, pubblicato in KT 2/2 [Protokolle n. 12], 871-881.

<sup>47</sup> Cfr. KT 2/2, 663.

<sup>48</sup> Cfr. U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1967, 34-36; J. RATZINGER, *Einleitung*, in LThK<sup>2</sup>, II, 501.

<sup>49</sup> Cfr. AS IV/5, 740-741.

<sup>50</sup> Cfr. AS IV/1, 379-380.

<sup>51</sup> Cfr. H. SCHAUF, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» n. 9 «Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelationis non per solam Sacram Scripturam hauriat»*, in E. KLINGER – K. WITTSTADT (a cura di), *Glaube im Prozess. Christ nach dem II. Vatikanum*, Freiburg im B. 1984, 81-97.

tura e conteneva tutto ciò che è insegnato nella Scrittura (almeno implicitamente).

Il primo schema *De fontibus* fu rifatto proprio in ragione del fatto che sembrava sconveniente parlare di due fonti, oscurando in qualche modo l'unica sorgente che è la Divina Rivelazione. L'insistenza sulla Rivelazione fu propizia per l'accento nuovo messovi da DV, così da poterla vedere come comunicazione non solo di nozioni di fede ma di Dio stesso mediante *signa et verba*, il quale ci ammette alla comunione con Sé. Ma al contempo passava in qualche modo in second'ordine il tema della *trasmissione* della Rivelazione e quindi della Tradizione costitutiva per la fede. Il dibattito lunghissimo sul *De divina revelatione*, che attraversò tutto il Concilio, si attestò proprio su questo punto: la Tradizione ci trasmette qualcosa in più rispetto alla Scrittura o fuge solo da criterio interpretativo, avendo la verità rivelata in ogni caso fondamento in essa almeno implicito? Da un lato era chiara la posizione magisteriale ordinaria che nei catechismi aveva appurato la necessità della Tradizione costitutiva<sup>52</sup>, ovvero della Tradizione che ci trasmette alcune verità non contenute nella Scrittura, come la formulazione del Simbolo della fede, la verginità *post-partum* di Maria, il numero settenario dei Sacramenti, ecc. Dall'altro però si invocava l'importanza della tesi di Geiselmann<sup>53</sup> – la Scrittura e la Tradizione avrebbero avuto una sufficienza in sé in ragione del duplice *partim* contenuto nel primo schema del Concilio di Trento – per dimostrare che la tesi comune, secondo cui la Tradizione ci dà *altre* verità, era invero oggetto ancora di discussioni teologiche. Per il fatto che si trattava di una questione disputata era meglio lasciarla ancora al dibattito teologico.

È importante però, guardando a ritroso, chiedersi se quella di Geiselmann fu una vera scoperta o piuttosto si è dimostrata un'idea cavalcabile a livello politico da autori del calibro di Küng? Nell'acceso ed euforico clima conciliare e post- la questione sfuggì di mano allo stesso autore. Ratzinger la definisce una «presunta scoperta»<sup>54</sup>. Comunque, un recupero del concetto di Tradizione come costitutiva per la fede lo abbiamo già negli altri documenti del Vaticano II e poi nel magistero successivo (Cfr. ad esempio LG 20.25.55, ecc.)<sup>55</sup>. Questa posizione rimane tuttavia significativa per

<sup>52</sup> Cfr. H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963.

<sup>53</sup> J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition: zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg im B. 1962 (tr. it. *La Sacra Scrittura e la tradizione*, Brescia 1974).

<sup>54</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo 1997, 89-93 (or. ted. *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Stuttgart 1998).

<sup>55</sup> Ad esempio si invocherà la Tradizione (fondata sulla Scrittura) per correggere alcuni punti del Catechismo olandese. Precisamente per il concepimento verginale di Gesù da Maria e per la problematica del poligenismo, che, in realtà, moltiplica i problemi rimproverati al monogenismo, Cfr. *Dichiarazione della*

verificare l'intreccio tra fine pastorale del Vaticano II e scelta magisteriale.

A nostro giudizio, non è necessario riportare il dibattito a una cristallizzazione sul *plus* quantitativo offerto dalla Tradizione orale. Per superare lo stallo e restituire alla Tradizione orale la sua cogenza costitutiva per la fede è opportuno notare che la sporgenza della Tradizione rispetto alle Scritture, la quale rimanda a una fonte più ampia, la divina Rivelazione, è in fondo ammissibile per la stessa sporgenza della Verità rispetto alla Tradizione, e quindi alla Rivelazione. Dio pur ri-velandosi, rimane sempre oltre. Questo spiega la superiorità del mistero rispetto alla storia e la necessità di accostarvisi gradualmente mediante una conoscenza sempre più profonda: ciò che la Tradizione viva offre alla fede della Chiesa. Il rimando alla S. Scrittura è sempre necessario, ma è possibile, quando vi si scorge un fondamento implicito, in ragione della Tradizione e non della S. Scrittura.

### 3.2. L'appartenenza alla Chiesa

Un'altra questione molto importante per verificare l'impatto conciliare è la questione dei "membri" della Chiesa, divenuta poi appartenenza alla Chiesa *plene/non plene*, che sposta l'accento da una condizione personale nei confronti della Chiesa una e unica a una condizione più comunitaria, lueggiando la Chiesa particolare o la Comunità ecclesiale. LG non parla dei "membri" della Chiesa, questione fino al Concilio presente nella teologia e collegata intimamente alla dimensione visibile della Chiesa quale società gerarchica, nella quale opera il mistero invisibile della grazia. Dimensione visibile e invisibile appartengono alla stessa Chiesa una, la quale è *fructus salutis* e al contempo *medium salutis*. Il suo essere mezzo necessario di salvezza fa riferimento alla sua compagine visibile nella quale opera lo Spirito Santo.

In Concilio nella discussione sul primo schema *De Ecclesia* un gruppo nutrito di Padri chiede che si accantoni il tema dei membri della Chiesa, perché in tal modo i battezzati acattolici sarebbero stati definiti solo "membri imperfette" o potenziali, disdicevole per un dialogo ecumenico proficuo. Per il fatto che il battesimo rende per sé i battezzati già membri della Chiesa, non si poteva porre i cristiani sullo stesso livello dei non cristiani in un'appartenenza *voto* alla Chiesa, come voleva la *Mystici corporis* di Pio XII. Difatti il CIC del 1917, can. 87, spiegava che con il battesimo si è costituiti persone nella Chiesa. La questione era infatti analizzabile da due punti di vista, quello canonico e quello teologico. Secondo quest'ultimo, però, non basta

---

Commissione Cardinalizia sul Nuovo Catechismo («Die Nieuwe Katechismus»), 15 ottobre 1968, in AAS 60 (1968) 685-691 e *Supplemento al Nuovo Catechismo* (con le modifiche redatte secondo le indicazioni della Commissione Cardinalizia), in *Il Nuovo Catechismo Olandese*, Torino 1975<sup>6</sup>, 15-91 (Appendice).

il battesimo per essere membra perfette della Chiesa ma si necessitano anche gli altri vincoli di appartenenza, e cioè la fede teologale, i sette sacramenti e il governo gerarchico. Vigé allora un'opposizione tra aspetto canonico e teologico? A giudizio di Ratzinger è meglio lasciare la questione con due approcci distinti di appartenenza alla Chiesa, specialmente in riferimento alla questione dei membri. In questo modo viene riconosciuto l'essere cristiano dei fratelli separati e al contempo non si nasconde la ferita della loro separazione. A nostro giudizio però tralasciare il tema dei membri della Chiesa, non dandone una chiara spiegazione teologica, risulterebbe nocivo per un discorso chiaro a livello ecumenico. La questione potrebbe essere sintetizzata in una domanda: in che modo si può essere incorporati alla Chiesa senza avere la comunione piena con essa?

Nel nuovo CIC (1983) si compie comunque un passaggio interessante rispetto al 1917: il can. 11 chiarisce che le leggi puramente ecclesiastiche si riferiscono esclusivamente ai cattolici. Quindi il can. 96/1983 che riprende il can. 87/1917, e dice che col battesimo si è costituiti persone nella Chiesa, va applicato ai fedeli cattolici. Non giustifica per sé il forte rilievo che gli si dà in ambito ecumenico, come se il battesimo in qualche modo bastasse all'essere uniti alla Chiesa. In altre parole, il CIC non giustifica una certa gradualità tra i *tria vincula* di appartenenza alla Chiesa.

Di più, il problema posto in sede conciliare evidenziava in alcuni Padri la volontà di separare la contiguità tra Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, cioè tra Chiesa come mistero invisibile e Chiesa come comunione gerarchica visibile. La Chiesa mistero sarebbe più ampia di quella visibile, dunque membri potrebbero esserlo anche i soli battezzati non cattolici, che, conseguenza logica vuole, apparirebbero già alla Chiesa visibile. Solo con *Dominus Iesus* (n. 17) fu precisato che coloro che credono in Cristo e sono battezzati sono innestati in Cristo e costituiti in una comunione imperfetta con la Chiesa. Per quanto LG si sforzi di non porre i battezzati sul livello dei non battezzati nel loro rapporto di appartenenza alla Chiesa, non affrontando il tema di coloro che sono membri effettivamente e di coloro che lo sono solo *inizialmente* (fino a quando non c'è piena comunione visibile, a cui mira l'ecumenismo), lascia la teologia in un'incertezza, che può diventare anche confusione dottrinale a livello ecumenico. La questione dei membri, sebbene in qualche modo superata dalla riscoperta della Chiesa locale, rimane un tema imprescindibile per due ragioni: a) solo la Chiesa visibile è strumento necessario di salvezza; b) l'ecumenismo mira a una comunione visibile e non solo misterica o spirituale.

### 3.3. Il posto della Vergine Maria in Concilio e nella Chiesa

La questione mariana al Vaticano II fu senza dubbio quella più spinosa e al contempo esemplare per la svolta che il Concilio volle dare al suo insegnamento. Nel preparando Concilio tanti erano i voti giunti a Roma che riguardavano il mistero di Maria, soprattutto il suo apporto soteriologico. Basti ricordare in ambito italiano che su 311 voti inviati alla Commissione antepreparatoria 205 osservazioni e richieste riguardavano la Madonna. Tra questi si segnalano poi 16 voti sulla corredenzione di Maria e 8 vescovi richiedenti una sua definizione dogmatica<sup>56</sup>. Non di meno quelli riguardanti la mediazione di Maria. I voti riguardanti la *mediatio universalis* o la *mediatio omnium gratiarum* erano 100, di cui 84 riguardavano la sua solenne definizione dogmatica e i rimanenti 16 postulavano una dottrina conciliare chiara e autorevole sulla mediazione<sup>57</sup>.

L'interesse mariologico era elevato. La mariologia in quegli ultimi decenni aveva conosciuto una salutare *disquisitio*, a volte molto sottile – basti ricordare il problema del merito di Maria – foriera di dogmi come l'Immacolata Concezione e l'Assunta. Alcuni autori di spicco, tra i quali R. Laurentin, però ravvisarono e denunciarono, proprio negli anni conciliari, l'originarsi di una «questione mariana»<sup>58</sup> (crisi o slancio?): le sottili speculazioni sulla Madonna rischiavano di offuscare il dato di fede rivelato e gli accenti teologici sulla soteriologia mariana rischiavano di compromettere il cammino di dialogo con i fratelli separati. La Madonna era divenuta così il problema del posizionamento del discorso mariologico all'interno della teologia e della stessa Chiesa. Presto la questione mariana sarà salutata nelle discussioni conciliari come questione «di bandiera»<sup>59</sup>. Si cercherà di trovare una via *media* tra il massimalismo e il minimalismo mariologico (cfr. LG 67). Un rischio però si affacciava e cioè quello di risolvere la trattazione mariologica in un problema di “posizionamento” del Concilio, così da ridurre fortemente la sua importanza teologica, trasformandola in

<sup>56</sup> Cfr. S. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994. Secondo Perrella il voto della definizione dogmatica della corredenzione non fu accolto per due ragioni: 1) l'indole pastorale del Concilio e 2) il suo indirizzo ecumenico, cfr. *ibid.*, 206.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, 172-208.

<sup>58</sup> R. LAURENTIN, *La question mariale*, Paris 1963 (tr. it. *La Madonna. Questioni di teologia*, Brescia 1964). A Laurentin rispose G. M. ROSCHINI, *La cosiddetta “questione mariana”*. Risposta ai rilievi critici del Prof. R. Laurentin, di S.E. Mons. P. Rusch e del Prof. A. Mueller, Vicenza 1963. Vedi anche J. A. DE ALDAMA, *De quaestioni mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Roma 1964.

<sup>59</sup> A. MELLONI, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologicalo*, in G. ALBERIGO (diretta da), *Storia del Concilio Vaticano II, vol. 3. Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersezione. Settembre 1963-settembre 1964*, Bologna 1998, 111.

opportunità pastorale. Dalla posizione mariologica del Concilio dipendeva, al dire di molti, il successo o l'insuccesso ecumenico. Nonostante tutto il Concilio dedicò a Maria una parte consistente del suo magistero nel capitolo VIII della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Era la prima volta che il tema mariologico veniva trattato con tanta ampiezza, senza però la pretesa di esaurirlo o di rendere superflua la ricerca e l'approfondimento successivi (cfr. LG 54).

Il Vaticano II abbandonerà il proposito di una definizione dogmatica in ambito mariologico – come per tutti gli altri ambiti – in ragione del fine pastorale prefissosi e soprattutto per motivi ecumenici, come pure eviterà l'uso del termine “corredentrice”<sup>60</sup>. “Mediatrice”, dopo un cammino irto e faticoso, sarà impiegato come titolo che la Chiesa attribuisce alla Madonna, insieme ad altri quali soccorritrice, ausiliatrice, avvocata (cfr. LG 62).

Il 23 novembre 1962, nella XXV Congregazione generale, fu distribuito ai Padri con lo schema sulla Chiesa anche quello sulla Beata Vergine Maria, dal titolo *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*. Questo schema, preparato dal p. Carlo Balić, in cui si leggeva la S. Scrittura e i SS. Padri alla luce del Magistero dei Pontefici degli ultimi cento anni, conobbe una disputa accesa. Disputa che si attestò principalmente su un dato: era opportuno accorpate la dottrina mariana nel testo sulla Chiesa o piuttosto offrirne un insegnamento a se stante? Si stagiavano le due correnti della mariologia, che si erano fortemente accentuate al Congresso mariologico di Lourdes del 1954, quella dei cristotipisti e quella degli ecclesiostipisti. A giudizio del mariologo francese R. Laurentin, perito conciliare, bisognava evitare di fare dello schema mariano un luogo per le dispute mariologiche, magari scegliendo quelle più influenti. Esempio di una mariologia troppo scolastica era per Laurentin l'accento che si faceva nello schema originario alla predestinazione di Maria «*uno eodemque decreto*», risalente a Carlo del Moral, OFM (†1731), fondatore della dottrina del merito *de condigno*. Qui vi era, a suo giudizio, il punto chiave per mettere in discussione lo schema di Balić. Era necessario, invece, ritornare alle fonti comuni, trovando una comunione nell'orientamento e in una dottrina fondamentale, in modo da presentare ai cristiani separati un piano incline a facilitare la scoperta della S. Vergine<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Non uso del termine non significa però accantonamento della questione o sua diluizione. «Il Concilio, di fatto, insegna la dottrina della corredenzione, senza usare il termine per motivi ecumenici». Pertanto, «il Vaticano II non è utilizzabile dalla corrente minimalista perché i testi conciliari ribadiscono una cooperazione di Maria a tutta l'opera salvifica», M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia, Lugano 2008*, 273.

<sup>61</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae. Note sur le Schéma Marial de Mai 1963* (4 ff. enumerati a penna da Florit con lettere da A a D), in Archivio Ermenegildo Florit (Curia Arcivescovile, Firenze) Cartella 5, Schema “De Ecclesia”.

«La massima preoccupazione ecumenica venne alla luce quando si toccò la questione della mediazione e della corredenzione [...]»<sup>62</sup>. Proprio su questa questione soteriologica perdurò il dissenso tra i Padri<sup>63</sup>. Finalmente si giunse, il 29 ottobre 1963, a una votazione emblematica, che segnò le sorti dello schema sulla Madonna. La domanda posta alle votazioni era la seguente: «Piace ai Padri che lo schema De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae, sia adattato perché diventi il capitolo VI dello schema sulla Chiesa?»<sup>64</sup>. Le votazioni diedero una risicata vittoria agli ecclesiotipisti: su 2.193 votanti, 1.114 volevano l'accorpamento dello schema e 1074 votarono contro<sup>65</sup>. La maggioranza era minima. Solo per uno scarto di 40 voti il Concilio imboccò una strada mariologica favorita da una forte preoccupazione ecumenica, che segnerà anche l'andamento dei lavori successivi. Il Concilio qui fu a un bivio. Si arriverà così al capitolo VIII di LG quale frutto di un lavoro di cooperazione, e a volte anche di scontro, tra Philips e Balić<sup>66</sup>. Rispetto agli schemi di partenza si notano diversi emendamenti e molte soluzioni di compromesso, soprattutto per rimanere fedeli al proposito di trovare una strada di dialogo con il mondo della Riforma e per evitare questioni scottanti ancora aperte. Non sempre però questo criterio riuscirà a far superare in alcuni interpreti la convinzione secondo cui il Vaticano II sarebbe un nuovo inizio mariologico o addirittura una cesura con la mariologica dogmatica fino a prima insegnata.

Prendere in esame la volontà pastorale ed ecumenica del Vaticano II, che nel cammino mariologico di LG traspare in modo chiaro, offre un valido aiuto ermeneutico per contestualizzare lo sforzo conciliare e al contempo favorire un decisivo aggancio tra gli sviluppi mariologici post-conciliari e gli asserti dottrinali del Magistero

<sup>62</sup> «Maxime autem preoccupatio oecumenica in lucem prodit, quando tangitur quaestio mediationis et corredemptionis [...]», AS II/3, 303.

<sup>63</sup> Per un'introduzione al tema vedi M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 2* (2008) 13-53 (tr. it. *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrica. Storia e teologia*, vol. XIII, Frigento 2011, 71-130). Vedi poi, specificamente sul tema in Concilio, la recente tesi dottorale di A. GRECO, «*Madre dei viventi*». *La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi*, Lugano 2011.

<sup>64</sup> Cfr. AS II/3, 345.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, 627.

<sup>66</sup> Per una precisa ricostruzione di tutte le fasi e per una sinossi di tutte le redazioni dello schema mariano si veda E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II*, Roma 2004. Vedi anche C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009.

precedente, soprattutto in relazione al mistero di Maria mediatrice e corredentrica in quanto partecipe del sacerdozio di Cristo in modo unico e materno<sup>67</sup>.

#### 4. Conclusione

Dall'approccio al Concilio Vaticano II fatto "dall'interno" emerge che è necessario anzitutto distinguere in modo frequente. Bisogna vedere il Vaticano II come *unità* di atto sinodale e di insegnamento magisteriale concreto e poi nell'insieme non bisogna dimenticare le sue parti, che sono propriamente le varie dottrine, unite al loro livello magisteriale e al loro grado di vincolabilità. Solo così si può superare il problema di uno spirito contro i testi o al di là di essi. Ciò potrebbe apparire una questione di lana caprina e invece oggi più che ieri ne possiamo vedere l'indispensabilità per non rischiare di isolare il Concilio Vaticano II rispetto alla dottrina precedente e alla stessa Chiesa.

Siamo del parere che le singole dottrine, poi, viste nel loro contesto, possano offrire notevoli e nuovi argomenti per una loro comprensione più adeguata rispetto al fine dell'Assise. Pastoraltà e dottrinarietà nel Concilio sono molto strette. Ciò esige un attento esame e soprattutto che se ne noti la sovente intersecazione per un'ermeneutica realista e rispondente al Vaticano II.

---

<sup>67</sup> Nel nostro lavoro dottorale abbiamo cercato di illuminare proprio questa questione, principiando dal mistero della B.V. Maria in Cristo e nella Chiesa: S. M. LANZETTA, *Il Sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Frigento 2006.



## Cinquant'anni dopo l'apertura del Concilio Vaticano II

Alcune questioni aperte sull'ermeneutica, la ricezione e la storiografia

**Ralf van Bühren**

*Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce (Roma)*

Per quanto nella dimensione storica cinquant'anni costituiscano un periodo di tempo piuttosto breve, possiamo senz'altro affermare che il Concilio Vaticano II (1962-1965), nella storia della Chiesa contemporanea, rappresenta un evento epocale. L'Assise conciliare e il suo svolgimento hanno avuto un notevole riscontro nei mezzi di comunicazione, anche al di fuori del mondo cattolico. Visto il numero decisamente elevato di vescovi che presero parte al Concilio – 2.000-2.500 con diritto di parola e di voto – i decreti da esso emanati promettevano una prospettiva di Chiesa realmente universale. I Padri discutevano su questioni fondamentali di fede, di vita e di disciplina della Chiesa cattolica, e, non da ultimo, sugli impegni ecumenici per raggiungere l'auspicata unità dei cristiani.

Per poter valutare appieno il significato di questo importante evento, tuttavia, non è sufficiente esaminare la sola assemblea conciliare: sono necessarie anche l'interpretazione e la valutazione dei sedici documenti da essa emanati e lo studio della loro ricezione nella vita della Chiesa. Una visione d'insieme dei testi conciliari mostra come essi si confermino e si completino reciprocamente, così che il magistero del Vaticano II, promulgato nei quattro periodi conciliari (tra il 1962 e il 1965) è da considerarsi una unità<sup>1</sup>.

Su questo tema si è incentrato il convegno internazionale su *Concilio Vaticano II. Il valore permanente di una riforma per la nuova evangelizzazione*, che si è svolto

---

<sup>1</sup> Cfr. A. MARCHETTO, *Das II. Vatikanische Konzil. Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute*, in *Theologisches* 35 (2005) 754-766; W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in *Die Welt für Morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift für Franz Böckle*, a cura di G. W. Hunold e W. Korff, München 1986, 413-425 (qui 420); E. J. LENGELING, *Protestantische Wertungen der Liturgiekonstitution (Vilmos Vajta; Herbert Goltzen)*, in *Liturgisches Jahrbuch* 20 (1970) 22-39 (qui 26-27).

a Roma presso la Pontificia Università della Santa Croce (3-4 maggio 2012)<sup>2</sup>. Con il patrocinio del Cardinale Reinhard Marx, Arcivescovo di Monaco e Frisinga, venti esperti hanno parlato e discusso della storiografia, dell'ecumenicità e dell'ermeneutica del Concilio, nonché della storia, della redazione, del contenuto teologico e della ricezione dei sedici decreti conciliari.

## 1. Il Concilio Vaticano II come Concilio ecumenico

L'intervento di apertura di Johannes Grohe (Roma) ha indicato i criteri dell'ecumenicità del Concilio Vaticano II nel contesto della storia dei concili. Nella storiografia ecclesiastica il Vaticano II è considerato il XXI Concilio ecumenico. Poiché rappresentano l'assemblea ecclesiale più importante della Chiesa cattolica, i concili ecumenici hanno suprema autorità magisteriale<sup>3</sup>: «Non c'è dubbio alcuno che questo Concilio Vaticano II, nell'insieme dei Concili ecumenici dei due Millenni sia fondamentale per la vita della Chiesa di oggi», ha ribadito Grohe. Cionondimeno nella valutazione di questo evento esistono posizioni assai diverse<sup>4</sup>.

Talvolta si mette in dubbio la sua ecumenicità, tenendo conto anche dei rapporti ecumenici con le Chiese orientali. Grohe, inoltre, ha osservato che la tesi secondo cui dopo il grande scisma del 1054 non si sarebbero più potuti tenere concili ecumenici contraddice nettamente la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* che, a tal proposito, afferma: «L'unica Chiesa di Cristo [...] sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui»<sup>5</sup>. L'affermazione dell'impossibilità di indire concili ecumenici dopo il 1054 nega dunque implicitamente che la Chiesa di Cristo sia presente in questo mondo come soggetto concreto<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> «*Concilio Vaticano II – Il valore permanente di una riforma per la nuova evangelizzazione*» (online: <http://www.pusc.it/teo/50aCVII>).

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*. Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21.11.1964, n. 22; *Codex Iuris Canonici* (CIC 1983), can. 337, § 1; cfr., al riguardo, J. GROHE, *Concilio ecumenico*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, P. Goyret e O. F. Piazza, Roma 2010, 333-338.

<sup>4</sup> Per una sintesi cfr. A. VON TEUFFENBACH, *Die Ökumenizität des II. Vatikanischen Konzils*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 40 (2008) 411-430.

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*. Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21.11.1964, n. 8; cfr. A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.

<sup>6</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo 1987, 81-84.

La teoria secondo cui per l'ecumenicità di un concilio sarebbe necessaria la presenza di fatto di tutto l'episcopato non può convincere dal punto di vista storico, giacché in nessun concilio della Chiesa antica sono stati realmente presenti tutti i vescovi. Anzi, spesso mancava una parte non indifferente del corpo episcopale, come, ad esempio, nel caso del I Concilio di Costantinopoli (381). Grohe ha quindi esposto altri criteri di ecumenicità dei concili, criteri che sono stati recentemente evidenziati da Hermann-Josef Sieben e da Walter Brandmüller: il rivolgersi del concilio alla Chiesa universale (con l'intento di insegnare con autorità a tutto l'orbe cristiano, a differenza dei concili particolari), la promulgazione di una dottrina riguardante la fede, ossia di decreti disciplinari o pastorali di valenza universale, la convocazione del concilio da parte di un'autorità competente e la sua successiva ricezione<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda il carattere vincolante delle affermazioni conciliari del Vaticano II, che alcuni mettono in discussione, Grohe ha ricordato l'allocuzione pronunciata da Paolo VI durante l'ultima sessione pubblica del Concilio (7 dicembre 1965): «Ma una cosa giova ora notare: il magistero della Chiesa, pur non volendo pronunciarsi con sentenze dogmatiche straordinarie, ha profuso il suo autorevole insegnamento sopra una quantità di questioni, che oggi impegnano la coscienza e l'attività dell'uomo»<sup>8</sup>. Il Concilio Vaticano II è e dovrebbe restare per la Chiesa Cattolica espressione del magistero solenne e supremo della nostra epoca, e, di conseguenza, dovrebbe avere una corrispondente importanza nella vita della Chiesa cattolica e costituire un punto di riferimento nell'attuale dialogo ecumenico. Come ha osservato Joseph Ratzinger, «Non c'è alcun dogma nuovo nel Concilio, in nessun punto; ma questo non può significare che tutto possa essere relegato nell'ambito del non-obbligatorio oppure del solamente edificante. I testi racchiudono – secondo il carattere letterario di ognuno – una esigenza seria per la coscienza del cristiano cattolico»<sup>9</sup>.

Il Concilio Vaticano II, ha ricordato infine Grohe, fa parte di una lunga tradizione conciliare della Chiesa. Nel dialogo con tutti coloro che vogliono entrare in piena co-

<sup>7</sup> H.-J. SIEBEN, *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien. 1. Jahrtausend*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 40 (2008) 7-46; W. BRANDMÜLLER, *Zum Problem der Ökumenizität von Konzilien*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 41 (2009) 276-312.

<sup>8</sup> PAOLO VI, *Noi concludiamo*. Allocuzione durante l'ultima Sessione Pubblica del Concilio Vaticano II, 7.12.1965.

<sup>9</sup> «Es gibt kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, dass das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte: Die Texte schließen, je nach ihrer literarischen Art, einen ersten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen ein», J. RATZINGER, *Kommentar zu den «Bekanntmachungen»*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare* (Lexikon für Theologie und Kirche. Dokumente und Kommentare), vol. 1, Freiburg i. Br. 1966, 348-359 (qui 350).

munione con la Chiesa cattolica occorre dunque tener presente un punto fondamentale: «Le affermazioni del Concilio Vaticano II che ricordano verità di fede richiedono [...] l'adesione di fede teologale, non perché siano state insegnate da questo Concilio, ma perché già erano state insegnate infallibilmente come tali dalla Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario e universale»<sup>10</sup>.

## 2. *Lumen gentium*, «colonna portante» dei documenti conciliari

Per la straordinaria importanza delle sue affermazioni ecclesiologiche, la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* è considerata un testo centrale del Vaticano II, forse il più importante<sup>11</sup>. Essa, ha commentato José Ramón Villar (Pamplona), è da ritenersi la «colonna portante» degli altri testi conciliari, che dovrebbero essere appunto interpretati alla luce della *Lumen gentium*. Richiamandosi al Mistero di Cristo la *Lumen gentium* ha offerto una nuova lettura per la comprensione dell'identità della Chiesa. Nel testo si trovano infatti elementi fondamentali dell'ecclesiologia: la Chiesa è «Popolo di Dio» e «Corpo di Cristo» nello Spirito Santo, è comunione (*communio*) e «sacramento universale della salvezza», è una «complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino»<sup>12</sup>.

Con il Vaticano II, per la prima volta, un concilio ecumenico si pronuncia sul fondamento sacramentale e sulla collegialità dell'episcopato<sup>13</sup>. Il ministero petrino è «integrato» nella collegialità dell'episcopato, che «è anch'esso insieme col suo capo il romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa»<sup>14</sup>. Mai prima di allora un documento conciliare aveva parlato tanto diffusamente e in modo così profondo dei laici<sup>15</sup>, e mai alcun testo aveva messo in luce la vocazione universale alla santità nella Chiesa e nel mondo<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II. Nel cinquantesimo anniversario dell'indizione*, in L'Osservatore Romano, 2.12.2011, 6.

<sup>11</sup> Cfr. P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*, in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, Freiburg im Breisgau 2004, 263-582 (qui 269-271, 549-552).

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*. Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21.11.1964, nn. 1, 3, 7-17, 48.

<sup>13</sup> *Ibid.*, nn. 21-22.

<sup>14</sup> *Ibid.*, n. 22.

<sup>15</sup> *Ibid.*, nn. 30-38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, nn. 39-42.

### 3. L'Ermeneutica della riforma

Dell'«Ermeneutica della riforma» e dei suoi criteri teologici si è occupato Miguel de Salis (Roma). Partendo dal discorso rivolto da Papa Benedetto XVI alla Curia romana nel dicembre del 2005<sup>17</sup>, de Salis ha proposto di far scaturire l'«Ermeneutica della riforma» dall'approfondimento della fede. Papa Giovanni XXIII, nell'Enciclica emanata all'inizio del suo pontificato, aveva indicato come obiettivo principale del Concilio proprio il rinnovamento della fede<sup>18</sup>. De Salis ha individuato nella santità la meta di una riforma della Chiesa che incrementa la vita di fede. Egli considera l'«Ermeneutica della riforma» come uno sviluppo della fede della Chiesa, che tuttavia salvaguarda la sua identità sostanziale. Ha poi ricordato la figura di John Henry Newman che, nel momento della conversione, nel 1845, ha riflettuto in particolare sull'identità della dottrina cristiana nel corso di tutti i suoi cambiamenti<sup>19</sup>. Riguardo alla storia dei dogmi, Newman ha parlato di «identità permanente in una continua dinamica di sviluppo»: a tale concezione si è richiamato Joseph Ratzinger nel 1985 e, poi, nel 2001, affermando che «Una reale identità con l'origine c'è solo laddove allo stesso tempo c'è quella vivente continuità che sviluppò l'origine e, proprio così, la custodisce»<sup>20</sup>.

### 4. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium*

Nel suo intervento *La Costituzione «Sacrosanctum Concilium» e la riforma li-*

<sup>17</sup> BENEDETTO XVI, *Expergiscere, homo*. Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, 22.12.2005.

<sup>18</sup> GIOVANNI XXIII, *Ad Petri cathedram*. Lettera enciclica sulla conoscenza della verità, restaurazione dell'unità e della pace nella carità, 29.6.1959, in AAS 51 (1959) 497-531. Il Papa descrive il rinnovamento interiore della vita della Chiesa come «aggiornamento» e indica le mete principali del Concilio: «promuovere l'incremento della fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi».

<sup>19</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845 (nuova edizione 1878).

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *L'Ecclesiologia del Vaticano II*, in L'Osservatore Romano, 17.-18.9.2001, 5; cfr. Id., *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, conferenza a Sankt Georgen am Längsee (Carinzia/Kärnten), settembre 1985; cfr. *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Joseph Ratzinger – Gesammelte Schriften, a cura di G. L. Müller, vol. 8), Freiburg 2010, 258-282 (qui 261-262).

turgica, Helmut Hoping (Friburgo in Brisgovia) ha spiegato come l'ermeneutica del Concilio in generale e, quindi, anche quella della Costituzione sulla liturgia, siano oggetto di controversie talvolta molto aspre. Secondo Hoping non sarebbe eccessivo parlare di una «battaglia interpretativa»<sup>21</sup> sul Concilio. Inoltre il significato della *Sacrosanctum Concilium*, fondamento della riforma liturgica post-conciliare, spesso non sarebbe compreso adeguatamente<sup>22</sup>. «Participatio actuosa» e «mysterium paschale» sono i concetti guida del documento<sup>23</sup>, che non parla di una «reformatio», ma di «instauratio», di un rinnovamento generale della liturgia<sup>24</sup>.

Fino a che punto, ha osservato Hoping, l'approfondimento della vita cristiana attraverso il rinnovamento liturgico abbia avuto buon esito<sup>25</sup>, e come vada pertanto giudicata la riforma liturgica, sono interrogativi che susciterebbero oggi molte controversie. La riforma liturgica non deve esaurirsi nell'elaborazione dei libri liturgici, ma deve mirare a un rinnovamento della prassi liturgica, secondo quanto indicato dalla *Sacrosanctum Concilium*. «Questo rinnovamento, che con il tempo renderà senza dubbio necessarie alcune modifiche alla riforma liturgica – ha affermato Hoping –, si può ottenere soltanto grazie a una migliore formazione liturgica e comprensione mistagogica delle celebrazioni liturgiche della Chiesa. Senza formazione liturgica e mistagogia neanche una nuova evangelizzazione ha successo».

## 5. *Gaudium et spes*: la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo

Manfred Spieker (Osnabrück) ha parlato della Costituzione pastorale *Gaudium*

---

<sup>21</sup> Cfr. M. FAGGIOLI, *Vatican II. The battle for meaning*, New York 2012; J. W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge (Mass.) 2008.

<sup>22</sup> Cfr. P. PRETOT, *La Constitution sur la liturgie. Une herméneutique de la tradition liturgique*, in *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de P. Bordeyne et L. Villemin, Paris 2006, 17-34.

<sup>23</sup> Cfr. W. HAUNERLAND, *Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 38 (2009) 585-595; ID., *Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgie-theologischer Erneuerung*, in *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, a cura di G. Augustin e K. Koch, Freiburg-Basel-Wien 2012, 189-209.

<sup>24</sup> CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*. Costituzione sulla sacra liturgia, 4.12.1963, nn. 21 e 24.

<sup>25</sup> «Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli [...] Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 1).

*et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Riguardo alla prima parte del testo, Spieker ha osservato che il documento mostra una visione positiva del mondo e della cultura, e – per citare Joseph Ratzinger – «uno stupefacente ottimismo»<sup>26</sup>. Il capitolo quarto, che presenta una riflessione sulla «missione della Chiesa nel mondo contemporaneo», è da considerare una sorta di «biglietto da visita» del Concilio<sup>27</sup>. Su questa parte della Costituzione durante i dibattiti in Aula fu particolarmente attiva la partecipazione di Karol Wojtyła<sup>28</sup>. Non condanna, ma collaborazione, non potere, ma servizio, non autorità, ma dialogo caratterizzano il rapporto della Chiesa con il mondo. Soltanto nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Cristo, si legge nel documento, «manifesta» all'uomo «la sua altissima vocazione»<sup>29</sup>. Spieker ha attribuito a questa affermazione cristologica fondamentale, spesso citata, un ruolo chiave. Secondo George Weigel, il n. 22 della *Gaudium et spes* rappresentava per Wojtyła «il cardine teologico di tutto il Concilio», e più tardi, assieme a un passo del n. 24, sarebbe stato il testo conciliare più citato negli scritti dottrinali di Giovanni Paolo II<sup>30</sup>.

Per quanto riguarda la storia della ricezione della *Gaudium et spes*, talvolta contraddittoria, Spieker ha ricordato, a titolo esemplificativo, il dialogo postconciliare tra cristiani e marxisti sulla ricerca del bene comune, e la Teologia della Liberazione, la cui ermeneutica politica del Vangelo non può essere ritenuta confermata dalla *Gaudium et spes*. I nuovi movimenti spirituali hanno invece percepito il documento come un incoraggiamento a condurre una vita cristiana nel mondo.

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et Spes» im letzten Jahrzehnt*, in Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 4 (1975) 439-454 (in particolare 441).

<sup>27</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, nn. 40-45.

<sup>28</sup> Cfr. C. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare* (Lexikon für Theologie und Kirche. Dokumente und Kommentare), vol. 3, Freiburg i. Br. 1968, 242-279 (qui 261-264, 267, 274); G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, New York 1999 (edizione tedesca: *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn 2002, 173-176); GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, a cura di V. Messori, Milano 1994 (edizione tedesca: *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 185-187).

<sup>29</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 22.

<sup>30</sup> Cfr. G. WEIGEL, *Witness to Hope* (edizione tedesca: *Zeuge der Hoffnung*, Paderborn 2002, 176).

## 6. La ricezione del Concilio nella storiografia

Come ha osservato in modo incisivo Philippe Chenaux (Roma) anche la ricezione del Concilio nella storiografia scientifica presenta posizioni controverse. Punto di partenza per la «storicizzazione» del Concilio Vaticano II fu, nella seconda metà degli anni '80, il grande convegno sul tema «Le Deuxième Concile du Vatican», tenutosi a Roma nel 1986<sup>31</sup>. Il Concilio divenne allora oggetto di «studi storici». Di notevole importanza, dal punto di vista della ricezione, fu inoltre l'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi (1985), convocata in occasione del primo ventennale della fine dei lavori del Vaticano II<sup>32</sup>: per la prima volta, infatti, il magistero ecclesiastico prendeva «posizione in modo particolareggiato, vent'anni dopo il Concilio, su questioni di ermeneutica e di ricezione del Concilio, alla luce della storia della ricezione finora attuata»<sup>33</sup>.

Già all'indomani della chiusura del Vaticano II, istituti e archivi ecclesiastici nonché università cattoliche avevano intensificato la ricerca sui testi conciliari e sui dibattiti svolti durante i quattro periodi dell'Assise<sup>34</sup>. Allo stesso tempo, Paolo VI aveva reso accessibile alla ricerca l'Archivio del Vaticano II, fondato nel 1967. Vincenzo Carbone ricevette l'incarico di ordinare tutta la documentazione e di preparare la pubblicazione degli atti del Concilio<sup>35</sup>. Dal 2000 l'Archivio è accessibile come «fondo particolare» dell'Archivio Segreto Vaticano<sup>36</sup>.

In Italia, secondo Chenaux, la ricerca storica sul Vaticano II si è sviluppata abbastanza precocemente grazie soprattutto a due istituti: l'«Istituto Paolo VI», fondato a Concesio (Brescia) nel 1979 con lo scopo di promuovere studi su Papa Montini, scomparso l'anno precedente, e sul suo operato soprattutto in relazione al Concilio<sup>37</sup>, e

<sup>31</sup> *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose di Bologna et le Dipartimento di Studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma - La Sapienza, Roma 28.-30.5.1986, Roma 1989.

<sup>32</sup> II ASSEMBLEA STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis*, Città del Vaticano 8.12.1985.

<sup>33</sup> M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn 2007, 376.

<sup>34</sup> Per una visione d'insieme cfr. F. S. VENUTO, *La ricezione del Concilio vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Torino 2011.

<sup>35</sup> Cfr. V. CARBONE, *L'Archivio del Concilio Vaticano II*, in *Archiva Ecclesiae* 34/35 (1991/92) 57-68.

<sup>36</sup> Cfr. S. PAGANO, *Riflessioni sulle fonti archivistiche del Concilio Vaticano II. In margine ad una recente pubblicazione*, in *Cristianesimo nella storia* 24 (2002) 775-812.

<sup>37</sup> Cfr. i convegni dell'«Istituto Paolo VI», *G.B. Montini, Arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vati-*

l'«Istituto per le scienze religiose» a Bologna, fondato da Giuseppe Dossetti nel 1953 con l'appoggio del Cardinale Giacomo Lercaro. Fin dalla convocazione del Vaticano II, il «Circolo» bolognese, sotto la direzione di Giuseppe Alberigo, si è dedicato a studi sul Concilio. Diretto da Alberigo fino al 2007, l'Istituto, a partire dagli anni '80, ha lavorato a una grande Storia del Concilio Vaticano II, pubblicata dal 1995 al 2001, in collaborazione con un gruppo internazionale di ricercatori<sup>38</sup>. Nel frattempo aveva preso piede la convinzione che la storiografia e l'ermeneutica del Vaticano II non si debbano basare esclusivamente sui testi ufficiali. L'interesse storico di uno sguardo «dietro le quinte», ha osservato Chenu, ha condotto alla pubblicazione di numerose fonti privati riguardanti la preparazione del Concilio e il suo svolgimento. Questo tipo di ricerca, condotta dall'Istituto di Bologna e da altri studiosi, tiene conto anche degli archivi privati di importanti teologi e di altri partecipanti del Concilio, e analizza diari, note personali, lettere e raccolte private di articoli della stampa dell'epoca.

L'analisi sistematica di queste fonti periferiche da parte del «Circolo» di Bologna si concentra sull'«Evento Concilio»<sup>39</sup>; a cui viene attribuita una certa priorità rispetto ai documenti ufficiali del Concilio e che viene addirittura impiegato come chiave ermeneutica di questi ultimi. Questa metodologia si basa sulla teoria che i testi conciliari esprimerebbero in modo insufficiente la reale intenzione del Vaticano II perché i decreti conterrebbero formulazioni di compromesso volte a raggiungere un risultato (quasi) unanime nella votazione finale.

Nel suo approccio metodologico al cosiddetto «Spirito del Concilio», che rappresenterebbe una svolta storica rispetto all'epoca preconciliare, l'ermeneutica del «Circolo» di Bologna attribuisce agli scritti privati un'importanza quasi pari a quella dei decreti e degli atti ufficiali del Vaticano II. Per l'autocoscienza della Chiesa, tuttavia, questo approccio è problematico perché è strettamente legato all'«ermeneutica della discontinuità e della rottura» fra una presunta Chiesa «preconciliare» e una Chiesa «postconciliare»<sup>40</sup>.

---

cano II, Milano 1983; *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1986; *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, Roma 1989.

<sup>38</sup> *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, 5 voll., Bologna 1995-2001.

<sup>39</sup> Cfr. l'introduzione di Giuseppe Alberigo al primo volume della *Storia del Concilio Vaticano II* («Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione gennaio 1959-settembre 1962», Bologna 1995).

<sup>40</sup> Tale interpretazione sembra suggerire che con il Vaticano II sia finita l'epoca post-tridentina o addirittura quella costantiniana. Cfr. M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, in J.-P. DUBOIS-DUMÉE (ET AL.), *Un Concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87.

L'«ermeneutica della discontinuità» è stata spesso criticata con decisione<sup>41</sup> perché non è in conformità con la posizione ufficiale del magistero ecclesiastico, che, come ha ricordato Chenu, considera il Vaticano II in continuità con la Tradizione della Chiesa. Il discorso pronunciato da Giovanni Paolo II nel 2000 è abbastanza esplicito: «La Chiesa da sempre conosce *le regole* per una retta ermeneutica dei contenuti del dogma. Sono regole che si pongono *all'interno del tessuto di fede* e non al di fuori di esso. Leggere il Concilio supponendo che esso comporti una rottura col passato, mentre in realtà *esso si pone nella linea della fede di sempre*, è decisamente fuorviante. Ciò che è stato creduto da “tutti, sempre e in ogni luogo” è l'autentica novità che permette a ogni epoca di sentirsi illuminata dalla parola della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo»<sup>42</sup>.

Il 22 dicembre 2005 Papa Benedetto XVI, nel suo discorso ai membri della Curia romana, ha contrapposto all'«ermeneutica della discontinuità e della rottura» il rinnovamento della Chiesa nella continuità, dunque, l'«ermeneutica della riforma»<sup>43</sup>, e ha ricordato Papa Giovanni XXIII, secondo il quale il Concilio dovrebbe «trasmettere integra, non sminuita, non distorta, la dottrina cattolica»<sup>44</sup>. Chenu ha sottolineato che per l'ermeneutica del Vaticano II è importante non soltanto la ricerca delle fonti, ma anche una loro ponderata interpretazione; nella loro consultazione dovrebbe essere accordata «precedenza metodologica» alle fonti ufficiali, ma anche quelle private sono importanti per la storiografia, perché non tutti gli interventi dei Padri conciliari sono riportati negli atti.

## 7. *Apostolicam actuositatem*: il decreto sull'apostolato dei laici

Arturo Cattaneo (Lugano) ha accennato innanzitutto alla maturazione delle idee che, nei decenni che hanno preceduto il Concilio, hanno preparato lo sviluppo ec-

<sup>41</sup> Cfr. A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005.

<sup>42</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sono molto lieto*. Discorso al Convegno Internazionale di studio sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, 27.2.2000, n. 4; cfr. *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, a cura di R. Fisichella, Milano 2000, 739.

<sup>43</sup> BENEDETTO XVI, *Expergiscere, homo*. Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, 22.12.2005.

<sup>44</sup> GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*. Discorso per la solenne apertura del Concilio Vaticano II, 11.10.1962.

clesiologico registrato al Vaticano II. Per quanto riguarda la riflessione teologica sull'identità e sul ruolo dei fedeli laici, Cattaneo ha menzionato soprattutto Yves Congar<sup>45</sup>. Nell'ambito apostolico e pastorale ha ricordato san Josemaría Escrivá, importante precursore del Concilio<sup>46</sup>. Ha inoltre osservato che la ricezione del decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici<sup>47</sup> è risultata ardua, non dal punto di vista dottrinale, ma da quello pratico; ha aggiunto, però, che il Concilio può ritenersi responsabile soltanto in minima parte di tali difficoltà, emerse nel postconcilio e tuttora esistenti: la causa principale è stata – ed è tutt'oggi – la carente consapevolezza, da parte dei laici, della missionarietà insita nella propria vocazione cristiana.

A tale proposito, Cattaneo ha evidenziato alcuni problemi anche nella comprensione del compito proprio dei fedeli laici: il loro ruolo ecclesiale non va visto primariamente nell'inserimento nelle strutture ecclesiastiche – anche se ciò è possibile e, in alcuni casi, opportuno –, ma nel loro impegno per impregnare dello Spirito di Cristo le realtà secolari in cui si trovano immersi e nelle quali sono chiamati ad agire come fermento di vita cristiana<sup>48</sup>. Un obiettivo senz'altro difficile da raggiungere, per il quale sia l'*Apostolicam actuositatem*, sia la *Christifideles laici*<sup>49</sup> offrono numerosi spunti che attendono di essere riscoperti e, quindi, tradotti nella vita quotidiana dei laici<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953.

<sup>46</sup> Cfr. A. CATTANEO, *Vivere la santità nella condizione ordinaria. La spiritualità secolare di san Josemaría Escrivá*, in *Rivista del Clero Italiano* 84 (2003) 49-62.

<sup>47</sup> CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*. Decreto sull'apostolato dei laici, 18.11.1965.

<sup>48</sup> Nell'Esortazione apostolica *Christifideles laici* (1988) Giovanni Paolo II ha osservato che nel periodo post-conciliare i laici sono stati sottoposti alla «tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico» (n. 2). Nello stesso documento il Papa ha denunciato una «tendenza alla "clericalizzazione" dei fedeli laici» (n. 23). Sul tema cfr., fra l'altro, A. CATTANEO, *Die Institutionalisierung pastoraler Dienste der Laien. Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklungen*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 165 (1996) 56-79; Id., *I ministeri non ordinati nel rinnovamento della parrocchia*, in *Ius Ecclesiae* 28 (2006) 741-754.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*. Esortazione apostolica postsinodale su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30.12.1988.

<sup>50</sup> Cfr. A. CATTANEO, *I laici. Precisarne l'identità per promuoverne la missione*, in *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e Lettere di Giovanni Paolo II*, a cura di A. Cattaneo e G. Borgonovo, Siena 2005, 55-69; Id., *La missionarietà dei fedeli laici*, in *Rivista del Clero Italiano* 85 (2004) 630-640.

## 8. Un tema polivalente

La complessità delle questioni affrontate al convegno di Roma è dovuta allo stesso Concilio. Diversamente dai concili precedenti, che si erano occupati soltanto di particolari questioni teologiche o disciplinari, il Vaticano II ha voluto esporre in maniera estesa la dottrina della fede trasmessa. Il *corpus* dei testi da esso emanati, dunque, è molto più complesso dal punto di vista contenutistico.

A ciò si aggiunga che il soggetto della ricezione, ovvero la Chiesa universale, è strutturato in modo essenzialmente più eterogeneo rispetto ai concili precedenti. Nella stessa Aula conciliare del Vaticano II si percepiva che la Chiesa cattolica era diventata una comunità religiosa presente in tutto il mondo<sup>51</sup>. È comprensibile, dunque, che la ricezione della dottrina conciliare nella vita della Chiesa abbia bisogno di tempo<sup>52</sup>. Cinquant'anni dopo l'apertura del Concilio, il convegno organizzato dalla Pontificia Università della Santa Croce ha suscitato nei numerosi partecipanti un rinnovato interesse nei confronti del Vaticano II, invitando a una lettura approfondita dei decreti da esso emanati<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn 2007, 79-80, 127, 131-132.

<sup>52</sup> La ricezione di un concilio è una manifestazione di vita ecclesiale di grande rilievo. Il ritardo in tale ricezione costituisce un problema storico fondamentale. In riferimento alla ricezione degli insegnamenti del Vaticano II riguardanti l'arte, mi permetto di rimandare al mio volume *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Konziliengeschichte, collana B: Untersuchungen), Paderborn 2008, 627-646.

<sup>53</sup> Gli atti del convegno saranno pubblicati in tedesco dalla Casa Editrice Schöningh/Paderborn e in italiano dalla Libreria Editrice Vaticana.

# Valore e attualità del decreto *Apostolicam actuositatem*

Arturo Cattaneo

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Introduzione

La partecipazione attiva dei fedeli laici alla missione della Chiesa ed il riconoscimento dell'importanza del loro contributo costituiscono certamente uno dei principali progressi ecclesologici conciliari. Per la prima volta un Concilio si è occupato espressamente del ruolo dei fedeli laici, riconoscendo la dignità e l'importanza della loro vocazione e missione, in modo particolare quella nell'ambito secolare.

Ciò ha portato negli anni immediatamente successivi al Concilio ad un grande e diffuso entusiasmo per una svolta riconosciuta come epocale. Un entusiasmo che peccava forse di un certo ingenuo ottimismo. Ciò non toglie la legittimità di un compiacimento perché, come è stato fatto notare, veniva superata quella prospettiva che tendeva a considerare i fedeli laici quale «massa di destinatari e clienti dell'azione pastorale [della Gerarchia], niente più di una forza ausiliaria»<sup>1</sup>.

La svolta epocale si è prodotta anche grazie al rinnovato interesse della Chiesa per i problemi del nostro tempo. Già nel 1952 H. U. von Balthasar aveva esposto il programma di «Abbattere i bastioni»<sup>2</sup>. Con esso si riferiva alla figura assunta dal cattolicesimo antimoderno che alla provocazione suscitata dalle trasformazioni moderne (secolarizzazione, liberalismo e laicismo) reagì erigendo bastioni che lo estraniavano dal nuovo mondo.

Tutto ciò ha fatto emergere un forte desiderio di superare certe forme di clericalismo e di gerarcologismo, riconoscendo pienamente il ruolo attivo dei laici nella

---

<sup>1</sup> G. M. CARRIQUIRY, *Il laicato dal Concilio Vaticano II ad oggi: esiti positivi, difficoltà e fallimenti*, in AA.VV., *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, a cura di L. Navarro e F. Puig, Milano 2012, 73.

<sup>2</sup> È il titolo di una delle sue principali opere: *Die Schleifung der Bastionen*.

missione della Chiesa. Il tema è affrontato nel capitolo IV della *Lumen gentium*<sup>3</sup> ed è stato poi sviluppato dalla *Gaudium et spes*, soprattutto nel capitolo IV<sup>4</sup>, e in modo particolare dal decreto *Apostolicam actuositatem* (= AA), il quale illustra la natura, il carattere e la varietà dell'apostolato dei laici.

Quest'ultimo documento – insieme alla costituzione *Dei Verbum* – fu approvato nell'ultima fase conciliare, il 18 novembre 1965, quasi all'unanimità (solo 2 voti contrari su 2342). Possiamo perciò dire che fu uno dei documenti più pacifici, meno controversi<sup>5</sup>. Eppure, se prescindiamo dal notevole sviluppo postconciliare dei nuovi movimenti ecclesiali, penso si debba riconoscere che si tratta di uno dei documenti meno recepiti nella vita della Chiesa, nella vita dei fedeli laici, o, se si preferisce, la cui recezione deve ancora in gran parte attuarsi. Ai laici continua infatti a risultare ben poco nota la loro vocazione all'apostolato e, di conseguenza, essa è ben poco o affatto attuata.

Mi sia qui permessa una piccola testimonianza personale. Nei più di 30 anni di esercizio del ministero pastorale, nei colloqui personali con molti fedeli laici, mi è capitato spesso di osservare la loro meraviglia quando chiedo loro se si impegnano apostolicamente. Non solo sono sorpresi per una domanda «così strana», ma spesso non riescono nemmeno a capire cosa ciò significhi. E faccio notare che di solito pongo una simile domanda a fedeli praticanti e con una discreta formazione cristiana.

La difficoltà nella recezione della chiamata universale all'apostolato ricorda anche la difficoltà a rispondere alla chiamata universale alla santità. Tuttavia riguardo a quest'ultimo insegnamento penso che il messaggio sia abbastanza conosciuto, molti ne hanno almeno sentito parlare, anche se naturalmente fra il dire e il fare c'è di mezzo il mare. Ma riguardo alla chiamata universale all'apostolato – ripetutamente affermata da decreto<sup>6</sup> – la stragrande maggioranza dei fedeli sono rimasti all'oscuro.

Quali le cause di questa non-recezione?

La colpa non può certamente essere data al documento stesso, poiché in realtà esso contiene un insegnamento molto ricco e chiaro. Del resto, nel 1988 esso fu ulteriormente arricchito dall'esortaz. ap. *Christifideles laici* (= Cfl), che non sembra essere riuscita a migliorare la situazione.

<sup>3</sup> Vanno inoltre ricordati i fondamentali insegnamenti della *Lumen gentium* nel suo capitolo II (Il popolo di Dio), insegnamenti che riguardano tutti i fedeli e quindi anche i laici. Fra di essi: l'esercizio del sacerdozio comune e dei carismi, così come il n. 17 sul carattere missionario della Chiesa.

<sup>4</sup> Titolo del capitolo: «La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo».

<sup>5</sup> Ciò non significa che nella sua elaborazione non ci furono difficoltà. Il Relatore che il 23 settembre 1965 presentò il testo definitivo dichiarò che ad esso si giunse dopo un «*iter* lungo, difficile e contorto».

<sup>6</sup> Nei seguenti nn.: 1, 2, 3, 6, 16 e 33.

Penso che le cause della scarsa recezione del documento nella vita dei fedeli laici siano varie e abbiano quale principale scaturigine la crisi di fede<sup>7</sup>, la *desertificazione spirituale*<sup>8</sup> che, come Benedetto XVI ha spesso osservato, si è diffusa negli ultimi decenni soprattutto in Occidente. Non potendo ora soffermarmi ad analizzare le cause di questa crisi di fede, del resto complesse e diverse a seconda delle regioni, mi limito a far notare che, se i laici non esercitano l'apostolato o lo fanno così poco, o non sanno nemmeno che cosa sia, i primi responsabili siamo noi sacerdoti che non abbiamo saputo insegnarglielo, benché il decreto abbia esplicitamente auspicato: «I vescovi, i parroci e gli altri sacerdoti dell'uno e dell'altro clero, ricordino che il diritto e il dovere di esercitare l'apostolato è comune a tutti i fedeli sia chierici sia laici e che anche i laici hanno compiti propri nell'edificazione della Chiesa» (n. 25).

Prima di esaminare alcuni punti specifici ricordo brevemente i fattori teologici, pastorali e apostolici che prepararono il terreno al progresso conciliare sui laici e sulla loro missione nella Chiesa.

## 2. Alcuni precursori dell'insegnamento conciliare sui laici

### 2.1. Nell'ambito teologico

Fra i pionieri del pensiero teologico che portò al notevole apprezzamento conciliare del ruolo dei fedeli laici va ricordato anzitutto il cardinale J. H. Newman (1801-1890)<sup>9</sup>. Nei primi decenni del secolo XX altri impulsi vennero dai movimenti sociali dall'ambito francese e belga, impulsando l'azione dei laici nella società. Va anche ricordato il movimento liturgico (sviluppatosi prevalentemente nell'ambito tedesco) in quanto prestò attenzione alla partecipazione liturgica dei laici ed al loro sacerdozio.

Un'altra componente teologica, che influò notevolmente nel progresso conciliare riguardante la missione dei laici, è la riscoperta della missionarietà della Chiesa. All'inizio del XX secolo il tema della missione aveva una scarsa incidenza sull'ecclesiologia. Naturalmente mai si era dimenticato che la Chiesa ha ricevuto da Cristo

<sup>7</sup> Nel mp *Porta fidei* Benedetto XVI ha osservato: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone».

<sup>8</sup> Dall'omelia della Messa di apertura dell'Anno della fede.

<sup>9</sup> J. McCloskey, *Newman: laicado, sacerdozio y santidad*, in *Scripta Theologica* 28/1 (1996) 147-159.

una missione: quella di diffondere il Vangelo e di attualizzare la sua opera salvifica. Ma nei trattati di ecclesiologia, il tema appariva solo marginalmente a proposito dei ministeri e dell'amministrazione dei sacramenti, rimanendo in pratica riservato all'azione della Chiesa in quelle lontane regioni in cui sono inviati i missionari<sup>10</sup>. Progressivamente, nella prima metà del ventesimo secolo, la Chiesa ha sviluppato la consapevolezza della propria missionarietà, riscoprendo la missione quale sua qualifica fondamentale e liberandosi «dallo spirito nazionalista e colonialista che rischiava di offuscare la sua cattolicità»<sup>11</sup>.

Nei decenni preconciliari la missiologia non si limita più allo studio dell'azione pastorale nei cosiddetti territori di missione, ma investe tutta la Chiesa<sup>12</sup>. Negli anni cinquanta si parla spesso fra i teologi francesi della necessità di «porre la Chiesa in stato di missione»<sup>13</sup>. Su questa linea di pensiero si trova il piccolo volume *France, pays de mission?*<sup>14</sup> di H. Godin e Y. Daniel – due preti della *Mission de Paris* (istituita dal cardinal Suhard) –, opera che suscitò una viva impressione, notevoli consensi ma anche alcune critiche. Queste ultime – ha osservato S. Dianich – provenivano soprattutto dagli «ambienti dei missionari, dove l'allargamento del concetto di missione a tutta l'attività pastorale della Chiesa faceva temere un calo della stima dell'attività missionaria, intesa nel senso delle missioni estere, ed una diminuzione delle vocazioni negli istituti destinati all'evangelizzazione dei popoli»<sup>15</sup>.

L'insegnamento conciliare della vocazione-missione dei laici ha avuto nei decenni precedenti al Vaticano II diversi precursori più immediati. Fra i teologi va menzionato soprattutto Yves Congar O.P. (1904-1995). Fra i suoi scritti sul tema il più importante è *Jalons pour une théologie du laïc,at*, pubblicato nel 1953<sup>16</sup>. Egli iniziò ad occuparsi del ruolo dei fedeli laici nella Chiesa a partire dal 1946 in diversi articoli, le cui riflessioni confluirono poi nell'ampio studio di *Jalons...* A partire dal 1951 Congar

<sup>10</sup> In tal senso si era espresso per esempio M.-J. Le Guillou nel 1966 in uno studio sulla missione come tema ecclesiologico: *La misión como tema eclesiológico*, in *Concilium* 2 (1966) 406-450.

<sup>11</sup> G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna 1975, 6.

<sup>12</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Teologia della chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, 17.

<sup>13</sup> Espressione usata nel 1947 in un convegno a Lisieux da M.-D. CHENU, poi ripresa e diffusa dal cardinale E. Suhard; cfr. L.-J. SUENENS, *L'Église en état de mission*, Bruges 1958.

<sup>14</sup> Paris 1943.

<sup>15</sup> S. DIANICH, *La Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo 1985, 26.

<sup>16</sup> Sul tema cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996.

si occupa anche del sacerdozio comune (da lui chiamato «sacerdozio universale» o «sacerdozio regale»), tema strettamente relazionato al ruolo dei laici e che costituirà un importante contributo del Vaticano II<sup>17</sup>.

Fra gli altri teologi, si possono ricordare i belgi Gustave Thils (1909-2000), che ha offerto un importante studio riguardante la teologia delle realtà temporali<sup>18</sup>, e Gérard Philips (1899-1972) che ebbe un ruolo importante nella redazione della *Lumen gentium*<sup>19</sup>.

## 2.2. Nell'ambito pastorale e apostolico

Nei decenni anteriori al Vaticano II ci furono diverse iniziative pastorali e apostoliche che cercavano di offrire una risposta alla necessità di trovare nuove e più efficaci forme di missione nella sempre più scristianizzata società occidentale.

A tal riguardo, oltre alla già menzionata *Mission de France*, si deve ricordare – soprattutto in Italia – l'impulso proveniente dell'Azione Cattolica – promossa con particolare interesse sia da Pio XI che Pio XII –, che ebbe negli anni '50 il periodo di maggior vitalità. Essa venne intesa originariamente come «collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico» (AA 20). Con il passare del tempo si osserva una certa evoluzione, prospettandosi la collaborazione vicendevole dei laici e della Gerarchia alla missione di tutta la Chiesa, ognuno secondo il posto che gli corrisponde<sup>20</sup>.

Fra i precursori della rinnovata consapevolezza del ruolo ecclesiale dei laici vanno ricordati anche coloro che si sono sforzati di impregnare le realtà secolari con lo spirito del Vangelo. In Italia è per esempio nota la figura del beato Giuseppe Toniolo (1845-1918), padre di sette figli, che ha saputo vivere e valorizzare, con naturalezza, la presenza del cittadino-cattolico nella società<sup>21</sup>. Con la luce della fede egli ha orientato il suo impegno cristiano nella società, con speciale attenzione verso la famiglia, la cultura e la solidarietà sociale.

<sup>17</sup> Sul tema cfr. A. ELBERTI, S.J., *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio ecumenico Vaticano II*, Roma 1989.

<sup>18</sup> *Théologie des réalités terrestres: I, Préludes*, Bruges-Paris 1947; *Théologie des réalités terrestres: II, Théologie de l'histoire*, Bruges-Paris 1949.

<sup>19</sup> Per il tema dei laici la sua opera principale è *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Tournai 1954.

<sup>20</sup> M. DE SALIS, Voce *Laicato*, in *Dizionario di ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, P. Goyret, O.F. Piazza, Roma 2010, 788.

<sup>21</sup> Egli è stato un economista e un sociologo di Treviso. Ordinario nell'Università di Pisa dove tenne la cattedra di Economia politica dal 1979 fino alla sua morte. Fu tra i fondatori della FUCI e uno dei principali artefici dell'inserimento dei cattolici nella vita politica, sociale e culturale italiana. Iniziatore (1907) della «Settimana sociale dei cattolici italiani». È stato beatificato il 29 aprile 2012.

Fra coloro che alla chiarezza teologica seppero unire una grande capacità di realizzazione si può ricordare san Josemaría Escrivá, il quale con l'Opus Dei ha dato vita, a partire dal 1928, ad un vasto fenomeno apostolico e pastorale, che – in parole di Giovanni Paolo II – «fin dagli inizi ha anticipato quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del post-Concilio»<sup>22</sup>.

### 3. Genesi storico-dottrinale del decreto<sup>23</sup>

#### 3.1. Fase preconciliare

L'idea di affrontare nel Concilio il tema dell'apostolato dei laici è nata dalla sceranita, operata dalla Commissione centrale preparatoria, delle proposte pervenute dalla fase antepreparatoria<sup>24</sup> (voti dei Dicasteri romani, dei vescovi, delle Facoltà ecclesiastiche e delle Università cattoliche del mondo), alle quali vanno aggiunti suggerimenti inviati a Roma da organizzazioni e associazioni cattoliche in via non ufficiale. La Commissione preparatoria si avvale inoltre del materiale raccolto dalla Sacra Congregazione del Concilio e dal Comitato permanente dei Congressi Internazionali dell'apostolato dei laici (COPECIAL).

Se si passano in rassegna le dieci Commissioni incaricate dell'elaborazione della preparazione dei diversi temi, si osserva che quella per l'apostolato dei laici è l'unica che non aveva il supporto di un corrispondente dicastero della Curia Romana. Tale Commissione preparatoria venne costituita il 5 giugno 1960, per espresso volere del Papa, e – per quanto ci è dato di sapere – su suggerimento particolare di Mons. Angelo Dell'Acqua, Sostituto presso la Segreteria di Stato. Quale presidente fu nominato il cardinale italiano Fernando Cento (1983-1973)<sup>25</sup> e segretario il francese Mons. Achille Glorieux (1910-1999)<sup>26</sup>. La Commissione si componeva di 39 membri (di cui

<sup>22</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino*, Omelia della Messa celebrata il 19.VIII.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979), 142.

<sup>23</sup> Mi limito qui a ricordare gli aspetti più significativi per apprezzare il valore del decreto, anche perché esistono già studi particolareggiati sul complesso *iter* conciliare; cfr. soprattutto: F. KLOSTERMANN, *Dekret über das Apostolat der Laien. Zur Textgeschichte*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, II, Freiburg-Basel-Wien 1967, 585-601.

<sup>24</sup> Presidente della Commissione antepreparatoria dei laici fu Mons. Alvaro del Portillo (1914-1994), che nel 1975 venne eletto quale successore di san Josemaría a capo dell'Opus Dei.

<sup>25</sup> Dopo essere stato Nunzio in diversi paesi venne nominato Penitenziere maggiore il 12.II.1962.

<sup>26</sup> Assistente ecclesiastico del Comitato permanente dei congressi internazionali per l'apostolato dei laici.

11 vescovi e molti sacerdoti assistenti di associazioni cattoliche) e 29 consultori (di cui 14 vescovi, provenienti da diversi paesi)<sup>27</sup>.

I lavori di preparazione del decreto iniziarono il 15.XI.1960 con la sessione plenaria della Commissione preparatoria per l'apostolato dei laici alla quale la Commissione centrale aveva indicato di occuparsi dei seguenti temi: l'apostolato laicale, l'Azione Cattolica e le associazioni cattoliche. Già il 17.XI.1960 furono stabilite tre sottocommissioni: una per le associazioni e l'Azione Cattolica, una per l'azione sociale e la terza per l'azione caritativa.

In poco più di un anno venne elaborata la prima bozza della «Costituzione sull'apostolato dei laici». Essa fu approvata dalla Commissione preparatoria l'8.IV.1962 e subito inviata alla Commissione centrale. Il testo comprendeva un proemio generale e quattro parti (nozioni generali, l'apostolato dei laici nell'azione diretta a promuovere il Regno di Dio<sup>28</sup>, l'apostolato dei laici nell'azione caritativa, l'apostolato dei laici nell'azione sociale), per un totale di 42 capitoli e 139 pagine.

La Commissione centrale, oltre a piccoli ritocchi, propose alla Commissione per l'apostolato dei laici di abbreviare alcune parti e di ampliare invece alcuni temi. Venne inoltre criticata la poca chiarezza nell'esposizione dei principi, la concezione troppo negativa del laico, l'insufficiente dipendenza dalla Gerarchia alla quale ogni apostolato deve essere sottomesso. Ci furono anche critiche sull'uso di termini comuni per preti e laici, così come sull'affermazione di carismi dei laici.

Queste critiche e suggerimenti vennero in buona parte accolti dalla Commissione per l'apostolato dei laici. Alcune osservazioni critiche vennero invece respinte con una corrispondente motivazione.

### 3.2. Fase conciliare

Nella fase conciliare il documento sull'apostolato dei laici subì un notevole ridimensionamento. Il motivo principale risiede nella svolta impressa alla concezione generale, soprattutto in virtù dei suggerimenti dell'allora arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini e del cardinal L.-J. Suenens, di dare unità alle riflessioni

---

Nel 1966 è nominato segretario del neoeretto Pontificio Consiglio per i Laici. Nel 1969 è nominato Pro-Nunzio in Siria e riceve l'ordinazione episcopale.

<sup>27</sup> Fra di essi non si trova nessuno dei principali teologi che avevano riflettuto sul tema, come Y. Congar, G. Philips, M.-D. Chenu e K. Rahner, in quanto già impegnati in altre commissioni o ancora oggetti di qualche sospetto da parte del Santo Ufficio.

<sup>28</sup> Questa parte era suddivisa in due titoli. Il primo comprendeva le forme con cui si organizza l'apostolato (fra i quali l'Azione Cattolica), il secondo titolo riguardava i diversi modi e ambiti in cui si svolge l'apostolato.

conciliari, ponendo al centro il tema della Chiesa. Di conseguenza, gli sforzi si rivolsero a sviluppare a fondo questo tema, riducendo gli altri temi ai punti essenziali e sempre in funzione del tema ecclesologico. Così, anche il documento sull'apostolato dei laici venne radicalmente ridotto e declassato da costituzione a semplice decreto. Alcuni capitoli o paragrafi dello schema andarono ad arricchire altri documenti conciliari. Così, diverse considerazioni fondamentali che si facevano sulla teologia dei laici passarono allo schema della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, contribuendo al suo capitolo IV (*De laicis*). Anche molte riflessioni contenute nel capitolo IV dello schema sull'apostolato dei laici (intitolato: L'apostolato dei laici nell'azione sociale) furono inserite nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Altro materiale fu trasmesso alla Commissione per la revisione del Codice di Diritto canonico.

Nelle successive discussioni in aula conciliare emersero molti giudizi favorevoli. Fra l'ottobre del 1964 e il giugno del 1965 il testo subì tuttavia numerosi emendamenti, dopo ampie discussioni in aula conciliare (140 interventi che dimostrano un marcato pluralismo fra i padri conciliari). Fra gli aspetti più graditi: la proclamazione della chiamata universale all'apostolato, il rilievo dato all'animazione cristiana dell'ordine temporale, l'accentuazione della libertà dei laici, il rispetto nei confronti della Gerarchia e anche la brevità del documento. Ci furono però anche critiche su quest'ultimo punto, considerando che il ruolo dei laici meritava uno spazio maggiore. In effetti il testo andò gradualmente di nuovo ampliandosi. Fu anche suggerita una più ampia trattazione dei fondamenti dell'apostolato, suggerimento che venne accolto nell'attuale n. 3 del decreto. Altra richiesta riguardava una più approfondita esposizione della spiritualità dell'apostolato laicale, proposta accolta nella redazione dell'attuale n. 4. Si auspicò anche un capitolo dedicato alla formazione dei laici all'apostolato, auspicio realizzato nell'attuale cap. VI del decreto. Alcuni espressero il timore che venisse data un'eccessiva importanza all'apostolato organizzato, specie a quello dell'Azione Cattolica. Si cercò di conseguenza un miglior equilibrio fra l'apostolato individuale<sup>29</sup> e quello associato. Il lavoro di rifacimento del progetto fu portato avanti da diverse sottocommissioni.

Alla fine il testo venne accolto con una straordinaria ampiezza di consensi (fu il documento che raccolse un maggior numero di *placet*: 2240, contro solo due *non placet*). Il che si spiega, più che per qualità del documento stesso, per l'importanza

<sup>29</sup> In realtà il testo latino evita di usare l'espressione «apostolatus individualis», ma usa espressioni quali: «apostolatus a singulis peragendus», «apostolatus singulorum». Il motivo è che nella Chiesa nessun apostolato è strettamente *individuale*.

pastorale e la simpatia con la quale i padri conciliari guardarono alla riscoperta del ruolo dei laici nella Chiesa. Ciò non deve tuttavia farci dimenticare la sua travagliata evoluzione.

Un'osservazione a parte merita il coinvolgimento di uditori e uditrici. Fin dalla fase preparatoria il cardinal Cento aveva richiesto il parere di alcuni laici sulle questioni più rilevanti, interrogando dirigenti di importanti organizzazioni cattoliche sia maschili che femminili. Egli aveva chiesto che almeno alcuni di loro fossero nominati consultori della Commissione preparatoria. Il Pontefice si dimostrò ben disposto, anche se la nomina giunse solo più tardi. In realtà il Papa Giovanni XXIII, già nel 1962, aveva ammesso in aula lo scrittore cattolico e accademico francese Jean Guilton. Nel marzo 1963 ci fu l'autorizzazione a far esaminare lo schema sui laici dai dirigenti del COPECIAL e dalla Conferenza delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche (OIC). Poco prima dell'inizio del secondo periodo del Concilio, Paolo VI nominava alcuni uditori laici e, per il terzo periodo del 1964, vennero ammesse anche le uditrici. Essi non restarono semplici spettatori, ma parteciparono attivamente ai lavori, intervenendo sia nelle riunioni della Commissione, sia in quelle delle sottocommissioni, alla stessa guisa dei periti. Il loro contributo più importante si trova nel documento sull'apostolato dei laici e nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Per lo schema sull'apostolato laicale fu in questo senso provvidenziale che la discussione dello stesso sia avvenuta nel 1965, accogliendo così l'efficace contributo di uditori e uditrici. Per la prima volta nella storia della Chiesa, dei semplici fedeli intervenivano attivamente nell'elaborazione di un documento conciliare<sup>30</sup>.

#### **4. Il progresso ecclesologico dell'insegnamento di *Apostolicam actuositatem***

Il Vaticano II ha offerto una visione chiaramente positiva dei fedeli laici, mettendo non solo in evidenza che, in quanto battezzati, possiedono – per la loro rigenerazione in Cristo – una dignità che è comune a tutti i fedeli e che quindi anch'essi sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e a partecipare alla missione di Cristo, ma specificandone la missione ecclesiale. I laici, inseriti in tutte le realtà temporali e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come

<sup>30</sup> Sul tema cfr. G. FORMIGONI, *Laici e laiche soggetti della Chiesa*, in AA.VV., *La dignità dei laici. Introduzione ad Apostolicam Actuositatem*, a cura di E. Preziosi e M. Ronconi, Milano 2010, soprattutto 40-42.

intessuta, in esse «sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo, a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e col fulgore della fede, della speranza e della carità» (LG 31).

È stato spesso giustamente osservato che il Vaticano II ha segnato il passaggio da un atteggiamento difensivistico della Chiesa nei confronti della verità – atteggiamento sviluppatosi soprattutto nel periodo della Controriforma – ad un atteggiamento più propositivo nel senso dell'impegno nel diffondere nel mondo il messaggio cristiano. Di conseguenza, hanno acquistato grande rilevanza parole come «aggiornamento», dialogo, missione. In questa prospettiva, si comprende facilmente l'importanza che il Concilio abbia voluto dare all'apostolato dei laici, cioè alla loro partecipazione alla missione salvifica della Chiesa. Un'opera di «animazione», di «fermentazione», di rinnovamento del mondo con lo spirito di Cristo deve infatti svolgersi dal di dentro di esso, ossia da coloro che si trovano inseriti in tutte le realtà temporali.

Il progresso ecclesologico conciliare riguardante il ruolo dei laici nella Chiesa non si limita evidentemente all'insegnamento sulla loro vocazione all'apostolato. Basta ricordare quanto insegna *Sacrosanctum Concilium* sulla loro partecipazione alla vita liturgica. Va anche osservato che il Vaticano II si è occupato dell'apostolato dei laici praticamente in tutti i documenti, nei quali vengono esaminati aspetti specifici, come quello ecumenico, della missione *ad gentes*, dei mezzi di comunicazione o dell'educazione.

Nell'elaborazione del decreto AA i padri conciliari si sono lasciati guidare da due esigenze: da una parte, raccogliere gli orientamenti e utilizzare gli insegnamenti provenienti da alcuni decenni di esperienza, durante i quali – rispondendo all'appello dei papi e dei vescovi – l'apostolato dei laici si era sviluppato in tutto il mondo; dall'altra, la necessità di mettere in luce, per renderne più convinti tutti i battezzati, che l'apostolato è un dovere derivante dall'essenza stessa della vocazione cristiana. Due prospettive che hanno aperto un vasto campo di studio e di lavoro alla Commissione preparatoria prima, e a quella Conciliare poi.

Particolarmente importante è l'affermazione contenuta nel I cap. di AA riguardante i fondamenti dell'apostolato laicale. Seguendo l'insegnamento di LG 33, esso non viene ricondotto ad un mandato della Gerarchia, ma alla stessa vocazione cristiana, «all'unione con Cristo» attraverso il battesimo, la cresima e i vari carismi concessi loro dallo Spirito in forme diverse (cfr. AA 3).

Il modo specifico con cui i laici partecipano alla missione della Chiesa è descritto includendo due dimensioni in un'affermazione che fu accuratamente dosata: «Essi

esercitano l'apostolato con la loro azione per l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini, e animando e perfezionando con lo spirito evangelico l'ordine delle realtà temporali, in modo che la loro attività in questo ordine costituisca una chiara testimonianza a Cristo e serva alla salvezza degli uomini» (n. 2). L'accentuazione è posta sul loro impegno nell'ambito secolare, come lascia intendere la frase successiva: «Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari secolari, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, a modo di fermento esercitino nel mondo il loro apostolato».

La specificità ecclesiale dei laici era stata così definita da LG 31: «L'indole secolare è propria e peculiare ai laici. [...] Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio». Alla luce di questa loro specificità la *Lumen gentium* illustra poi le caratteristiche con cui essi partecipano alla missione della Chiesa, facendo ricorso allo schema dei tre uffici di Cristo: sacerdote, profeta e re, schema che affiora in più occasioni anche nel decreto AA<sup>31</sup>. Ora, benché i laici partecipino, come ogni fedele, al triplice ufficio di Cristo, proprio alla luce della loro secolarità si comprende che l'aspetto specifico della loro missione si trova nel sacerdozio regale, ossia nell'animazione cristiana dell'ordine temporale. Ciò spiega perché spesso si parla – utilizzando la parte per il tutto – di «sacerdozio regale» (espressione che si trova nella 1Pt 2,9) quale sinonimo di «sacerdozio comune».

AA, in sintonia con LG, sviluppa quindi soprattutto la partecipazione dei laici al sacerdozio regale nella prospettiva dell'animazione delle realtà temporali: «Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari secolari, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, a modo di fermento esercitino nel mondo il loro apostolato» (n. 2). Il decreto osserva fra l'altro che «l'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale. Perciò la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (n. 5)<sup>32</sup>.

Il decreto ha inoltre evitato la distinzione fra apostolato in senso stretto e in senso

<sup>31</sup> Il riconoscimento che la funzione sacerdotale di Cristo costituisce il nucleo più profondo dei *tria munera Christi* – che Giovanni Paolo II preferirà chiamare *triplex munus*, sottolineandone l'unità – ha portato nel postconcilio diversi autori ad illustrarlo quale sacerdozio *culturale, profetico e regale*.

<sup>32</sup> Cfr. anche l'affermazione: «Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari secolari, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, a modo di fermento esercitino nel mondo il loro apostolato» (n. 2).

ampio, apostolato diretto e indiretto, evangelizzazione e «consacrazione del mondo». Ha anzi voluto chiamare apostolato anche l'attività dei fedeli che ha come scopo l'animazione cristiana dell'ordine temporale. Il tema è ripreso a proposito della spiritualità dei laici in ordine all'apostolato. Dopo aver ricordato l'importanza di una «vita di intima unione con Cristo» alimentata nella Chiesa con gli aiuti spirituali che sono comuni a tutti i fedeli, il decreto osserva: «I laici devono usare tali aiuti mentre compiono con rettitudine gli stessi doveri del mondo nelle condizioni ordinarie della vita» (n. 4). Tutto ciò si riflette logicamente sulla formazione dei laici. Leggiamo infatti nel cap. VI di AA: «Poiché i laici partecipano in modo proprio alla missione della Chiesa, la loro formazione apostolica acquista una caratteristica speciale dalla stessa indole secolare e propria del laicato e dalla sua particolare spiritualità» (n. 29).

Per concludere queste riflessioni, si può affermare che, sul fondamento della *Lumen gentium*, AA ha sviluppato il concetto di apostolato, presentandolo nel suo grandioso e impegnativo significato di partecipazione alla missione salvifica della Chiesa, che continua quella di Cristo, e ha precisato le caratteristiche dell'apostolato dei laici che derivano dalla loro propria e specifica indole secolare. Giustamente si è osservato quanta strada sia stata fatta dal testo recepito dal canonista Graziano nel 1140 che recitava: «*Duo sunt genera christianorum...*» e, a proposito dei laici, precisava: «ad essi è consentito possedere beni temporali... è concesso sposarsi, coltivare la terra,... depositare le offerte sugli altari, pagare le decime: così potranno salvarsi, se eviteranno tuttavia i vizi facendo il bene»<sup>33</sup>.

Il fondamento dell'apostolato – e della spiritualità dei laici in ordine all'apostolato – si trova quindi nell'unione vitale con Cristo. In tal modo il Concilio, pur riconoscendo la validità e l'utilità dell'Azione Cattolica, è andato oltre quel modo di intendere l'apostolato dei laici, quello cioè di collaborare con la Gerarchia. L'impegno apostolico dei laici non può infatti ridursi a rispondere alla chiamata che può essere loro rivolta dalla Gerarchia. Afferma infatti il decreto: «I laici derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo capo. Infatti, inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della confermazione, sono deputati dal Signore stesso all'apostolato» (n. 3).

<sup>33</sup> Cfr. G. GRAMPA, *Parole del Concilio per una fede adulta*, Milano 2012, 15-16.

## 5. Luci e ombre nella recezione del decreto

L'Azione Cattolica, dopo aver visto negli anni Cinquanta il suo massimo splendore ed aver meritato un'attenzione privilegiata dal decreto – che le ha dedicato il n. 20, nel quale la loda e la raccomanda in modo speciale –, subisce – soprattutto in Italia, il paese in cui si era maggiormente sviluppata – una forte crisi, anche numerica<sup>34</sup>. Non è ora il momento di soffermarmi ad analizzare le complesse vicende che hanno determinato tale crisi. L'ho voluto ricordare per il fatto che la vicenda non ha certamente contribuito all'apprezzamento del decreto, ma l'ha invece screditato agli occhi di coloro che l'hanno sbrigativamente considerato un documento ormai sorpassato.

Nei decenni postconciliari si assiste invece ad un grande, e per molti versi sorprendente<sup>35</sup>, sviluppo di nuovi movimenti ecclesiali. Essi sono certamente il frutto dell'azione incessante dello Spirito, ma anche del rinnovamento ecclesiologico, spirituale e pastorale promosso dal Vaticano II<sup>36</sup>.

Questo rifiorire di nuovi movimenti ecclesiali è stato generalmente valutato in modo alquanto positivo; non sono tuttavia mancate delle critiche. Si è detto, per esempio, che «questi movimenti assomigliano ad una rosa, sbocciata inaspettatamente in un contesto difficile; ma una rosa, come ricorda il detto popolare, con le sue spine, anzi con una spina che rischia di conficcarsi nella concreta vita pastorale della comunità ecclesiale»<sup>37</sup>. Non per nulla Benedetto XVI ha esortato i vescovi ad «andare incontro ai movimenti con molto amore»<sup>38</sup>. Questi nuovi movimenti hanno

<sup>34</sup> Nonostante gli sforzi di rinnovamento – nel 1969 vennero modificati i suoi statuti, garantendole una maggior autonomia nei confronti della Gerarchia – fra il 1970 e il 1976 essa vedeva dimezzati i propri iscritti. Significativa fu la decisione di Paolo VI di ritirare gli assistenti ecclesiastici dalle Acli (Associazioni Cristiane dei Lavoratori), disconoscendo così l'ecclesialità del movimento.

<sup>35</sup> J. RATZINGER, rispondendo a V. Messori, ha indicato fra i «segni positivi» dei decenni postconciliari «il sorgere di nuovi movimenti, che nessuno ha progettato, ma che sono scaturiti spontaneamente dalla vitalità interiore della fede stessa. Si manifesta in essi – per quanto sommamente – qualcosa come una stagione di pentecoste della Chiesa»: *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 41.

<sup>36</sup> Cfr. il mio articolo *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, in *Annales theologici* 11 (1997) 401-427, nel quale ho riassunto in 5 punti gli impulsi dati dal Vaticano II ai nuovi movimenti ecclesiali: la rivalorizzazione del battesimo e del sacerdozio comune; la rilevanza ecclesiale dei carismi; la chiamata universale alla pienezza di vita cristiana e alla partecipazione attiva alla missione della Chiesa; la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa; la dimensione comunionale propria della Chiesa.

<sup>37</sup> G. AMBROSIO, *La comunità ecclesiale italiana tra istituzione e movimenti*, in *La Rivista del Clero Italiano* 68 (1987) 87.

<sup>38</sup> *Discorso ad un gruppo di vescovi tedeschi in visita ad limina* (21.VIII.2005), ne *L'Osservatore Romano*, 24 agosto 2005, 5.

sicuramente contribuito a dare nuovo slancio, soprattutto fra i giovani, all'apostolato laicale, come si osserva ad esempio nelle GMG. Fra i pericoli di unilateralità che essi devono superare<sup>39</sup> – e in buona misura hanno già superato – va ricordato che l'accentuazione dell'aspetto comunitario nell'azione apostolica può andare a scapito del sempre necessario apostolato individuale che tutti sono chiamati a svolgere, come sottolineato da AA al n. 16.

Altra questione riguarda il modo, non sempre adeguato, con cui nei decenni postconciliari si è cercato – sulla spinta del Vaticano II – di potenziare il ruolo ecclesiale dei laici. Si è infatti stato spesso cercato di aprire loro nuovi spazi di collaborazione negli organismi ecclesiali, disattendendo ciò che era più importante, ossia il far loro comprendere e aiutarli a svolgere la loro vocazione specifica che, come ha precisato il Vaticano II, deriva dalla loro «indole secolare» (LG 31). Sarebbe un grave fraintendimento della missione propria dei laici se quest'ultima venisse ridotta alle attività che possono svolgere nell'ambito ecclesiastico, come la partecipazione nella liturgia, nell'annuncio della Parola di Dio e nella catechesi, o alla supplenza di alcune funzioni intimamente legate al ministero ordinato, attività che non esigono il carattere dell'Ordine. In tal modo si offuscherebbe che la specifica missione ecclesiale dei laici non si trova nel menzionato ambito ecclesiastico ma in quello secolare.

Ciò deve aver indotto Giovanni Paolo II a scegliere per il Sinodo dei vescovi del 1987 il tema dei laici (il primo della serie di Sinodi sui vari tipi di fedeli). Con l'esortaz. ap. *CfL* il Papa ha voluto rilanciare con forza l'appello di Cristo: «Andate anche voi nella mia vigna», appello rivolto a tutti i fedeli laici perché assumano in modo responsabile e attivo la loro missione ecclesiale. Il papa ha così descritto lo scopo dell'esortazione: «Suscitare e alimentare una più decisa presa di coscienza del dono e della responsabilità che tutti i fedeli laici, e ciascuno di essi in particolare, hanno nella comunione e nella missione della Chiesa» (n. 2).

La *CfL* osserva che «il cammino postconciliare dei fedeli laici non sia stato esente da difficoltà e da pericoli» e fra tali pericoli menziona espressamente «la tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico» (n. 2).

Benché il Vaticano II abbia chiaramente indicato nell'indole secolare la specificità dei fedeli laici, nei decenni postconciliari non mancarono alcune critiche o

---

<sup>39</sup> Ne ha parlato J. RATZINGER, nella conferenza *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in AA.VV., *I movimenti nella Chiesa*, a cura del *Pontificium Consilium pro Laicis*, Città del Vaticano 1999, 49-50; cfr. anche il mio articolo *I movimenti ecclesiali*, cit., 421-426.

incomprensioni circa questo modo di specificare l'identità dei laici<sup>40</sup>. Ci fu chi volle relativizzare il significato dell'«indole secolare», considerandola un mero dato esteriore, sociologico e non propriamente teologico o ecclesiale. L'identità del fedele laico, dicevano alcuni, deve essere dedotta dal battesimo e non da un dato ad esso esterno, come secondo loro sarebbe appunto l'inserimento nelle realtà secolari. Altri facevano notare che la Chiesa intera ha un intimo rapporto con il mondo e che, di conseguenza, esso non può servire per contraddistinguere i laici dagli altri fedeli.

La questione è stata affrontata dall'esortazione al n. 15, nel quale si ribadisce la dottrina conciliare, affermando che «la comune dignità battesimale assume nel fedele laico una modalità che lo distingue, senza però separarlo, dal presbitero, dal religioso e dalla religiosa». Per comprendere bene questa affermazione occorre «approfondire la portata teologica dell'indole secolare alla luce del disegno salvifico di Dio e del mistero della Chiesa».

A tale scopo si osserva che tutta la Chiesa è chiamata a continuare l'opera redentrice di Cristo nel mondo ed ha quindi una intrinseca dimensione secolare, la cui radice affonda nel mistero del Verbo Incarnato. Tutti i fedeli sono perciò «partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro “propria e peculiare”».

L'inserimento dei laici nelle realtà secolari, spiega l'esortazione, non è semplicemente un dato esteriore e ambientale bensì «una realtà destinata a trovare in Gesù Cristo la pienezza del suo significato». L'indole secolare non è quindi un dato che si aggiunge dall'esterno alla realtà cristiana. Infatti, come aveva evidenziato il Vaticano II, «lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della convivenza umana [...]. Santificò le relazioni umane, innanzitutto quelle familiari, dalle quali traggono origine i rapporti sociali, volontariamente sottomettendosi alle leggi della sua patria. Volle condurre la vita di un lavoratore del suo tempo e della sua regione» (GS 32).

Si fa così luce sul senso proprio e peculiare della vocazione divina rivolta ai laici. Essi non sono chiamati ad abbandonare la posizione che hanno nel mondo, dato che il battesimo non li toglie affatto dal mondo, come rileva l'apostolo Paolo: «Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato» (1Cor 7,24). Dio affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana.

<sup>40</sup> Sulla questione cfr. per esempio J. L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, in *Scripta Theologica* 22 (1990) 771-789.

## 6. Per concludere in prospettiva di futuro

Allora come oggi rimane aperta una grande sfida: come risvegliare o scuotere la coscienza di tanti fedeli, rendendoli attenti alle loro responsabilità ecclesiali? Fra molti predomina una mentalità di meri ricevitori passivi dei servizi ecclesiastici<sup>41</sup>, una vita cristiana abitudinaria e superficiale, che offusca o impedisce di percepire la chiamata all'apostolato.

Se nei decenni postconciliari il decreto sull'apostolato dei laici ebbe una scarsa risonanza e recezione nella vita dei fedeli, oggi esso può costituire «una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa»<sup>42</sup>, una «sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre»<sup>43</sup>, un tesoro da riscoprire, «un granello di senape» che, seminato nel terreno ecclesiale, sollecita i laici a crescere nella consapevolezza della loro responsabilità e ad impegnarsi «generosamente nell'opera del Signore» (n. 33)<sup>44</sup>.

Nell'introduzione a questo studio si osservava che le difficoltà nella recezione del decreto e nel rispondere alla chiamata universale all'apostolato sono dovute essenzialmente alla crisi di fede che si è diffusa negli ultimi decenni. Non per nulla Benedetto XVI ha voluto indire un Anno della fede che offre un'occasione quanto mai propizia per approfondire e ravvivare la nostra fede e ha convocato il Sinodo episcopale sulla nuova evangelizzazione.

In tal senso, una riflessione su AA, lungi dal costituire un'opera «archeologica», offre spunti pienamente attuali, visto che la chiamata universale all'apostolato non solo non ha perso attualità, ma sembra oggi aver acquisito un'urgenza e un'importanza ancora maggiore di quanto l'aveva all'epoca del Concilio. Come ha scritto Benedetto XVI nel mp *Porta fidei*, «con il suo amore, Gesù Cristo attira a sé gli uomini di ogni generazione: in ogni tempo Egli convoca la Chiesa affidandole l'annuncio del Vangelo, con un mandato che è sempre nuovo. Per questo anche oggi è necessario un più convinto impegno ecclesiale a favore di una nuova evangelizzazione per riscoprire la gioia nel credere e ritrovare l'entusiasmo nel comunicare la fede» (n. 7).

<sup>41</sup> Cfr. G.M. CARRIQUIRY, *Il laicato dal Concilio Vaticano II ad oggi*, cit., 77.

<sup>42</sup> Mp *Porta fidei* (11.X.2011), n. 5.

<sup>43</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 57.

<sup>44</sup> Cfr. M. VERGOTTINI, *Perle del Concilio*, Bologna 2012, 359.

# L'intuizione e la preparazione del Concilio Vaticano II dalle agende di Giovanni XXIII

Ettore Malnati

*Facoltà teologica del Triveneto – Facoltà di Teologia di Lugano*

## Introduzione

Vorrei partire da alcuni quaderni inediti di Papa Giovanni XXIII pubblicati nel 2001<sup>1</sup>, per proporre le sue intuizioni e le sue attese circa la necessità di convocare un Concilio ecumenico, al fine di offrire all'intera Chiesa Cattolica un'opportunità di rinnovamento pastorale, scrutando i segni dei tempi e alla ricerca di migliore incisività a vantaggio della pace e della solidarietà.

Papa Roncalli è uno studioso attento della storia della Chiesa (si è laureato alla Gregoriana) ed è conoscitore delle problematiche ecclesologiche – non solo della *théologie nouvelle* – e del mondo ortodosso, nonché di quelle riguardanti la dottrina sociale cristiana, da lui stesso vissute nel travagliato periodo pre-industriale in Lombardia accanto al Vescovo Radini Tedeschi, che in questo gli fu esemplare maestro per una Chiesa attenta ai problemi dell'umanità e fedele al suo Signore.

Papa Roncalli auspica nel suo piano pastorale di Vescovo di Roma una Chiesa che sappia essere alla ricerca dell'unità e presenza di speranza.

Da questi appunti apprendiamo la convinzione della necessità di un Concilio nella continuità dottrinale, capace di usare un linguaggio e fare delle scelte perché la Chiesa concretamente possa guardare con realismo al presente e che, rimanendo fedele al *depositum fidei* studiato ed esposto attraverso le forme dell'indagine letteraria del pensiero moderno, possa essere «luce per le genti»: «Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei* ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di

---

<sup>1</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio. Quaderni inediti*, a cura di M. Roncalli, Cinisello Balsamo 2001.

questo che devesi tenere gran conto, tutto misurando nelle forme di un magistero a carattere prevalentemente pastorale»<sup>2</sup>.

La preoccupazione di Papa Giovanni è che la Chiesa Cattolica palesi il volto della misericordia e si prodighi per l'unità invocata da Cristo.

Ci sembra doveroso cogliere quella *sapientia cordis* richiamata da Papa Luciani, che segnò l'intero pontificato di Giovanni XXIII, troppo presto scomparso, ma ancora vivo in molti cuori – non solo di cattolici o credenti – proprio per la sua attenzione, frutto di un «cuore di carne», come auspicato dal profeta Ezechiele per ogni vero credente (cfr. Ez 36,26).

Giovanni XXIII fu certamente colui che sentiva tutta la gratitudine per la grande tradizione della Chiesa nei suoi duemila anni di storia, e conosceva anche la povertà di uomini di Chiesa e di certe scelte fatte in ragione di compromessi che potevano averne offuscato la missione evangelizzatrice. Papa Roncalli era consapevole di dover portare il mondo alla Chiesa e la Chiesa a colloquio con il mondo, senza che essa divenisse «del mondo», ma lievito evangelico per esso. Per questo Papa Roncalli volle il Concilio.

Dalle sue agende possiamo cogliere la preoccupazione, lo spirito e le attese e il senso di responsabilità che hanno accompagnato il periodo preparatorio al grande evento.

## 1. Retroterra ecclesiale di Giovanni XXIII

Angelo Giuseppe Roncalli fu un ecclesiastico, formato alla vita sacerdotale all'insegna del primato della pastoralità, intrisa di una ricerca costante della vita interiore e dell'amore per la comunità cristiana in tutte le sue sfaccettature. Egli iniziò il suo ministero dopo essersi educato e formato nel Seminario diocesano di Bergamo e al Seminario Romano, dove frequentò la Pontificia Università Gregoriana. Il suo soggiorno romano accrebbe in cuor suo la stima e la devozione nei confronti del ministero Petri a favore dell'unità della Chiesa, della custodia della fede e della carità.

L'esempio per il suo ministero lo apprese dalla vita spirituale e pastorale del suo parroco: don Francesco Rebuzzini di Sotto il Monte – come lui dice nell'enciclica *Sacerdotii nostri primordia* – e dal suo Vescovo mons. Radini Tedeschi, che cercò

<sup>2</sup> GIOVANNI XXIII, allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962) nella solenne apertura del Concilio, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_it.html).

di portare la sua Chiesa ad essere attenta e presente nella società attraversata da grandi cambiamenti.

L'essersi poi occupato delle missioni con quella sollecitudine che segnò il pontificato di Pio XI, che lo eleverà all'episcopato, inviandolo in Bulgaria, gli diede l'opportunità di uscire da una visione culturale meramente occidentalista e della Chiesa latina, segnando il suo animo e orientandolo verso una tensione ecumenica e universale.

La sua designazione a nunzio a Parigi negli anni post-bellici lo pose di fronte non solo alle problematiche di un assetto politico che divideva gli animi a causa di quel "collaborazionismo di sopravvivenza" nel tempo dell'occupazione nazista, di cui furono implicati anche alcuni Vescovi che il nuovo corso della Repubblica Francese voleva rimossi, ma anche a quelle di un pensiero teologico di spessore, che la *théologie nouvelle* sosteneva e diffondeva non solo in Francia. Tutto ciò diede al futuro Papa Roncalli una misura di ciò che il mondo aveva bisogno dalla Chiesa e di ciò che nella Chiesa stessa si andava pensando e proponendo.

La sua presenza a Istanbul lo pose in contatto con una laicità dello Stato che, pur nelle sue limitazioni alle espressioni esterne delle religioni, gli permise di intessere rapporti con persone di religioni diverse e, durante il conflitto bellico, di mettere in salvo non pochi Ebrei. La sua designazione a patriarca di Venezia gli permise di conoscere da vicino le problematiche della Chiesa in Italia, con le varie figure che ne costituirono delle presenze che spingevano verso una rilettura dell'essere Chiesa nel mondo (vedi Mazzolari e Dossetti).

Roncalli venne, infine, eletto alla Cattedra di Pietro il 28 ottobre 1958.

## 2. Intuizione del Concilio e sua denominazione

Da una agenda del 1959 di Papa Giovanni XXIII, in data 20 gennaio, veniamo a conoscere, ad appena tre mesi dalla sua elezione al soglio di Pietro, che egli vorrebbe per la Chiesa un evento di spiritualità, di comunione e di rinnovamento quale è un Concilio.

Esterna questo suo desiderio in un'udienza privata con il card. Tardini<sup>3</sup> il quale – inaspettatamente – esulta. Giovanni XXIII nella sua agenda indicherà il 20 gennaio proprio come una giornata memorabile con l'espressione: *alba signanda lapillo*. E

<sup>3</sup> Domenico Tardini fu nominato Segretario di Stato da Papa Giovanni XXIII appena venti giorni dopo la sua elezione e creato Cardinale il 15 dicembre, con Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e padre Bea SJ, confessore di Pio XII e bibliista.

così prosegue: «Nell'udienza col Segretario di Stato Tardini, per la prima volta, e, direi, come a caso, mi accade di pronunciare il nome di Concilio, come a dire che cosa il nuovo Papa potrebbe proporre come invito ad un movimento vasto di spiritualità per la S. Chiesa e per il mondo intero. Temevo proprio una smorfia sorridente e sconcertante come risposta. Invece, al semplice tocco il Cardinale – bianco in viso e smorto – scattò con una esclamazione indimenticabile... Questa è una grande idea»<sup>4</sup>.

Tardini, che è un uomo di curia e da sempre preoccupato di ogni atteggiamento di novità che potrebbe nuocere, secondo lui, alla consolidata tradizionalità del procedere ecclesiastico ed ecclesiale, stupisce Giovanni XXIII con il suo assenso all'idea di un Concilio. Si legge, “tra le righe” della annotazione di Papa Roncalli, il timore che il Segretario di Stato non condividesse l'intuizione del nuovo Papa. E motivi ne aveva Giovanni XXIII che da delegato pontificio e da nunzio a Parigi ebbe a che fare con la segreteria di Stato, di cui Tardini fu, con Pio XII, *magna pars* e che nei confronti di Roncalli non aveva mai avuto espressioni di grande stima.

Dell'idea di un Concilio, Giovanni XXIII ne aveva già parlato il 9 gennaio 1959 con il suo amico don Giovanni Rossi della *Pro civitate christiana* di Assisi<sup>5</sup>; con il suo confessore mons. Alfredo Cavagna nei primi giorni di gennaio dello stesso anno<sup>6</sup>; oltre che con il suo segretario particolare mons. Loris Capovilla. Papa Roncalli vuole offrire alla Chiesa Cattolica una grande opportunità di riflessione, su come essa debba porsi nei confronti dei grandi cambiamenti che sono iniziati nel vivere sociale, etico, culturale, religioso e internazionale dell'umanità. Ma a lui sta a cuore, *in primis*, la credibilità della Chiesa di Cristo di fronte al mondo. Per questo, memore delle parole del Maestro di Galilea: «Fa', o Padre, che tutti siano una cosa sola (Gv 17,21)» pensa al grande problema dell'unità dei cristiani. Il 25 gennaio 1959, proprio a conclusione della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani nella basilica di S. Paolo fuori le mura, Giovanni XXIII, all'età di 77 anni, annuncia un «Concilio generale per la Chiesa universale», un Sinodo per la Diocesi di Roma – che sarà celebrato da febbraio a giugno del 1961 – e la revisione del *Codice di Diritto Canonico* i cui lavori dureranno sino al 25 gennaio 1983, quando Giovanni Paolo II promulgherà il nuovo *corpus giuridico* con la recezione dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II.

Queste le parole del Pontefice: «Miei venerabili fratelli del Collegio Cardinalizio,

<sup>4</sup> FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, serie Agende 20 gennaio 1959. Nota manoscritta. Cfr. A. G. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *Pater Amabilis. Agende del Pontefice 1958-1963*, a cura di M. Velati, Bologna 2007.

<sup>5</sup> Testimonianza rilasciatami da mons. Capovilla il 25 settembre 2012.

<sup>6</sup> *Ibid.*

pronunzio davanti a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un sinodo diocesano per l'Urbe e di un Concilio generale per la Chiesa universale»<sup>7</sup>.

La notizia di un Concilio interessò il mondo intero con reazioni varie. Chi temeva, chi esultava. Fu un "segno" che scosse vicini e lontani. Lui, Giovanni XXIII, consapevole della preziosità degli strumenti della tradizione, quali la sinodalità per un aggiornamento della comunità ecclesiale vuole offrire all'umanità una Chiesa fedele al suo Signore e attenta, come il buon Samaritano (Lc 10,25-37), ai problemi dell'intera famiglia umana.

Nell'annunciare il Concilio generale, Papa Giovanni XXIII non ha deciso, in quella occasione, né dove si svolgerà né che nome dare a questa importante assise. È convinto che sia opportuno che il Concilio si svolga a Roma ma dove: a S. Pietro, a S. Giovanni in Laterano, a S. Paolo? E come chiamarlo?

Nella sua agenda, in data mercoledì 4 luglio 1959, troviamo che dopo la visita nei giardini vaticani alla «torre più alta, rotonda e antica», che egli farà poi ristrutturare e che in seguito sarà chiamata torre di S. Giovanni<sup>8</sup>, ritornato nell'appartamento pontificio pensa a come potrebbe essere chiamato il Concilio ecumenico che intende preparare ed adunare: «Merita di essere chiamato Concilio Vaticano II, perché l'ultimo celebrato nel 1870 da Papa Pio IX portò il nome di Concilio Vaticano I – *Vatican le premier*»<sup>9</sup>.

Circolavano, infatti, alcune ipotesi per il nome da dare al Concilio di Papa Giovanni, che lui stabilisce sia celebrato a Roma. Sua eccellenza mons. Pericle Felici, scelto da Giovanni XXIII ad essere il segretario generale del periodo antipreparatorio e poi del Concilio, p. es. aveva avanzato l'ipotesi che, essendo stato annunciato l'evento nella basilica di S. Paolo fuori le mura, si potesse chiamare Ostiense I<sup>10</sup>. Papa Giovanni pubblicherà il nome del Concilio il 7 dicembre 1959 in una allocuzione pubblica, avendo informato il card. Tardini, segretario di Stato, di voler chiamare la grande assise sinodale Concilio Vaticano II il 14 luglio 1959.

In tal modo poteva considerarsi concluso l'incompiuto Vaticano I, interrotto dalla presa di Porta Pia (20 settembre 1870) che indusse Pio IX a rifugiarsi a Gaeta sotto

<sup>7</sup> FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 Pontificato, Sottoserie Concilio, I Fascicolo: "Concilio Vaticano II. Discorso 25 gennaio 1959".

<sup>8</sup> In questa abitazione fu ospitato e vi rimase finché fu a Roma il card. Mindszenty dopo la sua estradizione dalla Ambasciata USA di Budapest.

<sup>9</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio...*, 83.

<sup>10</sup> Cfr. *Avvenire d'Italia*, 28 gennaio 1960.

mentite spoglie. Il giorno di Natale 1961 Papa Giovanni XXIII pubblica la costituzione apostolica *Humanae Salutis*, con la quale annuncia a tutta la Chiesa Cattolica che il Concilio Vaticano II, per il quale già si sta lavorando e vagliando – come vedremo – i vari suggerimenti dell'episcopato mondiale, si aprirà entro il 1962 e si «celebrerà nella basilica Vaticana, in giorni che verranno fissati secondo l'opportunità che la buona Provvidenza ci vorrà favorire»<sup>11</sup>. La data dell'11 ottobre come apertura solenne in S. Pietro del Concilio Vaticano II sarà indicata nella festa della Presentazione al Tempio il 2 febbraio 1962, con il motu proprio *Consilium*.

Nulla Papa Roncalli lascia all'improvvisazione. Ne è testimone lo schema che egli fa pervenire, tramite il suo segretario mons. Capovilla, a chi di dovere, perché la bolla di indizione del Concilio venisse redatta facendo emergere nella forma e nello stile le attese e lo spirito con cui Giovanni XXIII aveva inteso convocare il Concilio. Riportiamo in nota il testo dello schema con le raccomandazioni di Papa Roncalli<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> GIOVANNI XXIII, Costituzione apostolica *Humanae Salutis* (25 dicembre 1961) indizione del SS. Concilio Ecumenico Vaticano II, in AAS 54 (1962) 5-13.

<sup>12</sup> «Schema per la Bolla di indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II.

I. = Il Papa ha letto e meditato la Bolla di indizione del Concilio Ec. Vaticano I, la *Aeterni Patris*. E trova che né per la sostanza, né per la forma essa corrisponderebbe alle condizioni attuali.

II. = Di fatto, la insistenza sulla deplorazione degli errori e dei mali non sembra indurre, e rendere inefficaci, nella mente dei contemporanei, con felicità di apprezzamento e di entusiasmo, le parole auguste del Papa.

III. = Occorre però segnalare con tocchi espliciti le condizioni prevalenti e tentatrici dello spirito moderno circa punti fondamentali di dottrina e di direzione degli individui e dei popoli.

IV. = I principi dottrinali e ispiratori dell'insegnamento, del ministero e dell'apostolato cattolico sono noti e resi ormai così familiari alla conoscenza dei più da non esigere una minutissima esposizione. In definitiva, alla intonazione della *Aeterni Patris* di Pio IX, e come sostanza e come forma, Papa Giovanni XXIII preferisce il discorso conclusivo del Concilio di Trento di Mr. Ragazzoni, Vescovo di Famagosta, e poi di Bergamo. Più che lamentare le difficoltà incontrate e l'atteggiamento passivo dei protestanti, in faccia al grande avvenimento Tridentino, veniva posta in luce la sana dottrina nella sua forza di attrazione verso lo spirito e l'insegnamento di Cristo. Quel degnissimo Prelato diceva: - Ci avete rimproverato questo e quell'altro, e noi, ecco, ci siamo sforzati di riparare in questo e in quest'altro modo.

V. = A semplice accenno conviene segnalare i problemi dottrinali e pratici più corrispondenti alle esigenze della perfetta conformità dell'insegnamento cristiano ad edificazione e a servizio dell'ordine soprannaturale. Il libro sacro; la veneranda tradizione – la preghiera e i sacramenti – la carità – gli orizzonti missionari.

VI. = Quest'ordine soprannaturale deve riflettere tutta la sua efficacia sull'altro, quello temporale, che finisce per essere il solo (ecco il pericolo!) che occupa e preoccupa l'uomo di oggi e di tutti i tempi. Anche di questo ordine temporale la Chiesa ha dimostrato di voler essere *mater et magistra*. Ecco l'insegnamento sociale, e tutti i problemi connessi: famiglia, società civile, scuola, ecc. La presenza viva della Chiesa è oggimai estesa a tutti gli organismi internazionali, di diritto o di fatto. La Gerarchia negli antichi territori missionari, le università, la cultura, le tecniche moderne audiovisive ecc.», FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 *Pontificato*, Sottoserie *Concilio*, I Fascicolo: "Concilio 1961" [nota dattiloscritta con sporadici interventi autografi del Papa: documento in fotocopia; inedito (F.M.)].

### 3. Periodo antipreparatorio e preparatorio

Fatto l'annuncio di voler indire un «Concilio generale per la Chiesa universale», Papa Roncalli pensa a come preparare questo evento che egli vuole sapientemente rinnovatore di metodi all'interno della vita della Chiesa Cattolica e nel suo impegno di presenza evangelizzatrice nel mondo. Egli, grazie anche alla sua esperienza vissuta in Bulgaria, Grecia e Turchia, crede alla collegialità episcopale che nella sinodalità valuta situazioni e metodi dove la Chiesa deve operare e agire per l'annuncio e la testimonianza del Regno di Dio.

Papa Giovanni XXIII auspica che il Concilio da lui voluto possa essere un evento di Chiesa dove i protagonisti, in comunione con il successore di Pietro, siano i Vescovi, padri e maestri delle loro Chiese particolari, quali successori degli Apostoli. Questo stile di attenzione per le voci delle Chiese locali lo rileviamo proprio quando, il 16 maggio 1959, crea la *Commissione antipreparatoria* composta da dodici Cardinali presieduta dal card. Tardini segretario di Stato e coordinata da mons. Pericle Felici quale segretario.

Questa commissione avrebbe voluto inviare a tutti i Vescovi cattolici un questionario preconfezionato degli argomenti che il Concilio avrebbe affrontato. Papa Roncalli boccia questo metodo. Indica, invece, di chiedere a tutto l'episcopato cattolico di inviare ciò che ognuno ritiene argomento importante da trattare nelle congregazioni generali del Concilio. Si tratta di una nuova ecclesiologia: quella dell'ascolto nella corresponsabilità e della comunione *cum* e *sub Petro*.

Le indicazioni del Papa sono accolte e inizia così un nuovo *iter* nel ministero dell'autorità. Il Papa ascolta i Vescovi. Il ministero petrino diviene più autorevole perché si palesa ministero di presidenza, quale successore di Pietro, nello stile della corresponsabilità e della comunione pur non venendo meno al *munus* di «confermare i fratelli nella fede» (Lc 22,32). Il 18 giugno 1959 il card. Tardini invia una lettera circolare a tutti i Vescovi perché facciano pervenire alla *Commissione antipreparatoria* suggerimenti e pareri per gli argomenti da affrontare in Concilio. La scelta della collegialità è già concretamente presente, prima ancora delle discussioni che si effettueranno in aula. I Vescovi di tutto il mondo inviano le loro riflessioni e le loro proposte.

Tra settembre 1959 e gennaio 1960, esse sono quasi tremila e costituiscono il materiale degli otto volumi degli *Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando*. Sui 2.594 futuri padri conciliari risposero in 1.988, cioè il 77%. Sono interpellati anche i superiori generali degli ordini religiosi e le facoltà teologiche.

Papa Roncalli vuole conoscere ciò che i vari episcopati dei cinque continenti pensano e propongono. Personalmente vuole prendere atto delle proposte dei Vescovi. Le agende di Giovanni XXIII, preziose testimonianze del suo animo, ci rivelano il desiderio operativo del Pontefice bergamasco di rendersi personalmente conto delle preoccupazioni pastorali dei Vescovi e delle attese delle loro Chiese.

Al giorno 19 febbraio 1960, dopo aver esaminato le note redatte da mons. Pericle Felici, che gli riassume le indicazioni e i suggerimenti dell'episcopato italico per le formulazioni delle costituzioni conciliari, così Giovanni XXIII scrive nella nota n. 66 del *Quaderno 7* (pp. 15-17): «Una prima e felice schiarita di orizzonte che ben prepara lo spirito al lavoro che si verrà svolgendo giorno per giorno»<sup>13</sup>.

Il 3 marzo 1960 Papa Roncalli chiede a mons. Capovilla – prezioso tramite da lui voluto tra il segretario generale della *Commissione antipreparatoria* e il Papa – di visionare con lui le proposte dei Vescovi francesi. Così annota Giovanni XXIII nella sua agenda: «Sommariamente combinano con quelle dei Vescovi italiani: e lasciano scorgere una felice disposizione a convenire sui punti principali che corrispondono alle esigenze delle circostanze presenti»<sup>14</sup>. Il 4 marzo 1960 durante la passeggiata pomeridiana nei giardini vaticani, mons. Capovilla presenta al Papa le proposte dei Vescovi di Belgio, Danimarca, Finlandia, Inghilterra e Malta, Irlanda, Lussemburgo, Norvegia, Olanda e Svezia. Papa Roncalli annota nel suo *Quaderno 70* (p. 19): «molta discrezione e qualche bizzarria dovuta alla diversità di clima, di educazione, di circostanze singolari»<sup>15</sup>. Il 5 marzo 1960 Giovanni XXIII esamina con mons. Capovilla i *vota* dei Vescovi cattolici di rito orientale sia della Grecia che dell'Asia Minore. Così annota Papa Giovanni nella sua agenda: «Naturalmente varietà di colori e atteggiamenti spiegabili dai riflessi storici dei vari Paesi e di diverse razze. L'armonia è perfetta però, felice circa i principali fondamenti del credere e del culto secondo le differenti liturgie»<sup>16</sup>.

I *vota* dei Vescovi danno a Papa Giovanni XXIII uno spaccato delle preoccupazioni per le varie problematiche che si agitano sia all'interno della Chiesa, con varie ottiche, sia nel mondo. Le prospettive suggerite secondo l'indicazione di metodi diversi chiedono una riforma – che sarà chiamata aggiornamento – per superare sia certe assuefazioni ideologiche che rischiano di appiattire il Vangelo, sia una sfiducia nei confronti di certe letture di quel desiderio di rinnovamento negli studi teologici, bibli-

<sup>13</sup> GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio...*, 95.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>16</sup> *Ibid.*

ci, liturgici, nella vita del clero, nel ruolo dei laici nella Chiesa, in quello dell'episcopato e il desiderio dell'unità tra i cristiani. Vi è poi chi all'interno e fuori della Chiesa fomenta sospetti sull'opportunità della decisione di convocare un Concilio.

Dei quasi 3'000 suggerimenti inviati dai vescovi, dai superiori degli ordini religiosi e dalle Pontificie Università emerge non solo l'opportunità, ma la necessità di un Concilio ecumenico dove, nell'esercizio della collegialità, *cum* e *sub Petro*, siano affrontati nello stile della pastoraltà<sup>17</sup> – indicata da Giovanni XXIII – nella continuità della tradizione e nell'attenzione dei segni dei tempi, i problemi presenti nella Chiesa e lo svolgimento della sua missione nel mondo moderno. Questo intento, che il Concilio dovrà perseguire, Papa Roncalli lo indicherà con precisione nella costituzione apostolica *Humanae Salutis* quando sottolinea che la finalità del Concilio è «mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni del Vangelo il mondo moderno»<sup>18</sup>, con le sue molteplici ambivalenze.

Papa Giovanni XXIII è a conoscenza delle tante e contraddittorie opinioni che circolano sul prossimo Concilio, ma grazie alla presa in visione delle relazioni dei vari episcopati è sempre più convinto della sua necessità, non solo a causa delle ambiguità e contraddizioni del mondo moderno, ma anche per la Chiesa stessa dove, già durante il pontificato di Pio XII esistevano forti tensioni che crescevano gradatamente e che in seguito divennero più chiare già all'inizio del Concilio<sup>19</sup>.

Vi è la preoccupazione di certi ecclesiastici, come il card. Siri, per la convocazione di un Concilio proprio nella consapevolezza che nella Chiesa prima e dopo l'*Humani Generis* si erano formate delle correnti teologiche e bibliche che avrebbero potuto abusare dell'evento conciliare<sup>20</sup>. Dall'altra parte vi erano problemi pastorali e dottrinali che dovevano pur essere affrontati proprio nello spirito del servizio alla verità, nella corresponsabilità che spetta ai pastori della Chiesa, di cui un Concilio – *cum Petro* – è la massima espressione.

Papa Roncalli scelse la via dell'ascolto, della correzione, della fedeltà alla tradizione, dell'attenzione alla luce del Vangelo e dei grandi cambiamenti che sempre più avanzavano nel mondo moderno. Tutte problematiche che interpellano la Chiesa, la quale non può disattenderle se vuole essere fedele alla missione conferitale da Cristo.

Papa Roncalli, dopo aver ricevuto il 24 marzo 1960 mons. Pericle Felici con il

<sup>17</sup> Di un metodo pastorale per il Concilio, troviamo traccia anche nella nota inviata a Giovanni XXIII dal card. Suenens il 14 luglio 1962.

<sup>18</sup> GIOVANNI XXIII, *Humanae Salutis*, n. 3.

<sup>19</sup> G. CARDAROPOLI, *Il Concilio Vaticano II. L'evento, i documenti, le interpretazioni*, Bologna 2012.

<sup>20</sup> B. LAI, *Il Papa non eletto*, Bari-Roma 1993, 179.

quale riconsidera i *vota* dei Vescovi<sup>21</sup>, decide di passare alla fase preparatoria dell'evento conciliare e il 5 giugno 1960 sottoscrive il motu proprio *Superno Dei Nutu*, dove affida la preparazione degli schemi di lavoro da sottoporre ai padri conciliari a dieci commissioni: 1) teologica, 2) dei Vescovi e del governo delle diocesi, 3) per la disciplina del clero e del popolo cristiano, 4) dei religiosi, 5) della disciplina dei sacramenti; 6) della sacra liturgia; 7) degli studi e dei seminari; 8) per le Chiese orientali; 9) per le missioni; 10) per l'apostolato dei laici.

Queste dieci commissioni saranno coordinate da una *Commissione centrale* con il compito di appunto seguire e valutare il lavoro delle altre commissioni composte all'inizio da 74 membri tra Cardinali, Vescovi e superiori di ordini religiosi. Accanto alle commissioni vennero istituiti anche tre segretariati: 1) per le comunicazioni sociali; 2) per gli aspetti economici e sociali; 3) per l'unità dei cristiani.

Dal 1960 al 1962 le commissioni preparatorie elaborarono una settantina di schemi. Il lavoro delle commissioni e sottocommissioni fu difficile. Non mancarono tentativi di ostruzionismo.

Ciò che risultò originale e spesso determinante fu l'opera del *Segretariato per l'unità dei cristiani* che Giovanni XXIII volle istituire ponendo, il 5 giugno 1960 a capo di esso quale presidente, l'anziano card. Augustin Bea, gesuita, biblista e confessore di Pio XII, che Papa Roncalli creò Cardinale nel concistoro del 14 dicembre 1959. Tale segretariato ebbe un ruolo importante sia nel periodo preparatorio del Concilio, sia nel Concilio stesso. Giovanni XXIII desidera, infatti, che al Concilio possano partecipare quali "osservatori" anche i fratelli protestanti.

L'attenzione del Pontefice traspare indirettamente dalla lettera del card. Bea datata 6 giugno 1962<sup>22</sup>, dove questi relaziona a Giovanni XXIII «i risultati raggiunti»

<sup>21</sup> GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio...*, 98.

<sup>22</sup> «Beatissimo Padre, dopo che il Rev.mo Mons. Willebrands è tornato dai suoi viaggi di esplorazione riguardo agli "Osservatori" per il Concilio, credo mio dovere di informare Vostra Santità dei risultati raggiunti. Per una prima informazione mi onoro accludere qui un breve resoconto da lui redatto sul suo viaggio in Oriente (Allegato Ia). Prima di questo viaggio egli aveva preso contatto con i diversi gruppi protestanti: gli anglicani (Dr. Ramsey), gli "Evangelici" tedeschi (Presidente Scharf), l'Associazione Mondiale Luterana, l'Associazione Mondiale Presbiteriana, il Consiglio Mondiale Metodista, il Consiglio Mondiale degli "Amici Quakers", il Consiglio Mondiale delle Chiese (Ginevra). Tutti questi gruppi sono disposti a inviare degli Osservatori come risulta dall'Allegato Ib. Indecisi sono fin'ora i Battisti ed i Congregazionalisti. Con i piccoli gruppi delle numerose sette non abbiamo trattato. Ora rimangono diverse questioni da decidere. Vi è anzitutto la questione dell'autorità invitante. Dopo matura riflessione è sembrato conveniente che l'invito venga fatto, a nome e per ordine di Vostra Santità, dal Segretariato e firmato dal Cardinale-Presidente. Accludo gli schemi di tale invito da fare dal Segretariato, a nome di Vostra Santità, in francese, in inglese ed in tedesco (Allegato IIa e IIb). [...]

b) Allegato Ia, *Voyage en proche Orient de Mgr. J.G.M. Willebrands, Secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, du 13 mai au 2 juin 1962.

dalla missione di Willebrands presso gli anglicani, gli evangelici tedeschi, l'associazione mondiale luterana e quella presbiteriana, il consiglio mondiale metodista, il consiglio mondiale degli "amici quakers" e il consiglio mondiale delle Chiese di Ginevra. Dice la lettera: «Tutti questi gruppi sono disposti a inviare degli osservatori».

Papa Giovanni XXIII pensa anche al patriarcato di Mosca, la Chiesa ortodossa più numerosa e importante del mondo, affinché anch'essa possa essere rappresentata al Concilio. Per realizzare il suo desiderio ecumenico Papa Roncalli pensa a S.E. mons. Francesco Lardone, internunzio in Turchia, che ha buoni rapporti ed è stimato dall'ambasciatore russo N. Ryjov ad Ankara. Nel marzo del 1962 mons. Lardone viene convocato a Roma e ha due udienze private in pochi giorni con Papa Roncalli.

Certamente in tali occasioni Giovanni XIII ha messo a cuore a questo ecclesiastico la missione che aveva pensato di affidargli.

Ciò sembra essere documentato nell'appunto dettato dal Papa a mons. Capovilla il 17 febbraio 1962<sup>23</sup>. L'attenzione di Papa Roncalli è anche quella di far presente al

c) Allegato Ib, *Les Observateurs-Délégués pour le II.e Concile du Vatican. Les communautés chrétiennes issues de la Réforme*. FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 *Pontificato*, Sottoserie *Concilio*, Fascicolo: "Carte di corpo ordinario. Per il Concilio Vaticano II". [a] Lettera dattiloscritta su carta intestata del Segretariato con sottoscrizione autografa: documento originale; b) Allegato Ia, relazione dattiloscritta su carta intestata del Segretariato con sottoscrizione autografa: documento originale; c) Allegato Ib, nota dattiloscritta; inediti].  
Cfr. M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996, 275-296; J. KOMONCHAK, *La lotta per il Concilio durante la preparazione*, in G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 1995, 340-349 (G. Z.).

<sup>23</sup> «Il duplice e semplice atto di cortesia, accolto e ricambiato il 25 nov. 1961 (LXXX° di Giovanni XXIII) non ha indotto le anime rette ed equilibrate a fantasiose deduzioni. Ma può prestare il verso per un prudente contatto in questi termini:

- Avete rivolto un gesto di rispetto al Papa, come al padre della grande famiglia cattolica. Per la prima volta (nella vostra storia recente) avete reso omaggio alla azione di pace del Papa.

- Vi è venuta una risposta pronta e sincera, in cui era facile scorgere come il riflesso nostalgico dei rapporti cordiali che l'antico Rappresentante della S. Sede nel vicino Oriente ebbe con gli Slavi.

- Ora al di là delle forme strettamente protocollari e diplomatiche, e con schiettezza, si vorrebbe far sapere il dolore del Papa per non poter avvicinare i Vescovi cattolici di molte nazioni; per non poter qui accogliere i Capi della Gerarchia cattolica di parecchi Paesi; per sentirsi quasi sconsigliato ad iscrivere nel Collegio Cardinalizio alcuni Presuli rappresentanti, con tutti gli altri, la universalità della Chiesa Cattolica.

Questo scambio riservato di confidenze potrebbe avvenire in terreno neutro. Ad esempio ad Ankara. Mr. Francesco Lardone ha dalla sua questi vantaggi:

- origine italiana, nazionalità americana;

- è successore del Papa ad Istanbul;

- ha già avvicinato diplomatici dell'Est Europa.

E poi - innanzitutto - c'è la grazia del Signore che vuol essere implorata, attesa, aiutata». Il testo reca in aggiunta anche la seguente nota: «*In nocte*, sotto dettatura, dopo l'udienza del card. Wyszynski». È probabile che gli abbia parlato di questo suo voto. FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 *Pontificato*, Sottoserie *Concilio* 1, Fascicolo: "Concilio Ecumenico Vaticano II Carte varie

governo dell'URSS che vi sono Vescovi cattolici in carcere e che egli vorrebbe potessero partecipare al Concilio.

Giovanni XXIII ha in animo un grande desiderio frutto di una sua convinzione: far dialogare tutti i cristiani sulla missione comune e specifica di ogni battezzato e di tutte le Chiese; annunciare Cristo al mondo moderno che di lui ha bisogno e che in Cristo può trovare quella risposta di senso che gli uomini retti cercano ed attendono.

L'opera del Pontefice attraverso mons. Lardone e mons. Willebrands produrrà l'assenso del patriarcato di Mosca e del santo sinodo in data 8 ottobre 1962 ad inviare due osservatori che giungeranno a Roma nel pomeriggio del 12 ottobre dopo la solenne apertura del Concilio (11 ottobre).

Gli osservatori delle Chiese e comunità evangeliche furono 52: 8 ospiti del Papa (come i fratelli di Taizé, Roger Schultz e Max Thurian); 11 delle Chiese orientali non calcedonesi, 5 delle Chiese anglicane e 28 delle comunità ecclesiali riformate.

Mentre Giovanni XXIII si preoccupa, come abbiamo visto, dell'ecumenicità rappresentativa nello svolgimento del Concilio non smette però di seguire i lavori delle commissioni preparatorie che in due anni hanno prodotto – come abbiamo sopra riportato – una settantina di schemi in vista della discussione, correzione ed approvazione dei padri conciliari. Sono schemi elaborati da teologi ed ecclesiastici nella maggior parte legati alla scuola romana, con linguaggio preciso che risente spesso di un'impostazione scolastica e apologetica, quest'ultima già accantonato dallo stile del pontificato roncalliano.

Giovanni XXIII che desidera il Concilio per un nuovo modo di porsi nei confronti dell'umanità intera, pur fedele alla tradizione, avendo esaminato i *vota* di tutto l'episcopato cattolico chiede di inviare gli schemi a tutti i futuri padri conciliari perché vengano consapevoli e preparati al Concilio, e facciano interventi pertinenti e utili allo spirito con cui Papa Roncalli ha voluto il Vaticano II.

Mons. Dell'Acqua, sostituto alla segreteria di Stato, invia una nota dattiloscritta al Papa dove riferisce di un suggerimento del segretario della *Conferenza episcopale francese* che auspica che l'episcopato che parteciperà al Concilio possa conoscere al più presto almeno le questioni che saranno trattate nelle congregazioni generali.

Dell'Acqua dice al Papa che sarebbe bene non attendere di inviarle a settembre 1962 in quanto troppo a ridosso dell'inizio del Concilio, ma «incominciare col mandare subito qualcosa». Papa Roncalli approva e annota nella sua agenda in data 20 maggio 1962: «Occorre informare tutti i Vescovi del mondo che non in settembre, ma nei mesi

---

- Bibliografia” (nota dattiloscritta: documento in fotocopia). Cfr. A. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *Pater Amabilis...*, 349, nota 7; L. CAPOVILLA, *L'ite Missa est di Papa Giovanni*, Padova 1983, 169-170; A. RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca, 1940-1990*, Roma-Bari 1922, 223-246.

di luglio e agosto la commissione preparatoria manderà a tutti i Vescovi, e a quanti parteciperanno al Concilio, ciò che occorre per studiare e rendersi conto degli ordinamenti da discutere e da approvarsi nella solenne adunanza dall'ottobre in poi»<sup>24</sup>.

#### 4. Gli obiettivi e lo spirito del Concilio in Giovanni XXIII alla vigilia dell'11 ottobre 1962

Nel luglio 1962 Papa Giovanni XXIII personalmente esamina gli schemi prodotti dalle commissioni e inviati a tutti i Vescovi cattolici del mondo. Nella sua agenda in data 5 luglio 1962 annota: «Stamattina ho voluto rileggermi nella traduzione francese (*Chronique Sociale de France – L'Eglise de France en état de Concile*, n. 3-4, 15 giugno 1962) la bolla *Humanae Salutis* convocante il Concilio: e intendo seguire i buoni studi fatti in argomento. Questa lettura dei documenti pontifici e commenti di persone distinte e rette danno sempre più chiarezza di proposito e incoraggiamento»<sup>25</sup>. Papa Roncalli esamina gli schemi – da quanto abbiamo visto – tenendo per certo ciò che scrive nell'*Humanae Salutis* e facendo tesoro di ciò che gli episcopati hanno inviato. Nell'*Humanae Salutis* Papa Giovanni XXIII aveva dichiarato che:

Il Concilio... si riunisce felicemente in un momento in cui la Chiesa avverte più vicino il desiderio di fortificare la sua fede e di rimirarsi nella sua splendida unità, come pure sente più urgente il dovere di dare maggiore efficienza alla sua sana vitalità, e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione della verità rivelata, il consolidamento delle sue strutture... [Al mondo] smarrito, confuso, ansioso, sotto minaccia di nuovi spaventosi conflitti, il prossimo Concilio è chiamato ad offrire una possibilità per tutti gli uomini di buona volontà di avviare pensieri e propositi di pace: pace che può e deve venire soprattutto dalle realtà spirituali e soprannaturali dall'intelligenza e dalla coscienza umana illuminata e guidata a Dio creatore e redentore dell'umanità<sup>26</sup>.

Il teologo francese M.-D. Chenu aveva dato la sua riflessione sugli schemi preparati dalle commissioni ai Vescovi francesi e nello stesso tempo aveva inviato una lettera a K. Rahner (4 settembre 1962) dove sottolineava che negli schemi «predomina una linea rigida di enunciati astratti e teorici, mentre il Concilio ha suscitato la speranza di una considerazione pastorale, all'altezza dei problemi posti dall'evan-

<sup>24</sup> FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 *Pontificato*, Sottoserie *Concilio*, I Fascicolo appunto del S. Padre, in data 20 maggio.

<sup>25</sup> GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio...*, 148.

<sup>26</sup> GIOVANNI XXIII, *Humanae Salutis*, nn. 7; 9.

gelizzazione di un mondo nuovo»<sup>27</sup>. Anche lo stesso Pontefice nel motu proprio *Consilium*, dove fissava l'11 ottobre come data d'inizio dell'evento, aveva ulteriormente indicato quale attenzione per la «Chiesa rinvigorita nelle sue energie... [quella di] offrire ai popoli che volgono fiduciosi lo sguardo a Cristo “luce per illuminare le genti” – specialmente a quelli che con tanto dolore vediamo soffrire a causa di sventure, discordie e luttuosi conflitti – di poter finalmente raggiungere una vera pace, nel rispetto dei diritti e dei doveri reciproci»<sup>28</sup>.

Papa Giovanni condivide le preoccupazioni di alcuni episcopati e corregge di suo pugno con annotazioni «i fogli [degli schemi] a stampa che gli sono stati trasmessi soffermandosi su molti punti»<sup>29</sup>. Alcuni membri della commissione centrale esaminando gli schemi li ritengono “insufficienti” in rapporto alle indicazioni e alle attese di Papa Giovanni. Il card. Suenens, Arcivescovo di Bruxelles, viene incaricato da Papa Roncalli di fargli conoscere «le reazioni dei vari Cardinali che hanno studiato il piano generale [con tutti gli schemi] proposto»<sup>30</sup>. Il card. Suenens relaziona al Papa circa il suo lavoro in una lettera datata 4 luglio 1962, dove riferisce che ha incontrato in via amichevole e cordiale presso il collegio belga di Roma alcuni Cardinali.

Circa gli schemi preparatori il card. Döpfner suggerisce di lasciare che gli schemi si succedano nella discussione al Concilio. Invece i Cardinali Montini, Siri e Liénart sostengono il piano d'insieme proposto e sottolineano la necessità di un piano architettonico ampio e coerente.

Tutti furono d'accordo... che il Concilio inizi con una parte dottrinale che sarebbe l'oggetto della prima sessione, mentre la parte pastorale avrebbe riguardato la seconda o le sessioni successive.

Ciascuno auspicò che la parte dottrinale inizi con lo studio della Chiesa: *De Ecclesia Christi Mysteriorum* cioè la Chiesa nel suo essere, nelle sue componenti proprie... Rimane ora da elaborare un piano dettagliato che mostri dove e come gli schemi definitivi potrebbero inserirsi... nel quadro generale tracciato. I Cardinali citati, si augurano che sia io a compiere il lavoro<sup>31</sup>.

Papa Roncalli terrà conto di ciò e dopo aver parlato con il nuovo segretario di Sta-

27 M.-D. CHENU, *Diario del Vaticano II, note quotidiane al Concilio, 1962-1963*, Bologna 1996, 57, n. 1.

28 GIOVANNI XXIII, Lettera apostolica motu proprio *Consilium* (2 febbraio 1962) per la definizione del giorno di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985<sup>13</sup>, vol. 1, n. 24\*.

29 G. ZANCHI – F. MORES (a cura di), *Lo spirito del Concilio nella mente di Giovanni XXIII*, Roma 2012, 59.

30 Lettera del card. Suenens a Giovanni XXIII, Malines 4 luglio 1962, testo in francese. FONDAZIONE BEATO GIOVANNI XXIII, *Fondo Papa Giovanni XXIII*, Serie 10 *Pontificato*, Sottoserie *Concilio*, 1 Fascicolo “Abbozzo card. Suenens piano pastorale del Concilio” (lettera dattiloscritta con di Papa Roncalli: documento originale).

31 *Ibid.*

to card. Amleto Cicognani<sup>32</sup>, presidente del *Segretariato per le questioni straordinarie*, inserisce in questo organismo del Concilio i Cardinali C. Confalonieri, J. Döpfner, A. G. Meyer, G. B. Montini, G. Siri e L.-J. Suenens. Sarà di conforto per Giovanni XXIII alla vigilia del Concilio, dopo il suo radiomessaggio dell'11 settembre, la lettera del card. Léger Arcivescovo di Montreal in Canada datata 17 settembre, dove facendo presente umanamente la sua preoccupazione per la responsabilità di partecipare a questo grande evento ne è rasserenato dal fatto che «presto un nuovo personaggio farà il suo ingresso al Concilio: lo Spirito santo, proprio lui. Con lui lavoreremo e spero che risponderemo ai desideri di Vostra Santità e della Chiesa»<sup>33</sup>.

Un'altra nota di novità è data dal fatto che Papa Giovanni XXIII alla vigilia dell'apertura del Vaticano II nomina quali "periti" al Concilio 201 teologi di tutto l'orbe cattolico. La scelta di Papa Roncalli è significativa e foriera di una valorizzazione delle diverse ottiche teologiche e pastorali presenti nella Chiesa del XX sec. e che vennero ritenute sospette, non sempre a ragione.

Papa Roncalli, da onesto osservatore di ciò che lo Spirito suscita nella Chiesa per rendere profetica ed efficace nella sua missione, chiama come esperti al Concilio i teologi Congar, Danielou, De Lubac, Rahner, Ratzinger, Küng, Semmelroth e Schillebeeckx<sup>34</sup>.

Queste nomine non passarono inosservate. Il Papa non fece sue le perplessità e i veti suggeritigli: voleva un Concilio che fosse di tutta la Chiesa.

Nel radiomessaggio che Papa Giovanni XXIII invia a tutti i fedeli cristiani ad un mese dal Concilio noi recepiamo lo spirito di questo umile e grande nocchiero che vuole mettere a cuore ciò che egli si aspetta dal Concilio. Già all'inizio del radiomessaggio Papa Roncalli esprime la sua grande attesa perché la Chiesa ponga al centro «Gesù Verbo di Dio fatto uomo che l'ha fondata e da venti secoli la conserva, come oggi ancora la vivifica della sua presenza e della sua grazia»<sup>35</sup>. Papa Giovanni elogia il lavoro fatto in tre anni di preparazione da «spiriti eletti raccolti da ogni regione e di ogni lingua, in unità di sentimento e di proposito»<sup>36</sup>. Il suo animo è riconoscente a tutti i componenti delle commissioni preparatorie e agli episcopati. È consapevole

<sup>32</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, *Nostra pace è la volontà di Dio...*, 149-150.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 148-149.

<sup>34</sup> J. WICKS, *I teologi al Vaticano II. Momenti e modalità del loro contributo al Concilio*, in *Humanitas* 59 (2004) 1012-1038.

<sup>35</sup> GIOVANNI XXIII, radiomessaggio *La grande aspettazione* (11 settembre 1962), in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985<sup>13</sup>, vol. 1, nn. 25\*a-z.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 25\*a.

delle difficoltà e delle diversità di posizioni, ma egli crede nell'amore a Cristo e alla Chiesa che sta nell'animo dei pastori di tutta la Chiesa.

Significativo è il richiamo al simbolismo del cero pasquale nella solenne veglia dove risuona che «Cristo è la luce del mondo» e tutti con il *Deo gratias* affermano solennemente che Cristo è *lumen ecclesiae et lumen gentium*. Così aggiunge: «Che è mai un Concilio ecumenico se non il rinnovamento di questo incontro della faccia di Gesù risorto, re glorioso e immortale, radiante per tutta la Chiesa a salute, a letizia e a splendore delle genti umane?»<sup>37</sup>. Giovanni XXIII vuole che la Chiesa si ponga nel mondo come Cristo la ha voluta nella sua missione (Mt 28,19-20) che è quella di «vivificare, insegnare e pregare»<sup>38</sup>. Il mondo ha bisogno di Cristo: ed è la Chiesa che deve portarlo, attraverso la sua attenzione nei confronti delle attese dell'uomo quali: «l'amore di una famiglia attorno al focolare domestico; il pane quotidiano... [il desiderio] di vivere in pace all'interno della sua comunità nazionale, come con i rapporti con il resto del mondo. L'uomo è sensibile alle attrazioni dello spirito che lo porta ad istruirsi e ad elevarsi: geloso della sua libertà, al fine di meglio corrispondere ai suoi doveri sociali»<sup>39</sup>. Oltre a ciò Papa Roncalli annuncia che alla Chiesa stanno a cuore: «l'eguaglianza di tutti i popoli, ... la difesa del carattere sacro del matrimonio... [Essa è preoccupata] per le dottrine fautrici di indifferentismo religioso o negatrici di Dio e dell'ordine soprannaturale, le dottrine che ignorano la Provvidenza nella storia ed esaltano sconsideratamente la persona del singolo uomo, con pericolo di sottrarla alle responsabilità sociali»<sup>40</sup>. Ciò a cui «la Chiesa non può rinunciare è il diritto alla libertà religiosa che non è soltanto libertà di culto»<sup>41</sup>.

Vi è poi la condanna delle guerre e un'auspicata attenzione per una cultura della pace, apprezzando ciò che la comunità internazionale compie in tal senso. Papa Giovanni qui auspica che «il Concilio vorrà esaltare, in forme anche più sacre e solenni, le applicazioni più profonde della fraternità e dell'amore che sono esigenze naturali dell'uomo, imposte al cristiano come regola di rapporto tra uomo e uomo, tra popolo e popolo»<sup>42</sup>.

A Papa Giovanni XXIII premeva far sapere all'intero popolo di Dio che il Concilio

<sup>37</sup> *Ibid.*, 25\*d.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 25\*f.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 25\*i.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 25\*j-k.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 25\*n.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 25\*s.

Vaticano II, ponendo al centro il mistero di Cristo a luce della Chiesa e delle genti, doveva essere vissuto e seguito come un evento di grazia. Da esso doveva sgorgare una maggior vitalità della fede nei singoli battezzati e nella Comunità cristiana e fare della Chiesa un luogo di vera speranza per l'umanità smarrita e ferita, indicando in Cristo la luce sicura per un orientamento dove l'uomo ritrovi senso, anche grazie ad uno stile ecclesiale che, traendo luce dal suo Signore, sia il «buon e necessario samaritano» per l'umanità che, abbandonata Gerusalemme per scendere a Gerico, è defraudata e ferita.

Ripetiamo anche noi ciò che Giovanni XXIII disse nel discorso *Gaudet Mater Ecclesia* all'apertura del Vaticano II: «Il Concilio che inizia, sorge nella Chiesa come un giorno fulgente di luce splendidissima. *Tantum aurora est*»<sup>43</sup>.

## 5. *Gaudet Mater Ecclesia*

Il discorso di apertura del Concilio tenuto da Papa Giovanni che inizia con le parole *Gaudet Mater Ecclesia* contiene le gioie, le sofferenze, le preoccupazioni del Papa perché il Vaticano II non abbia a deludere le motivazioni per le quali è stato pensato e voluto.

In questo discorso, che più di qualcuno ha indicato come il «manifesto dei tempi nuovi»<sup>44</sup>, più che in ogni altro documento possiamo cogliere ciò che Papa Roncalli voleva dal lavoro degli oltre duemila padri conciliari.

Egli parla con amabile solennità in lingua latina e sviluppa in nuove aree il suo pensiero lucido e leale. Introduce il suo dire indicando che l'inizio del Concilio Vaticano II è per la madre Chiesa occasione di gaudio perché è «un dono della Divina Provvidenza»<sup>45</sup>. Dà uno sguardo ai venti secoli di cristianesimo e plaude agli sforzi che la Chiesa ha fatto per essere fedele a Cristo e a lui dare «il posto centrale nella storia e nella vita»<sup>46</sup>. L'obiettivo è stato quello di offrire agli uomini «l'opportunità o di aderire a lui e alla sua Chiesa: grazie alla quale avrebbe goduto così della sua luce, della bontà, del giusto ordine e del bene della pace»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 9.2.

<sup>44</sup> G. CARDAROPOLI, *Il Concilio Vaticano II...*, 53.

<sup>45</sup> GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, n. 2.5.

<sup>47</sup> *Ibid.*

Per Papa Roncalli «ogni volta che vengono celebrati, i concili ecumenici proclamano in forma solenne questa corrispondenza con Cristo e con la sua Chiesa e irradiano, per ogni dove, la luce della verità, indirizzano sulla via giusta la vita dei singoli, della convivenza domestica e della società, suscitano e irrobustiscono le energie spirituali, innalzano stabilmente gli animi ai beni veri e sempiterni»<sup>48</sup>. Giovanni XXIII vuole che i padri conciliari che lo ascoltano, sappiano che lui ritiene opportuno per la situazione della Chiesa e del mondo moderno, l'evento del Vaticano II ed è convinto che «la Chiesa illuminata da questo Concilio si accrescerà... di ricchezze spirituali e... guarderà con sicurezza ai tempi futuri... introducendo opportuni emendamenti e, avviando saggiamente un impegno di reciproco aiuto, [essa] otterrà che gli uomini, le famiglie, le nazioni rivolgano davvero le menti alle realtà soprannaturali»<sup>49</sup>.

Fa sapere inoltre che è a conoscenza dei tentativi di alcuni che vorrebbero metterlo in guardia da un doveroso dialogo con l'uomo moderno andando «dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita e come se i tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa»<sup>50</sup>.

Papa Roncalli vuole che i padri conciliari sappiano che egli «dissente da codesti profeti di sventura che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo»<sup>51</sup>. Ricorda che pur tra le tante difficoltà della Chiesa nelle varie parti del mondo, oggi essa è molto più libera dall'«ingerenza del potere civile»<sup>52</sup>, come invece fu nel passato.

Certo – dice il Papa – ci affligge che «in mezzo a voi mancano molti Pastori della Chiesa, a noi carissimi, che per la fede in Cristo sono tenuti in catene e sono impediti da altri ostacoli»<sup>53</sup>.

Giovanni XXIII prosegue il suo discorso sottolineando che ciò che più deve interessare il Vaticano II «è che il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in forma più efficace»<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, n. 2.6.

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 3.4.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 4.2.

<sup>51</sup> *Ibid.*, n. 4.3.

<sup>52</sup> *Ibid.*, n. 4.5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, n. 4.6.

<sup>54</sup> *Ibid.*, n. 5.1.

Chiede di promuovere un'antropologia integrale aperta all'escatologia, mai dimentica dell'impegno verso la città terrena e la città celeste, e lo fa con queste parole: «Tutti gli uomini, sia singoli che come società, finché questa vita lo permette, hanno il dovere di tendere senza tregua a conseguire i beni celesti e servirsi per far questo della realtà terrena, in modo però che l'uso dei beni temporali non rechi pregiudizio alla loro felicità eterna»<sup>55</sup>.

Per Papa Roncalli il primato dello spirituale è la stella polare di ogni scelta e azione del cristiano anche nel campo dell'impegno sociale. Nella sua enciclica *Mater et Magistra* concludeva l'intero documento con il paragrafo della santificazione della domenica<sup>56</sup>. Ora Giovanni XXIII che affida al Concilio il compito di promuovere l'antropologia integrale e sociale, indica come via efficace quella di esigere «che la Chiesa non distolga mai [la sua attenzione] dal sacro patrimonio della verità rivelato dagli antichi, ed insieme ha bisogno di guardare anche al presente, che ha comportato nuove situazioni e nuovi modi di vivere, ed ha aperto nuove vie all'apostolato cattolico»<sup>57</sup>.

In questo passaggio vi è la risposta sia per la preoccupazione dottrinale, di cui la scuola romana si era fatta paladina, ma anche la preoccupazione di Vescovi e teologi per una maggior attenzione ad esperienze pastorali e approfondimenti teologici ed ecclesiologici.

Papa Roncalli, dopo aver preso visione dei *vota* e di altri suggerimenti per il buon esito del Concilio chiede ai padri di non limitarsi a dotte disquisizioni: per fare ciò non vi era bisogno di un Concilio! Intende, invece, «sottoporre a tutti [i Padri] l'intero insegnamento cristiano a un nuovo esame, con animo sereno e pacato... occorre che la stessa dottrina [dei concili di Trento e Vaticano I] certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate»<sup>58</sup>.

Con questa chiara indicazione è logico che gli schemi delle commissioni preparatorie – in specie il *De fide* – non potevano non essere contrastati dall'aula conciliare perché appunto non in linea con quanto il Papa stesso aveva indicato nel discorso

<sup>55</sup> *Ibid.*, n. 5.3.

<sup>56</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et Magistra* (15 maggio 1961) sui recenti sviluppi della questione sociale, alla luce della dottrina cristiana, in AAS 53 (1961) 401-464, nn. 228-230.

<sup>57</sup> GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 5.5.

<sup>58</sup> *Ibid.*, n. 6.5.

*Gaudet Mater Ecclesia*. Quindi il fatto del 19 novembre era da prevedersi dopo le indicazioni di Papa Roncalli<sup>59</sup>.

Ciò che Giovanni XXIII mette ancora a cuore al Concilio è l'impegno ecumenico e l'unità della famiglia umana<sup>60</sup>.

Concludendo il suo discorso, non indugia ad indicare che l'apertura del Concilio è per la Chiesa appena l'aurora di un suo ripensarsi e porsi per «la vita del mondo», come Cristo la ha voluta: luce del mondo e casa della speranza.

L'elezione di Papa Francesco I del 13 marzo 2013 sembra dare continuità a questa prospettiva di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II: fedeltà al *depositum fidei*, mai dimentichi però dei segni dei tempi.

---

<sup>59</sup> Lo stesso Papa Giovanni annoterà nel suo Diario il 19 ottobre 1962: «Anche oggi ascolto interessante di tutte le voci del Concilio. In gran parte sono di critica agli schemi proposti da molti, insieme rivelano la fissazione di uno solo (card. Ottaviani) e il permanere di una mentalità che non sa divincolarsi dal tono della lezione scolastica».

<sup>60</sup> GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, n. 8.2-3.

# Quale tipo di magistero nel Vaticano II? Una proposta nuova<sup>1</sup>

Florian Kolffhaus

Roma

## 1. L'importanza dei testi

Nel cinquantesimo anno dall'inizio del Concilio Vaticano II si sono aperti nuovi scenari di dibattito riguardo alla sua interpretazione, e ci si è domandati se esso debba esser letto in rottura con la tradizione ecclesiale oppure in continuità con il magistero della Chiesa. La causa della discussione, riguardo alla retta interpretazione del Concilio, trova il suo *incipit* nell'allocuzione natalizia di Papa Benedetto XVI, del 22 dicembre 2005, davanti ai collaboratori della Curia romana. In questo discorso il Santo Padre afferma che il Vaticano II può essere compreso correttamente solo nel contesto della tradizione integrale della Chiesa. Non c'è alcun cambiamento di paradigma, alcun nuovo inizio radicale, alcuna rottura con tutto ciò che i Papi e i concili precedenti hanno insegnato. Il Concilio può essere adeguatamente compreso solo grazie ad una ermeneutica di riforma nella continuità.

Con questa esortazione senza dubbio è cominciata una nuova fase di inquadramento del Concilio. Per molti anni il Vaticano II fu considerato l'evento il cui spirito sembrava molto più significativo dei suoi documenti, ora invece emerge come di esso si devono soprattutto leggere i testi. Tuttavia non si può dubitare dell'importanza del Concilio come evento: Papa Giovanni XXIII voleva anche uno «spettacolo dell'unità ecclesiale». Nondimeno su questo punto vengono criticati Giuseppe Alberigo e la scuola di Bologna, da lui diretta, che considerano il Concilio soprattutto come evento e a partire da questo punto di vista attribuiscono più importanza al suo spirito che ai

---

<sup>1</sup> Riguardo al contenuto di questo contributo, si veda più ampiamente F. KOLFFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae und Nostra Aetate*, (Theologia Mundi ex Urbe) Münster 2010.

suoi testi. Inoltre, Alberigo dà l'impressione che il beato Giovanni XXIII – nonostante le obiezioni della Curia romana – abbia stabilito fin dall'inizio un orientamento chiaramente pastorale e decisamente “liberale” al Concilio, il quale si potrebbe riassumere con il famoso *slogan* dell’“aggiornamento” che Giovanni XXIII utilizzava del resto non per il Concilio ma per la riforma del codice di diritto canonico. La scuola di Bologna è del parere che il Papa ha avuto una visione più grande e ha voluto molto più di ciò che i testi – soprattutto sotto Paolo VI “titubante” e “conservatore” – contengono solo in modo embrionale e compromissorio. Ciò che non si vede invece è il fatto che Giovanni XXIII voleva e approvava gli schemi preparati dalla Curia e che le sue direttive riguardo a ciò che significa “pastorale” non erano chiare.

All'inizio del Concilio egli stesso ha sottolineato chiaramente l'importanza della dottrina; lo si vede bene nell'intenzione di preghiera del mese di ottobre del 1962, laddove si chiedeva al Signore che il «magistero infallibile del Concilio» riuscisse a difendere la fede con efficacia contro i pericoli e gli errori<sup>2</sup>. Il “carattere pastorale” del Vaticano II si sviluppa solo durante il Concilio rappresentando una novità anche per i padri conciliari. Questo “stile” nuovo si manifesta all'inizio con il desiderio di scrivere i testi in modo comprensibile ed argomentare con citazioni bibliche. Si volevano evitare definizioni scolastiche e ridurre anche le citazioni magisteriali.

Diversamente da come Alberigo lo descrive, non esiste alcun chiaro «programma dell'insorgere ecclesiale» secondo la volontà di Giovanni XXIII, una rivoluzione, poi frenata dalla Curia. In questa maniera, ci si attiene soltanto allo spirito del “Papa buono” e del suo Concilio. È andata quasi all'opposto. Soltanto durante il Concilio si sviluppa il carattere pastorale che doveva essere espresso in modo diverso nei differenti documenti, ma in realtà figura concretamente nei testi autentici (e non in gesti e messaggi).

Così a cinquant'anni dal Concilio, per una generazione che non ha vissuto il Vaticano II l'interpretazione non può dipendere dall'evento (*event*) senza che si rischi di crearne un vago mito – oltretutto avvalorando l'interpretazione che vorrebbe mostrarlo liberale e rivoluzionario. Per evitare ciò occorre soprattutto considerare i testi del Concilio.

---

<sup>2</sup> «Non sine gravi ratione in quibusdam casibus recensentur atque reprobantur errores. “Ut per magisterium infallibile Concilii Vaticani II errores et pericula contra fidem et mores clarius omnibus innotescant”. Haec erat intentio generalis apostolatus orationis pro mense octobri huius anni, approbata a nostro Summo et amantissimo Pontifice Ioanne XXIII feliciter regnante» (AS I/4, 125).

## 2. I livelli diversi dei documenti conciliari

A questo proposito sorge subito la questione sul motivo per cui nel Concilio Vaticano II, in contrasto con il Concilio Tridentino e il Concilio Vaticano I, si siano utilizzate categorie diverse di testi (costituzioni, dichiarazioni, decreti). Il cardinale Joseph Ratzinger, parlando ai vescovi cileni il 13 luglio 1988, ribadiva il «fatto limpido che non tutti i documenti del Concilio hanno la stessa autorità». Josef Gehr ha dimostrato nella sua tesi in diritto ecclesiale, pubblicata nel 1997, che i testi del Concilio non si trovano sullo stesso livello<sup>3</sup>. La nota della Congregazione per la Dottrina della Fede del 6 gennaio 2012, laddove fa riferimento al Vaticano II, lo sottolinea un'altra volta: «Attorno alle sue quattro Costituzioni, veri pilastri del Concilio, si raggruppano le Dichiarazioni e i Decreti, che affrontano alcune delle maggiori sfide del tempo».

Rudolf Voderholzer – oggi Vescovo di Ratisbona in Germania – ha constatato chiaramente e acutamente, durante la festività del 12 ottobre 2012 a Passavia, che già «un primo sguardo» dimostra «che i 16 testi hanno una correlazione e una gerarchia interiore. Non tutti i testi hanno la stessa importanza: fondamentalmente si devono distinguere le quattro *costituzioni* – la categoria più importante dei testi – dai nove decreti, i quali sono un genere di *disposizione esecutiva*, ovvero uno sviluppo del contenuto delle costituzioni. E infine ci sono le tre *dichiarazioni*, testi con un contenuto destinato all'*esterno* [...]. Da questa gerarchia si deduce l'interpretazione: si devono leggere i commenti e i decreti alla luce delle costituzioni e non viceversa»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J. GEHR, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils* (MThS 51), St. Ottilien 1997.

<sup>4</sup> Come mostra già un primo sguardo, «dass die 16 Texte eine innere Zu- und Rangordnung aufweisen. Nicht alle Texte haben das gleiche Gewicht: Grundsätzlich sind zu unterscheiden die vier "Konstitutionen" – die wichtigste Textgruppe – von den Dekreten, neun an der Zahl, die so etwas sind wie "Ausführungsbestimmungen", Entfaltungen des in den Konstitutionen Gesagten. Und schließlich sind da drei "Erklärungen", Texte mit einem nach "außen" gerichteten Inhalt [...] Aus dieser inneren Rangordnung der Texte ergibt sich bereits ein erster Hinweis für die Interpretation: die Erklärungen und Dekrete müssen im Licht der Konstitutionen gelesen werden, nicht umgekehrt», DIÖZESANES ZENTRUM FÜR LITURGISCHE BILDUNG (DZLB) PASSAU (Hrsg.), *Bruch oder Kontinuität? Zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils. Festvortrag am 12. Oktober 2012 von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Voderholzer*, Passau 2012, 8.

Cfr. in contrasto con questo il commento introduttivo del decreto sull'ecumenismo da parte di Karl Rahner e di Herbert Vorgrimler: «La dottrina del Concilio sul rapporto della Chiesa cattolica con le Chiese e i cristiani non cattolici è contenuta nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, nel decreto sull'ecumenismo e anche nel decreto sulle Chiese cattoliche orientali. Si deve considerare questa dottrina interamente. Sarebbe sbagliato considerare il decreto sull'ecumenismo solo come traduzione della costituzione sulla Chiesa nel pratico» (K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 217).

In linea con le esposizioni riportate sopra (in questa nota), Rudolf Voderholzer apprezza il francobollo speciale della Deutsche Post a causa del giubileo del Concilio. Su questo sono rappresentati i titoli dei

Naturalmente i decreti *Inter mirifica* e *Unitatis redintegratio* non hanno la stessa importanza. Senza dubbio il dialogo ecumenico è una sfida più importante rispetto ai mezzi di comunicazione moderni. Il decreto sull'Ecumenismo tratta le relazioni della Chiesa e la convivenza con le comunità ecclesiastiche fuori della Chiesa cattolica, dunque un argomento specificamente cristiano con aspetti molto teologici; il decreto sui media invece riguarda gli sviluppi della tecnica moderna. Nessuno pensa veramente che l'*Inter mirifica* sia un documento dottrinale che presenti verità di fede. Va sottolineato come c'è un elemento che li accomuna: in entrambe non si tratta una dottrina nuova, bensì una pratica nuova rispettivamente rinnovata. Gli argomenti di ambedue sono trattati in decreti, perché malgrado tutte le differenze hanno in comune l'orientamento alla pratica. Così deduciamo che occorre distinguere i documenti secondo i suddetti generi.

Non pochi di quelli che accettano tale distinzione affermano inoltre che questa distinzione serve soltanto a relativizzare certi testi e a deprezzare i Decreti e le Dichiarazioni rispetto alle Costituzioni<sup>5</sup>. Così sorgono diverse questioni: perché durante il Concilio non vennero redatti solo Decreti (come durante il Concilio Tridentino) o solo Costituzioni (come durante il Concilio Vaticano I)? I padri conciliari non volevano sottolineare differenze con questi tre termini? Come si spiega il fatto che esistono tre categorie di testi, se essi non esprimono – secondo l'opinione di qualche teologo – nessuna gerarchia dei testi?

---

quattro documenti dottrinari centrali, cioè delle costituzioni, composti a forma di croce per sottolineare il loro ruolo particolarmente importante nell'insieme dei documenti. Voderholzer presenta a questo riguardo una interpretazione spirituale breve, ma notevole, che però qui non possiamo citare. Cfr. DZBL (Hrsg.), loc. cit., copertina.

<sup>5</sup> Cfr. p. es. la recensione di P. Andreas Batlogg SJ in *Stimmen der Zeit* del dicembre 2012, dove si afferma che le differenze formali dei documenti conciliari in fin dei conti non hanno nessuna importanza e il tentativo di metterli in un ordine a partire dal loro genere differente significherebbe relativizzare il Concilio. Non si dovrebbe limitare a priori il discorso teologico in questo modo, ma anche permettere tali domande forse insolite. È sintomatico il fatto che P. Batlogg enumeri alcuni teologi "conservatori", tra cui il cardinale Karl J. Becker SJ, senza menzionare le loro posizioni, per suggerire – almeno a quanto sembra – che non vale la pena discutere queste posizioni non in linea con la corrente principale della teologia tedesca. P. Batlogg parla in modo abbastanza sconsiderato e sciatto «di una mentalità in fin dei conti incompatibile con una scientificità esatta». Soprattutto nel lavoro accademico vale il consiglio di Tommaso da Kempis: «Non cercar di sapere chi ha detto una cosa, ma bada a ciò che è stato detto» (*L'imitazione di Cristo*, libro I, cap. V).

### 3. L'intenzione pratica

Commetteremmo un grave errore se negassimo la diversa denominazione dei testi conciliari o la considerassimo di nessuna importanza. È infatti indubitabile che vari documenti del Concilio Vaticano II non trattano la dottrina della fede né norme canoniche, bensì direttive per la vita della Chiesa ispirate dalla pratica. Possiamo chiederci: perché un Concilio agisce in questo modo? Perché esso non ripropone la dottrina (in senso stretto) e non delinea la verità? A tal proposito esistono questioni aperte in ambito teologico alle quali non si deve rispondere precipitosamente. Per fare progressi veri nell'interpretazione del Concilio Vaticano II, occorre concentrarsi e riflettere approfonditamente sui suoi testi.

Il primo passo, sollecitato soprattutto da Papa Benedetto XVI, ha portato alla liberazione dal cosiddetto "spirito" del Concilio, il quale emerge spesso in coloro che non hanno mai letto i suoi documenti. Ma se vogliamo trovare un appiglio sicuro, i testi e conseguentemente gli insegnamenti autentici del Concilio Vaticano II dovrebbero essere approfonditi, studiati, almeno nella scienza teologica. A partire da questo presupposto, si possono riconoscere le intenzioni dei padri conciliari che sono spesso formulate esplicitamente negli atti del Concilio, soprattutto evidenziando il carattere pastorale del Vaticano II, elemento interpretativo quanto mai indispensabile. Analizzando gli atti emerge chiaramente che – almeno nei Decreti e nelle Dichiarazioni – non si volevano fare affermazioni dogmatiche rispettivamente dottrinali ma si mirava alla pratica. All'inizio dei lavori del Concilio predominava (ancora più negli schemi elaborati dalla Curia romana) l'intenzione di redigere testi dottrinali. Questa tendenza invece cambiò molto presto e si svilupparono documenti con un carattere diverso e, in certo modo, interamente nuovo. Le allocuzioni con le quali Giovanni XXIII e Paolo VI aprirono e chiusero il Concilio esprimono chiaramente che i partecipanti non volevano affatto cambiare la fede trasmessa. Il Concilio doveva essere pastorale, cioè ispirato dai bisogni della sua epoca, orientato verso la vita della Chiesa nel presente. Evidentemente i Papi dovevano già in quell'epoca sottolinearlo esplicitamente per combattere contro una ermeneutica di rottura. Purtroppo ebbero un successo limitato riguardo a questo punto, come mostrano le discussioni sulla retta interpretazione del Concilio nei decenni passati. Il cardinale Ratzinger ha sottolineato nella suddetta allocuzione ai vescovi cileni che «questo particolare Concilio non ha affatto definito alcun dogma e deliberatamente ha scelto di rimanere su un livello modesto, come Concilio soltanto pastorale». Tuttavia proprio questo «Concilio pastorale» – secondo Ratzinger – viene interpretato «come una specie di superdog-

ma che toglie l'importanza di tutto il resto». Questa allocuzione dell'allora Prefetto della Congregazione per la Fede purtroppo non è stata inclusa nei volumi relativi al Concilio all'interno della sua *opera omnia*<sup>6</sup>.

Inoltre nel comunicato della 123a congregazione generale, datato 16 novembre 1964, è chiara la definizione (*tenenda definit*) della dottrina rivelata (*de rebus fidei et morum*) ed esiste solo nel caso in cui è espressa esplicitamente. Ciò non avviene mai nei testi conciliari. Anche qui emerge come non si volesse promulgare nessun nuovo dogma e nessuna dottrina infallibile, tranne il caso in cui si trattasse di un ricorso al magistero precedente della Chiesa. Per tutte le altre dichiarazioni sono decisivi gli argomenti trattati (*subiecta materia*), le regole classiche dell'interpretazione teologica (*ratio secundum normas interpretationis theologicae*) e l'intenzione del Santo Sinodo, cioè la *mens Sanctae Synodae*<sup>7</sup>. Vale la pena prestare attenzione soprattutto a quest'ultima per capire ciò che i padri intendevano quando volevano dare un *finis pastoralis* al Concilio.

#### 4. Una nuova forma d'insegnamento pastorale

Analizzando i testi conciliari e i relativi atti emerge con certezza che il Concilio Vaticano II ha voluto indirizzarsi alla gente contemporanea, parlare in modo attuale e aggiornato; questa è la sua forza e in più la sua importanza esemplare – ad esempio – per la nuova evangelizzazione. Faremmo violenza al Concilio se dicessimo che si volevano assumere definizioni irreversibili e sempre immutabili in modo extratemporale. Pur non volendo assumere infallibili definizioni dogmatiche, talvolta si facevano dichiarazioni sulla *res fidei et morum* (ad esempio sul carattere sacramentale dell'ordine dei vescovi). Nei Decreti e nelle Dichiarazioni si trovano senza dubbio elementi della dottrina cattolica già definita mista ad insegnamenti nuovi, ma tutto è in funzione della pratica. Essi non vengono presentati come accertamento della verità, alla quale occorre conformarsi e che deve essere creduta, ma come giustificazione di un certo comportamento. Invitare alla prassi è un insegnamento pastorale, non è dogmatica; non si vogliono appianare controversie dottrinali.

<sup>6</sup> JOSEPH (BENEDIKT XVI) RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, voll. 7/1e 7/2), Freiburg 2012. Soprattutto in questo "anno della fede" ed esattamente 25 anni dopo l'allocuzione del cardinale Joseph Ratzinger sarebbe auspicabile riscoprire questo testo importante che anticipa molte delle sue dichiarazioni come Papa.

<sup>7</sup> Cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Ergänzungsband, vol. 1, 351 e AS III/7, 660.

In passato, il termine “magistero” era inteso nel senso di «insegnare per presentare una decisione nei confronti di una controversia dottrinale». Ciò non vale per il Concilio Vaticano II, in molti dei suoi testi, e in particolare nei Decreti e nelle Dichiarazioni. Qui si usa una forma nuova, quella dell’“insegnamento pastorale”, che non viene ancora espresso con termini appropriati nella teologia.

Non voleva insegnare, come già menzionato, ma nello stesso tempo le sue affermazioni non sono facoltative, ma impegnative. Quindi, un cattolico non può mettere semplicemente in dubbio, in alcuni documenti, l’autorità stessa del Concilio. La rinuncia consapevole ad un carattere dottrinale dei Decreti e delle Dichiarazioni può essere dimostrata facilmente grazie a qualche esempio. Essi non sono scelti selettivamente, ma rappresentano – come interventi dei relatori il cui dovere consisteva, tra l’altro, nel riassumere le proposte dei padri e nel presentare in aula opinioni probabilmente condivise dalla maggioranza – l’intenzione generale dei partecipanti al Concilio rispetto a quella delle commissioni incaricate dell’elaborazione dei testi.

Per la dichiarazione sul dialogo interreligioso, l’oratore del Pontificio consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani così ha affermato il 18 novembre 1964: «Riguardo allo scopo di questo testo, il consiglio non intende fare una dichiarazione dogmatica quanto alle religioni non cristiane, ma presentare norme pastorali e pratiche» (cfr. *Acta Synodalia* [AS] III/8, 644).

Nella discussione riguardo al decreto sull’Ecumenismo si afferma che le sue dichiarazioni non relativizzano in alcun modo il magistero valido finora sulle comunità non cattoliche e non toccano la verità dell’assioma *Extra Ecclesiam nulla salus* (cfr. AS III/7, 32). Non c’è alcun dubbio che solo la Chiesa cattolica è la Chiesa di Cristo (*Clare apparet identificatio Ecclesia Christi cum Ecclesia catholica... dicitur... una et unica Dei Ecclesia*, AS II/7, 17). I padri non volevano dunque promulgare una definizione nuova del dialogo ecumenico perché avevano coscienza del fatto che questa pratica pastorale può e, se si vuole che riesca, deve assumere forme diverse secondo le sfide del tempo e dei vari luoghi.

Sono escluse questioni dottrinali e non trovano una risposta in *Unitatis redintegratio*: il decreto tace esplicitamente riguardo alla controversia sull’appartenenza alla Chiesa, sul problema della *bona fides* da parte dei non cattolici, sul giudizio chiaro quanto alla questione su quali comunità fuori della Chiesa cattolica sono Chiesa nel senso teologico, sulla definizione del rapporto fra la Scrittura e il magistero, sull’esposizione più precisa dell’importanza del primato papale e sull’esposizione delle differenze dogmatiche fra cattolici e ortodossi (AS III/7, 675ss.).

In una delle sue ultime allocuzioni sulla *Dignitatis humanae* il relatore e vescovo De Smedt sottolinea che la «libertà civile dall’obbligo statale» della quale tratta il

Miscellanea

Concilio non si scontra con la dottrina tradizionale sulla libertà religiosa, perché non si tratta di una «discussione sulla costituzione», in certo modo di una «riforma costituzionale». «Le norme della circolazione non rendono superfluo l'obbligo morale di muoversi sulle strade con intelligenza e attenzione. Similmente, la protezione giuridica della libertà religiosa solleva gli uomini dagli obblighi della "legge morale oggettiva" e, se sono cattolici, dalle leggi della Chiesa» (AS IV/5, 100). Altrove De Smedt parla ancora più chiaramente di questa «legge morale oggettiva» che non viene toccata dalla pratica "nuova" della libertà religiosa: «È certo che nell'ordine morale tutti gli uomini, tutte le società e ogni autorità civile sono obbligati a cercare la verità e non è loro consentito difendere il falso. Valga il dovere morale di tutti gli uomini nei confronti della Chiesa di approvare le sue dottrine e i suoi comandamenti. Nessuna istanza umana possiede una libertà di scelta morale oggettiva nell'approvazione o nel rifiuto del Vangelo e della vera Chiesa. Ad una più attenta osservazione anche questo obbligo è soggettivo» (AS IV/1, 433). Naturalmente il relatore è consapevole del fatto che una pratica nuova può anche sollevare questioni nuove nei confronti della dottrina. Tuttavia con la *Dignitatis humanae* non si voleva rispondere a tali questioni, ma le si affida – come constata esplicitamente De Smedt il 21 settembre 1965 – «al Magistero ordinario della Chiesa» (AS IV/1, 433).

Quale importanza attribuiamo a queste dichiarazioni, che sono state menzionate solo in parte, nell'interpretazione del Concilio? I suoi testi non fanno solo riferimento ad un discorso solo pastorale senza impegno, il quale esige tutt'al più attenzione ma non realizzazione. Ciò significherebbe trascurare l'autorità del Concilio che è autentico, cioè ha autorità legittima. All'opposto invece si andrebbe contro l'intenzione del Concilio, così come la si può verificare nei suoi documenti, se si considerassero le sue Dichiarazioni e Decreti orientati verso la pratica come documenti mirati a definire verità che devono essere credute. Alla luce degli interventi citati possiamo intendere i testi conciliari come una forma nuova dell'insegnamento autentico che deve essere compreso in un senso più largo del magistero orientato verso la definizione della verità. Con la sua nuova forma di insegnare rappresenta infatti un tipo nuovo di Concilio. Secondo Otto Hermann Pesch, «non si è ancora riflettuto abbastanza sulle forme e sulle condizioni per sapere come la Chiesa anche nel futuro può fare ciò che ha fatto la prima volta nel Concilio con tanto coraggio: parlare in modo temporaneo e provvisorio, così che possa essere revisionato e farlo precisamente con consapevolezza e per propria ammissione»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Kevelaer 2011<sup>3</sup>, 379.

Nella teologia manca, come già si è lasciato intendere, un termine per questo magistero pastorale, il che rende difficile la discussione attuale. Poiché il carattere particolare del Concilio Vaticano II e la forma del suo insegnamento, che è nuova nella storia dei Concili, superano le categorie di disciplina e di dottrina, mancano alla teologia i modelli secondo cui si possa giudicare la sua particolarità. Pare che un errore comune consista esattamente nella ricezione teologica del Concilio: utilizzare per il Concilio Vaticano II categorie che possono valere per dichiarazioni dogmatiche fatte su altri Concili, ovvero in esortazioni apostoliche e decreti papali. Ma in tal modo, da un lato si corre non raramente il rischio di comprendere in modo insufficiente la peculiarità particolare del Concilio e dall'altro di scadere in valutazioni ideologiche che – nel caso più estremo – possono condurre al completo rifiuto del Concilio Vaticano II o all'esagerazione della sua importanza, valutandolo come evento che supera tutto ciò che lo precede.

Non si può fare a meno di rimproverare il conservatorismo di alcuni teologi “moderni” che vogliono considerare i Decreti e le Dichiarazioni del Concilio Vaticano II come documenti dottrinari classici del magistero, perché spesso leggono tali documenti come testi dogmatici che insegnano verità “nuove”. I padri riuniti al Concilio, in realtà, non volevano questo. Avevano presenti nella loro mente (o almeno nelle cartelle dei loro consiglieri teologici) tutti i manuali scolastici dell'epoca dei loro studi. Non volevano cambiare questa dottrina ma esporla di nuovo, in modo facile da capire e più orientato verso la pratica. Chi sa a memoria le risposte del catechismo può anche parlare più liberamente, in modo più indifferenziato e più aperto nel caso in cui si tratti dell'applicazione pratica della dottrina cattolica.

La cura pastorale si basa sulla dottrina, la pratica implica la buona dottrina. L'inversione di questo ordine conduce immancabilmente a ciò che si sviluppa in una dottrina “nuova” a partire da una “realtà pastorale nuova”. Ciò è esattamente quello che vediamo oggi in molte parrocchie e comunità ecclesiali. Ciò vale purtroppo anche per molti teologi che – deridendo verità “semplici” del catechismo – costruiscono a partire da dichiarazioni pastorali e orientate verso la pratica del Concilio le proprie teorie arbitrarie. Il Concilio non ha insegnato un dogma “nuovo” e nemmeno ha revocato nessuna dottrina “vecchia”, anzi ha piuttosto creato e promosso, soprattutto nei suoi decreti e nelle sue dichiarazioni, nella Chiesa, una pratica nuova che prende le misure dalle esigenze della sua epoca. Ciò significa naturalmente che questa pratica è vincolata all'epoca e al luogo e quindi non è uniforme e in linea di principio immutabile. “Il mondo di oggi” del Concilio Vaticano II non è già diventato “il mondo di ieri” sotto più di un aspetto? Quando la Chiesa vuole (e talvolta in verità deve) formulare una parola attuale, che non è in nessun modo una parola qualsiasi

e non autorevole, essa si aggiorna e così rimane aperta a modifiche e mutamenti. Lo fa, come dice Pesch, «con consapevolezza e per propria ammissione». Qui si trova la forza, ma naturalmente anche il limite dell'insegnamento pastorale.

## 5. *Munus praedicandi*

Riguardo alla discussione teologica che ne segue, proporrei che questo insegnamento nuovo, cioè orientato verso la pratica della dottrina, sia chiamato *munus praedicandi*, a differenza del *munus determinandi* in cui il magistero invece constata verità sempre valide. I termini finora utilizzati in questo campo sono sorprendentemente nuovi: Papa Gregorio XVI parla per la prima volta nel 1835 in *Commissum divinitus* del «magistero». Nel 1964 in *Lumen Gentium* appare per la prima volta il termine *munus docendi*. Un dovere della teologia attuale consisterebbe nell'elaborare altre precisazioni del magistero ecclesiastico il quale si manifesta in modo sempre più diversificato. In questo senso intendo la proposta del termine *munus praedicandi*, il quale esprime da un lato l'obbligo, dall'altro invece un orientamento verso la prassi, come contributo alla discussione scientifica a cui spetterà trovare ulteriori chiarimenti.

A nostro giudizio, si può infatti dire con le parole di Pesch, anche se sono provocatorie e un po' esagerate, che qualche affermazione del Concilio è "provvisoria" e "temporanea". Risposte orientate verso la pratica quanto a problemi attuali impellenti possono e devono sempre essere provvisorie per essere all'altezza della situazione sociale e culturale variabile. Nonostante ciò rimangono tuttavia vincolanti. Invece, affermazioni sulla fede che si riferiscono a verità della rivelazione fanno parte di una categoria diversa e devono essere accettate e interpretate come sempre valide (*irreformabiles*, DS 3074). La dottrina cattolica infatti non è «provvisoria, temporanea e tale da poter essere superata». Da un lato, questa distinzione protegge la fede contro manipolazioni e falsificazioni. Dall'altro impedisce una dilatazione del magistero supremo su campi nei quali non deve essere applicato e in tal modo difende anche la libertà dei fedeli e della gerarchia.

Non si tratta di mettere la dottrina e la pratica l'una contro l'altra, di intendere "pastorale" come sinonimo di "non impegnativo" o "facoltativo" e vedere la cura pastorale sempre in conflitto con il magistero. Al Concilio Vaticano II si volevano entrambi gli aspetti: mantenere e insegnare la dottrina – come fa il Concilio soprattutto nella Costituzione sulla Chiesa, ma anche nelle altre costituzioni – e a causa della

stessa dottrina promuovere una pratica nuova e moderna che viene presentata – nei Decreti e nelle Dichiarazioni – come risposta alle sfide della Chiesa e del mondo. In questo senso Paolo VI ha così constatato nella riunione dei Padri per approvare i due documenti sulla Chiesa *Lumen Gentium* e sull’ecumenismo *Unitatis Redintegratio*: «Ciò pare essere il commento più importante quanto alla promulgazione di questi documenti: ciò che Cristo ha voluto, anche noi lo vogliamo. Ciò che era, rimane. Ciò che la Chiesa ha insegnato nel corso dei secoli, anche noi lo insegniamo esattamente» (AS III/8, 911).



# The Rediscovery of Anselmian Thought in the Nineteenth Century: A Portrayal of Johann Adam Möhler's Reading of Anselm

Imre von Gaál

*University of St. Mary of the Lake, Mundelein (Illinois, USA)*

For several centuries few theologians troubled to pay particular attention to Anselm of Canterbury, such was the degree that manualists dominated theological discourse. Anselm remained the exclusive preserve of philosophers. Their efforts culminated famously in Kant's rejection of the ontological argument, the name given to Anselm's proof of God's existence *post factum* as advanced in the *Proslogion*. The priest and theologian Johann Adam Möhler (1796-1838) was the first to recover Anselm of Canterbury's theological relevance for modernity. Unfortunately his significant achievement was already forgotten by the second part of the nineteenth century. Two intellectual currents formed the rich, intellectually vibrant background for Möhler's revival of interest in Anselm of Canterbury in the nineteenth century: idealism (ca. 1770-1830) and romanticism (ca. 1780-1845).

## 1. The Intellectual Milieu for Möhler's Retrieval of Anselmic Thought

Idealism supposes the dependence of reality on the recognizing subject. Thereby spiritual values, such as dignity, freedom, and insight become the highest goods. Ideas are the driving forces of human history, providing it with coherence and an indwelling entelechy. Matter can be explained by acknowledging its participation in the intellectual realm. Kant, Hegel, Fichte, and Schelling are but the most noted representatives of German idealism, a phenomenon that captured the imagination of the educated classes. In this system nature and mind are aspects of the Absolute<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. S. PRIEST, *Theories of the Mind*, Harmondsworth 1991; G. VESEY (ed.), *Idealism, Past and Present*, Cambridge 1982.

All of multifarious reality is deducible from a metaphysical principle. All knowledge of particular things is a self-reflection of the free, self-constituting mind.

Seeming to oppose this view is Romanticism, which favors the particular and concrete over and against the general and abstract. It subscribes to a holistic and organic understanding of the world. Comprehending the particular and fragmented is valuable and superior to reason alone, which apprehends the totality of things in their essential interrelatedness. For the romantics, the Middle Ages were a favored epoch as it seemed to embody the individual's organic link with human history and nature. In this view, only the human mind, or spirit, is able to fuse all things together, while reason is superficial and conveys a distorted description of reality. This resentment of rationalism was a reaction to the Enlightenment's overemphasis on the geometric and rational. Appreciating spiritual unity was seen as becoming to the human mind<sup>2</sup>. Therefore romantics shied away from exhaustive definitions and preferred true inwardness vis-à-vis verbalization. Inspired also by Pietism and Christian mysticism, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), the father of liberal Protestantism, memorably surrendered a rational accounting of faith in the sense of deduction and reasoning for «a sense and taste of the infinite» in his speeches on religion in 1799<sup>3</sup>. More generally, romanticism places great emphasis on the inward, personal experience of the totality of being as the key to understanding the meaning and purpose of the universe and one's own personal life.

Inspired to no small degree by Schelling, the Catholic Tübingen School of theology, under Johann Sebastian von Drey (1777-1853) and Möhler rediscovered the living community of believers and the Catholic Church as a living organism. While dwelling on the organic totality of faith as only Protestant romantics would, they affirmed also, in conscious opposition to Schleiermacher, the intelligibility of Christian faith. This explains the irresistible attraction that Anselm, some 700 years after his death, exerted on the young theologian and priest Johann Adam Möhler.

In 1827-1828, Möhler wrote three articles on Anselm's thoughts in the *Theologische Quartalschrift*, the famous and oldest Catholic theological periodical founded just a few years earlier (1817) in Tübingen. His friend and colleague Ignaz von Döllinger (1799-1890), the later *spiritus rector* of, but not party to, the Old Catholic schi-

<sup>2</sup> Cfr. J. BARZUN, *Classic, Romantic and Modern*, Garden City 1961.

<sup>3</sup> F. SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trans. John Oman, New York 1958, 15; L. DABUNDO (ed.), *Encyclopedia of Romanticism: Culture in Britain 1780's-1830's*, London 1992; S. PRICKETT, *Romanticism and Religion - the Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*, Cambridge 1976; H. G. SCHENK, *The Mind of the European Romantics: An Essay in Cultural History*, London 1966.

sm, compiled these articles posthumously in *Gesammelte Schriften und Aufsätze*<sup>4</sup>. Earlier an English edition of this text appeared, translated by Henry Rymer in 1842, who at that time was still a student at St. Edmund's College<sup>5</sup>. These articles constitute the modern beginnings of Anselm research that continue to this day.

Remarkably, Anselm appears among the first authors whose works were printed. The first printed version of the *Opera* appeared in Nuremberg in 1491. Shortly thereafter one appeared in Basel in 1497, another in 1549 in Paris, and a third in 1560 in Cologne. The most recent collection available for Möhler was Gabriel Gerberon's, first published in 1699 in Paris, followed by a second edition published 1744 in Venice<sup>6</sup>. According to the original German edition of Möhler's articles on Anselm, he consulted one of the Gerberon versions for his studies<sup>7</sup>.

## 2. Human History as Struggle for Genuine Freedom

One can easily detect the historic background against which Möhler wrote in the

<sup>4</sup> J. J. I. VON DÖLLINGER (ed.), *Dr. Johann Adam Möhler's Gesammelten Schriften und Aufsätze*, 2 vols., Regensburg 1839-1840.

<sup>5</sup> J. A. MÖHLER, *The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury; Contribution to a Knowledge of the Moral, Ecclesiastical and Literary Life of the Eleventh & Twelfth Centuries*, trans. Henry Rymer, London 1842. Henceforth *Anselm*.

<sup>6</sup> Möhler used one of the two Gerberon editions as sources for both the Anselmic corpus and the *Vita Anselmi* by EADMER *Sanctus Anselmus Archiepiscopus Cantuariensis per se Docens: opus perutile theologis ac concionatoribus, qui in eo puras ac sublimes sententias habent tam moribus instituendis quam catholicis veritatibus explicandis aptissimas*, ed. Gabriel Gerberon, Delphis 1692 or *Opera omnia nec non Eadmeri monachi cantuariensis Historia novorum et alia opuscula labore ac studio D. G. Gerberon*, Venezia 1744. This information can be gleaned from Möhler's original article, *Anselm, Erzbischof von Canterbury, Ein Beitrag zur Kenntniß des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert*, in *Theologische Quartalschrift* 3 (1827) 435-497; 4 (1827) 587-664; 1 (1828) 62-130; 3 (1827) 442. Other editions available during Möhler's time were: ANSELM, *Opera*, Nuremberg 1491; ANSELM, *Opera*, Basel 1497(?); *Omnia D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi, theologum omnium sui temporis facile principis opuscula*, Parisiis 1549; *D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi, theologum sui temporis facile principis, operum, quae quidem haberi potuerunt, omnium*, Coloniae Agrippinae 1560; *Divi Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis opera omnia: quatuor tomis comprehensa*, ed. Jean Picard, Coloniae Agrippinae 1612; *Opera Omnia: extraneis in sacros libros commentariis exonerata*, ed. Théophile Raynaud, Lugduni 1630; *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis Archiepiscopi Opera: nec non Eadmeri Monachi Cantuariensis Historia novorum, et alia opuscula*, ed. Gabriel Gerberon and others, Lutetiae Parisiorum 1675; *S. Anselmi, Archiepiscopi Cantuariensis...theologia commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrate*, ed. José Sáenz de Aguirre, Romae 1688, 1690.

<sup>7</sup> According to Josef Geiselman, Möhler used the first edition of the Gerberon version for *Symbolism*. J. A. MÖHLER, *Symbolik*, vol. 2, Darmstadt 1961, 18.

introduction: «[Anselm's] life was placed in that happy period of the history of the church, when she powerfully and successfully exerted all her force to escape from that melancholy thralldom, in which she had so long been held by the vicissitudes and revolution of all social institutions». The Church had «subdued the wild flowers of the barbarians»<sup>8</sup>. The French Revolution in 1789, the deleterious Napoleonic wars (1796-1815), and the ensuing secularization tore asunder religion and society as well as the organic unity of faith and society in Germany in 1803, during Möhler's own days, and are here alluded to by the author. As the Church had overcome the dark ages of the migration of peoples, he hoped that in the nineteenth century she would overcome the French Revolution and secularization. In language betraying his own romantic age, he wrote about the medieval Church: «during the strife of the most furious storms, her call resounded; she subdued all, and the contending elements, as if arrested by magic, fell into a calm at her feet»<sup>9</sup>. He perceived the Church as a person giving both the individual and society unity and meaning, that is, an overarching meaning to the totality of reality. He divined Anselm as a valiant, spiritual combatant for this noble cause:

The entire body of the contemporaries of Anselm displayed it in its whole; but he united within himself so many talents and powers, that, in every regard, he represented the whole, in which so many formed a part. This whole, divided into a multiplicity of manifestations, was the religious enthusiasm, the renewed yearning after divine and eternal things, which had been so long stifled in the miseries and woes of the times... The freedom of the individual presupposes the freedom of the body: for when an individual really forms, as he should, an organic member of the whole, his destiny is deeply and wonderfully implicated in the fate of the entire body<sup>10</sup>.

In the question of British investitures, he saw Anselm's selfless struggle for the Church's freedom expressing itself. To Möhler's mind such a profound «theology of human liberation»<sup>11</sup> could only develop within the confines of a cloister, home to spirituality in general and to meditation on matters divine in particular. He thereby rightfully defined the monastic community as Anselm's *Sitz im Leben* without contesting the title "Father of Scholasticism" later generations of philosophers and theologians had bestowed upon him.

In keeping with the history-oriented interests of his age, he dedicated the first

---

<sup>8</sup> MÖHLER, *Anselm*, vii.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ix.

<sup>10</sup> *Ibid.*, x.

<sup>11</sup> Author's choice of expression.

two-thirds of his text to a biography of Anselm. Therein he summarized the content of Eadmer's *Vita Anselmi*. To a far lesser degree he referenced *Chronica Beccense* and the *Vita S. Lanfranci*<sup>12</sup>. The concern of twentieth-century Catholic *ressourcement* à la de Lubac is already materially present in Möhler's sweeping vision of theology as the collective endeavor of numerous theologians from varied backgrounds, inspired by the one Holy Spirit and serving the one Church, which is the extension of the incarnation of the divine Logos, the eternal Son of God. He showed that Lanfranc had exhorted his student Anselm to study the church fathers and the classics<sup>13</sup>. Möhler made special mention of a heuristic principle: «in the midst of these exertions he did not forget, that without Christ, all knowledge of vice and virtue, of their origin and advances, is unavailing... and how his lessons were best told by his [Anselm's] life»<sup>14</sup>. Möhler stressed that, for Anselm, theology meant an existential and ethical struggle with evil. This spiritual combat for the good and true was, for Möhler, *the* epistemological key to understanding the *Proslogion*<sup>15</sup>. He knew that Anselm was ever mindful of humanity's postlapsarian state. The implication is that there is never a value-neutral position; the individual is inextricably positioned in the alternative between these two *et tertium non daretur*. Inextricably in a state of guilt, the created condition is one that is unable to reach truth on its own, even to the small degree contingent human cognition could have had before the fall<sup>16</sup>. Left to its own devices, human reason cannot reach truth. But did this make Anselm, in the eyes of Möhler, a fideist? How is an «illumination of the mind» as introspection to occur?

This illumination requires a loving asceticism on part of the seeker of truth. For this reason, Anselm sided with the reforms of Pope Gregory VII (ca.1015-1083), known as Hildebrand, who vigorously opposed simony and immoral life on part of the clergy and advocated celibacy. Also, following Gregory, he strongly opposed Berengar of Tours (1010-1088), who denied the actual change of bread and wine

<sup>12</sup> The paucity of bibliographical information Möhler provides does not always permit an ascertainment of his sources. They may have included EADMER, *De Vita D. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, Anverpiae 1551; EADMER, *Vita D. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, in *Sancti Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera*, 2nd edition, correctae et auctae, Lutetiae Parisiorum 1721; *Vita S. Lanfranci and Chronica Beccense*, in *Beati Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi et angliae primatis, ordinis S. Benedicti, Opera Omnia*, Lutetia Parisiorum 1648.

<sup>13</sup> MÖHLER, *Anselm*, 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 29-34.

into the Body and Blood of Christ in the Eucharist<sup>17</sup>. Anselm's intimate correlation between rectitude of lifestyle and seeking truth confirmed, in Möhler's estimation, romanticism's true intuition of an intrinsic connection between the material and the spiritual realms<sup>18</sup>. Celibacy gains freedom from material goods. Renunciation is considered a prerequisite for the spiritual life. While both first and foremost contribute to the indispensable clarity of mind which a theologian needs in order to ponder divine matters, they also bring about the Church's freedom and, as a consequence, «the freedom of the people» entrusted to her charge. By collectively acquiring such spiritual freedom, Christians are able to live in accordance with their true desires. There is no gainsaying, in Möhler's judgment, Anselm locates humanity in a constant «conflict of the Spirit against the flesh». Thus Möhler interpreted Anselm's view of the Church: «In her alone, despite all clamours to the contrary, reside true and universal freedom and equality: in her that contempt which, notwithstanding all constitutional laws, is generally thrown upon the lower classes, is truly annihilated»<sup>19</sup>.

On this spiritual canvas, Möhler then portrayed Anselm's struggle with the secular ruler William the Conqueror (1028-1087) and his successors on the issue of fealty to the throne and investiture. Möhler detected in these trials not only loyalty to the Church or to Christ, but Anselm's undying fidelity to the whole of being. This expressed itself most convincingly in loyalty to the chair of Peter. Möhler showed that in Anselm's faith-sustained disposition there was no trite, nostalgic, or "antiquarian" reflex, but rather a conscious and heroic abiding in the whole for the sake of the particular that is nourished by an insight into faith's nature<sup>20</sup>. There can be no contradiction between fidelity to God and the See of Rome on the one hand and loyalty to the body politic on the other. Only fidelity to the whole assures spiritual regeneration and safeguards the dignity of the individual. For this reason, Möhler rendered at great length the acrimonious struggle between the English rulers and Anselm.

<sup>17</sup> Cfr. H. E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII and the Anglo-Norman Church and Kingdom*, in G. B. BORINO ET AL. (eds.), *Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana*, Roma 1947, vol. 9 (1972) 79-114.

<sup>18</sup> MÖHLER, *Anselm*, 39-42.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 44. It is noteworthy that concurrent with his tripartite article on Anselm, Möhler wrote essays on priestly celibacy, which had at that time been questioned in a controversial memorandum published by professors in Freiburg. After a dearth of vocations, the publication of *On the Spirit of Celibacy* in 1828 inspired many men to join the Catholic priesthood. See J. A. MÖHLER, *Vom Geist des Zölibats, Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates*, ed. D. HATTRUP, Paderborn 1993. Cfr. J. A. MÖHLER, *The Spirit of Celibacy*, Chicago-Mundelein 2007.

<sup>20</sup> MÖHLER, *Anselm*, 74ff.

In the second and last part of his book, Möhler introduced a definition of Scholastic theology «as the attempt... to demonstrate Christianity as rational, and all that is truly rational as Christianity»<sup>21</sup>. Obviously the (Augustinian-) Anselmic axiom *credo ut intelligam*, introduced in the first chapter of the *Proslogion*<sup>22</sup>, served as basis for this claim<sup>23</sup>. Something akin to an Ignatian *sentire cum ecclesia* – albeit later in articulation – is fundamental to any serious theology<sup>24</sup>. Anselm writes:

One who does not participate with the church in her belief of the divinity of Christ, nor consider him as the author of heavenly grace which regenerates mankind, will behold the doctrinal decrees and the speculative researches upon the Trinity and upon the relation between nature and grace as... useless subtleties... Infidelity... necessarily begets an incapacity for deep and refined inquiries into divine subjects, for the mind may often become so darkened as to be incapable of following such researches<sup>25</sup>.

One must conclude that the underlying assumption for both Anselm and Möhler is that there is no real moral neutrality: the human being must make moral choices. The subjective commitment to the good leads to objective freedom and this in turn leads to objective insight. But this commitment remains paradoxical to the postlapsarian mind which is isolated from the whole of reality<sup>26</sup>.

### 3. The Yield of Reading Anselm afresh: Anthropology

The result of such an unspiritual disposition is to be confused by false alternatives, such as between rationalism and supernaturalism. Only from a faith-filled per-

<sup>21</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>22</sup> *Proslogion* 1: «I do not try, Lord, to attain Your lofty heights, because my understanding is in no way equal to it. But I do desire to understand Your truth a little, that truth that my heart believes and loves. For I do not seek to understand so that I may believe; but I believe so that I may understand. For I believe this also, that “unless I believe, I shall not understand” [Isa. 7:9]» (translation from *Anselm of Canterbury: The Major Works*, eds. B. Davies and G. R. Evans, Oxford 1998, 87).

<sup>23</sup> Cfr. AUGUSTINE, *Ep. 120 ad Consentium*, 1, 3.

<sup>24</sup> For de Leturia, this central Ignatian concept is not merely a rational recognition, but at the same time an inner experience and appropriation filling the whole soul and satisfying it, assuring one of an instinctively secure behavior and ecclesial disposition. PEDRO DE LETURIA, *Estudios Ignacianos II*, Roma 1957, 153.

<sup>25</sup> MÖHLER, *Anselm*, 125f.

<sup>26</sup> This view comes remarkably close to Henri de Lubac’s understanding of the paradox. Cfr. Hans Urs von Balthasar’s succinct definition of that term in H. U. VON BALTHASAR, *The Theology of Henri de Lubac*, San Francisco 1991, 15.

spective can one arrive at three truths: (1) supernaturalism is rational, (2) Christian faith is the history of the concrete and particular, and (3) revealed dogmas are reasonable<sup>27</sup>. The close nexus of spirituality and scholarly inquiry was well established for Möhler:

We are indeed presented with the soothing assurance that the most learned of the scholastic writers were also the most pious and interior Christians and the most faithful sons of the church. Thus Anselm, Hugh of St. Victor, Peter Lombard, Bonaventure, Thomas Aquinas, and many others are characters who, for practical morality, rank amongst the most beautiful and pleasing forms which history has preserved<sup>28</sup>.

The basis for this he detected in Anselm's appreciation of Gen. 1:26, as found, for example, in Anselm's *Monologion*: «Man acknowledges himself as the image of God; or, what is more correct, he is the image of God then only when he is conscious of him, knows him, and loves him. The highest destiny, the very being of man is, therefore, to love God; of which he is incapable, unless he be conscious of God and know him». To erect this trinity in himself must therefore be the highest object of man<sup>29</sup>. This is the center of Anselm's anthropology for Möhler: the human "spirit" reminds itself involuntarily of its divine creator<sup>30</sup>. The Blessed Trinity was perceived by Anselm as God's self-consciousness, intelligence, and charity. This divine tripartite constitution is found also in human beings. Augustine's concept of *memoria* was transposed by Möhler to mean self-consciousness. It should be noted that while in modernity ever since Descartes' self-awareness contains the moment of autonomous subjectivity, this was – in contradistinction to interiority – altogether unknown to both Augustine and Anselm.

The origin of Descartes' insight is not the external world of sense impressions, but the human spirit grasping itself and thereby God. The insight contains the two elements of spontaneity and synthesis of the multifariousness of experience<sup>31</sup>. This

---

<sup>27</sup> MÖHLER, *Anselm*, 127.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 131. The citation is from *Monologion* 67 and is one of few instances where Möhler quotes Anselm in the footnote in the original Latin: «Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negitur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam, et amorem in trinitate ineffabilii consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare».

<sup>30</sup> For a presentation of Möhler's anthropology see J. A. MÖHLER, *Symbolism: Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants as Evidenced in their Symbolic Writings*, trans. James Burton Robertson, New York 1997, 23-201; H. SAVON, *Johann Adam Möhler: The Father of Modern Theology*, trans. Charles McGrath, Glen Rock 1966.

<sup>31</sup> K. FLASCH, *Vernunft und Geschichte, Der Beitrag Johann Adam Möhlers zum philosophischen Verständnis*

has foundational ramifications for humankind. By being aware of God and knowing and loving Him, humankind becomes yet more what it was created to be, namely, the image of God. In Möhler's reading, Anselm argued that the inner depths of the human mind can arrive at some knowledge of God.

Surprisingly, Möhler did not expressly refer to the Augustinian sources for Anselm's anthropology<sup>32</sup>. (Nor did he refer to Plato, Plotinus, Marius Victorinus, Dionysius the Pseudo-Areopagite, or Bonaventure<sup>33</sup>). Being aware of God, knowing Him and loving Him, were the highest achievements of the human spirit for Augustine. Möhler did not contrast this epistemological approach to the Aristotelian-Thomistic one, which emphasized the mediation of knowledge of God via the world of senses. Möhler did, however, consider Anselm's thoughts on this point the most speculative and profound in Christianity.

Like Bonaventure, he did not criticize Anselm for not distinguishing sufficiently between philosophy and theology (as did Thomas Aquinas). The Trinity's constitution as loving self-awareness contains an implication for the Trinitarian explication of human anthropology. This is the basis for the possibility of human beings being able to know and to love. Faith and reason form a cohesive unit for both Anselm and Möhler, while in modernity the two are perceived as mutually exclusive, separate realms. This close correlation of faith and reason permitted Möhler to regard favorably what is to modern eyes the too rational status of the central tenets of faith. The mysteries of faith became reasonable mysteries. By taking self-awareness as the point of departure, Möhler wanted to render Anselm more palatable to his contemporaries who were influenced by Schelling, Kant, and Hegel. The Augustinian/Anselmic understanding of both God and the human spirit consisting of, *memoria, intelligentia, et amor*, allowed Möhler to connect Anselm to a central motif of romanticism. The German term *das Gemüt*, while lacking an English or Latin equivalent, may be rendered «a noble feeling or sentiment that enables access to the whole of reality as something meaningful and beautiful»<sup>34</sup>. This *Gemüt* is something divine implanted by

---

*Anselms von Canterbury*, in *Analecta Anselmiana*, vol. 1, ed. F. S. Schmitt, Frankfurt am Main 1969, 165-194. Cfr. AUGUSTINE, *De Trinitate*, X, 10: «memoria et intelligentia multarum rerum notitia atque scientiae continentur».

<sup>32</sup> Cfr. AUGUSTINE, *Confessiones*, Books VII and X.

<sup>33</sup> Möhler's contemporary Hegel had defined the Blessed Trinity as the foundation of all of speculative philosophy. The Trinity is «die Grundlage der ganzen spekulativen Philosophie». G. F. W. HEGEL, *Sämtliche Werke*, vol. 19, Stuttgart 1927-40, 138.

<sup>34</sup> This German term for the locale of interiority can be found in Meister Eckhart's concept of the *Seelenfünkeln*. Hegel will define it as «Totalität des Geistes». Cfr. D. VON HEBENSTREIT, *Gefühl und Gemüt*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Freiburg i. Br. 1960, 581-583.

a charitable God in every human being. In cognition and subsequently in his whole existence, the human being expresses what is impressed in him. Möhler's experience of *Gemüt* enabled him to relate Anselm surprisingly well to nineteenth-century readers (influenced as they were by the Kantian transcendental shift), without reducing Anselm's thoughts to whatever modern understanding might yield.

Countless twentieth-century studies of Anselm did not reflect this intimate connection between the human mind and divine being, of subjective and objective elements, as Möhler did so remarkably well. Either they were beholden to an Aristotelian neo-scholastic disposition or to one of linguistic analysis. Karl Barth even would argue that Anselm made no use of Augustine's teaching on *memoria* in order to justify his own thesis of an all-sovereign God and therefore the primacy of the ontic versus the noetic. A comparison of Möhler's and Barth's reading of Anselm reveals their underlying divergent understandings of the concepts of original sin and, consequently for Barth, the rejection of the *analogia entis*, a concept not defined by Anselm, but materially present in his thought. The unity of the subjective and objective, for both Anselm and his nineteenth-century reader Möhler, was found in the cogitating subject as the uncontested image of the Trinitarian divine self-consciousness. Barth embraced the *analogia fidei*<sup>35</sup>.

#### 4. Does Anselm “prove” God's Existence?

Möhler continued in the vein of the *analogia entis* and argued that this led the thinking subject to accept the *magisterium's* teachings. In his study he supplied no justification for the ecclesial foundation of cognition guided by faith. Faith is the supreme act of the human mind becoming self-conscious. It does not reflect on and actuate something accidental or superfluous, but reflects on the essence of humankind. «God is present to the mind as an innate idea and the essential support and ground of all intellectual activity»<sup>36</sup>. The Anselmic *id quod maius cogitari nequit* is neither a solipsistic exercise nor a self-generated concept, nor does it come about by way of mediation of the senses, but it is an inner spiritual experience. God grants this phra-

<sup>35</sup> K. BARTH, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, Pittsburgh 1985, 11.

<sup>36</sup> R. L. FASTIGGI, *The Divine Light Within: Reflections on the Education of the Mind to God in Augustine, Anselm, Bonaventure and Newman*, in *Faith Seeking Understanding: Learning and the Catholic Tradition*, ed. G. C. Berthold, Manchester, NH 1991, 195-206.

se to Anselm after his prayer. God is an unmediated presence *in* the human mind. Therefore, to call Anselm's proof a "proof" in the Thomistic understanding or that of the modern-day sciences fails to appreciate the *point d'appui* for the Anselmic argument. Anselm does not argue from the external effects of God as does Aquinas, but from the interior encounter with an immediate divine presence.

Möhler interpreted the Augustinian notion of *memoria* vaguely as self-awareness, without informing the reader whether he associates his interpretation of Anselm with Hegel or not. Möhler seemed to argue in the following vein: Anselm is optimistic regarding human reason's capacity and therefore favors speculation, but he never succumbs to the temptation of rationalism. It is not that one must first gain knowledge of the human self and subsequently of the external realm and finally of history and matters divine. By implication Möhler accused Cartesianism of following the wrong epistemological sequence. God is the source of all ultimate knowledge, granting insight into the totality of reality, but this does not occur outside of history or apart from a personal encounter with God. According to Möhler, Descartes failed to take into consideration a person's conscious awareness of his own historical reality or of his ability to gain insight into the totality of reality. Genuine insight requires an ability truly to know reality. As created in the image and likeness of the triune God, it belongs to the essence of human nature to know reciprocally both itself and God. Möhler interpreted Anselm, therefore, to hold that man is essentially a relational creature<sup>37</sup>. This personal relationship between God and man is complemented by that of man and history. History, in turn, is assumed to be identical with the history of salvation. Thus, for Möhler, thinking from an idealist perspective, there also exists a relationship between reason and history. In spite of the multifarious distractions surrounding human beings, there is an authentic knowledge of God in our awareness of God. All knowledge of particular individual objects would fall short were they not connected to absolute knowledge.

By spontaneous spiritual efforts aided by grace, man is able to enliven certain innate ideas. Here Möhler demonstrated the influence of his teacher Drey: becoming aware of God and of oneself are but two aspects of the one and same activity<sup>38</sup>. Faith enables a mature spiritual life to arise. Thus faith can advance to a knowledge which in turn grants insight into the reasonableness of human existence. In this qualified

<sup>37</sup> Cfr. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg i. Br. 1964, 138.

<sup>38</sup> J. S. DREY, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Frankfurt am Main 1966, 3: «Der Mensch wird sich Gottes bewußt, wie er sich seiner selbst bewußt wird». Cfr. J. R. GEISELMANN, *Kommentar zur Symbolik Möhlers, kritische Ausgabe*, vol. 2, Darmstadt 1961, 403.

sense, Möhler concluded that Anselm believed that spiritual life can prove Christian faith without resorting to scripture. Therefore, spiritual *rectitudo* allows for a pure reflection, apart from an explicit creedal tenet, as a basis to gain insight<sup>39</sup>. Faith does not counteract reason, but on the contrary, allows an inborn rationality to be actuated to a degree reason could never achieve on its own. In support of this, Möhler appealed to Anselm, who wrote: «every truth of reason is supported by the scriptures, which they either directly favor or do not oppose»<sup>40</sup>. Later Möhler asserted:

Every finite being is by nature an image of God: the more perfect, this image, the greater will be its knowledge of God. Hence the soul of man is most qualified to know God; and the more the soul shall know itself the more truly it will know God; and the more it neglects itself the less it will be qualified to reflect on God<sup>41</sup>.

To Anselm and Möhler it is crucial to acknowledge that «the gospel... [is] the holy work of God... considered objectively in the church». Thus both Anselm and his reader regard scripture as *sui generis*: it is God's work written and handed down by another divine work, namely the Catholic Church<sup>42</sup>. Möhler saw how Anselm trusted unreservedly the ecclesial intuition regarding the whole of reality. The gospel is not something idiosyncratic and wholly foreign to humankind, but «the revelation of the highest reason»<sup>43</sup>, most congenial to human reason and an essential part of the creature made in the image and likeness of God. Because of this, one may not construe an artificial opposition between Christianity and philosophy. True insight develops in an acknowledgement of the wholeness or all-encompassing totality of reality, not from division of reality and knowledge: «faith is ruined by the abandonment of wholesome knowledge»<sup>44</sup>. On the other hand, knowledge is fully apprehended in faith. Therefore, Möhler believed it was altogether unjustified to call «Anselm... the founder of natural theology... and the scholastic writers... rationalists»<sup>45</sup>. On this point he is certainly in disagreement with rationalizing elements within theological writings of his own day. Certainly he had the rationalists Georg Hermes (1775-1831) and Anton Günther (1783-1863) in mind.

<sup>39</sup> MÖHLER, *Anselm*, 133.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 136. Cfr. *De Concordia* 3: 251, 28.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 142.

## 5. Faith and Reason as reciprocally conditioning Dimensions

It was Anselm's firm conviction that without faith true reasonableness or rationality cannot be found. Faith cultivates underdeveloped rationality to such a degree that human reason is able to explicate faith's implied reasonableness. Thus faith and reason and theology and philosophy meet and yet remain separate and distinct constituents of one reality. Christian faith is grounded in reason and reason comes to its own through faith, «thus inborn rationality remains buried in itself, unless enlightened by reason»<sup>46</sup>. Faith always enjoys a chronological priority vis-à-vis a fully actuated human reason. It never dissolves wholly into reasonableness, or vice-versa, though such attempts to understand as approaching pure rationality confound every age. «What never could be done by the scholar of a great painter or statuary with the works of his master, is done by many with regard to the gospel»<sup>47</sup>, wrote Möhler.

With a nod to Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Möhler saw scripture as a dynamic process of revelation. Against Schleiermacher's and Friedrich Jacobi's rationalistic critique of scripture, he argued in favor of a simultaneity of humble acceptance of the biblical narrative and cognitional appropriation of faith. Although Möhler didn't mention him, it seems he was thinking of Hegel<sup>48</sup>. He saw Anselm arguing in favor of a third way between the Scylla of rationalism and the Charybdis of sentimentalism, a way in which reason encounters through faith something that is in an inchoate manner present to reason but requires faith to articulate it. Yet, this articulation remains merely a tension-filled, ever asymptotic approximation; never does an identity of the contents of faith and reason occur<sup>49</sup>. The two abide in a tension with one another that vivifies personal faith ever anew. Until the day of the beatific vision, this tension translates ever again into freedom for contingent human beings. Moreover, this tension enkindles an interior fervor on the part of the human *Gemüt* for God and liberates our reason so that we can enter into greater cognitional clarity.

Möhler considers the disjunction «of natural and positive theology at the commencement of the eighteenth century» to be the result of a loss of Christian identity.

<sup>46</sup> Here Möhler quotes *De Concordia* 6: 272, 28: «Sicut igitur terra non germinat naturaliter ea quae maxime necessaria salutis corporis nostri sine seminibus; ita terra cordis humani non profert fructum et justitiae sine congruis seminibus».

<sup>47</sup> MÖHLER, *Anselm*, 137.

<sup>48</sup> G. W. F. HEGEL, *The Encyclopedia Logic, with the Zusätze*, Indianapolis 1991, § 77.

<sup>49</sup> Möhler quotes Hegel's *Encyclopedia of Philosophical Knowledge* in a footnote *ibid.*, *Anselm*, on p. 151. In the English edition of Möhler's book Hegel is misspelled as "v. Heyel".

At this point he seems to imply that Hegelian dialectic is not something corresponding to an objective reality but rather the consequence of a decline in Christian culture<sup>50</sup>.

## 6. God as the Self-Explication of Human Self-Awareness

Having established the non-contradiction between faith and reason in Anselm's theology as presented in the *Monologion*, Möhler discusses the monk's proof of God's existence as developed in the *Proslogion*. He goes immediately *in medias res* and discovers the possibility of pondering «the nonentity of God» as the central issue at hand<sup>51</sup>. As to every possible concept there is a corresponding possible content, there must be something commensurate corresponding to the concept of God. As it belongs to the natural concept of God not to be mere potentiality, God must exist. Möhler concluded that for Anselm, «God is that being, greater than whom nothing can be conceived; so no one, who unites this reflection with his thought of God, can imagine the nonentity of the Almighty»<sup>52</sup>. Without critical questioning, Möhler accepted Kant's understanding of Anselm's proof as ontological, although he did not embrace the disjunction between noumenal and phenomenal. Being and thought are equivalent because a «thought destroys itself if no being corresponds to the idea»<sup>53</sup>. Arguing against a contemporary opponent to Anselm's proof, Möhler proposed that «God» was an entirely different kind of being than imagined «crowns»<sup>54</sup>. The cognitional concept «God» is *sui generis*, that is, without parallel or equivalent. In both Anselm and Möhler one detects an operative manifestation of Augustine's theory of illumination:

All opposition to this so-called ontological evidence, and to this definition given by Anselm of the most perfect being, is unavailing, since it is deeply implanted in the human mind as it is inculcated by all philosophy, however unwillingly and without design, as a principle of indispensable belief<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> MÖHLER, *Anselm*, 143f.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>54</sup> Kant famously substituted for Gaunilo's imagined islands, "thalers" – a German coin of the day.

<sup>55</sup> MÖHLER, *Anselm*, 152.

Möhler affirmed that this intellectual insight merits being predicated as proof (“evidence” in the translation). In Möhler’s judgment, the age that rejected the proof rejected it because of its own endemic, deeply fragmented existence. Here one sees again Möhler applying his heuristic principle: only a spirituality tempered by asceticism can rise to such lofty speculative heights as Anselm had attained:

The desire to demonstrate the existence of God appears impossible, save in an age which, on subjects of faith, is in the last degree divided against itself; but this cannot be said of St. Anselm and his times; his arguments are throughout scientific discussions, researches into truths already believed<sup>56</sup>.

Referring to *De libertate arbitrii*, he concluded that were one to hold that God did not exist, the affirmation of anything’s existence would collapse<sup>57</sup>. Nevertheless, and for precisely this reason, the being of God cannot be expressed in any relative term. It would be downright nonsensical to attribute to God degrees of perfection. The perfection of all attributes coincides completely with God, as God is self-identity<sup>58</sup>.

God alone is no accident and all other terms but «God» reflect something accidental. «How the greatest being can become less than it is, is inconceivable. How the greatest good can descend beneath itself, is beyond comprehension». This established the fact that the term «God», and in fact God himself, stands out unparalleled, without any *analogon*. The consequence is «therefore, the world is not created from God, and without God there is nothing, so God has by himself produced the world from nothing». Möhler thus is in agreement with Anselm that God and immanence never meet on the same level. God’s eternal «Word of the highest being, is not the similitude of things, but the essential truth of their being; their absolute and simple being is in him, and they are but its resemblances»<sup>59</sup>. Möhler does justice to Anselm by interpreting his *oeuvre* within Platonic and Augustinian parameters. As the human being, an ensouled creature, is created in the image and likeness of God, «it is not unreasonable that the mind of the Most High should in the same Word express itself and the united creation»<sup>60</sup>.

Having seen the incomprehensibility of God affirmed in Anselm’s writings, Möhler also considered figurative speech. That such human speech does not entirely miss

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

<sup>57</sup> *Ibid.*, 153. Möhler cites the Latin from *Monologion* 14: «Consequitur ut, ubi ipsa non est, nihil sit».

<sup>58</sup> *Ibid.*, 154. At this point Möhler quotes from *Monologion* 16-17 extensively.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 157. Cfr. *De libertate arbitrii* 10 and *Monologion* 31.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 159. Cfr. *De libertate arbitrii* 34.

the intended object lies in the subject's nature being an image of God<sup>61</sup>. Yet this is not where the movement of the human mind stops. It leads, as Möhler found in the *Monologion*, to charity:

Faith is dead, unless animated and fortified by love. A dead faith is essentially different from that which is animated: a dead faith is contented with receiving what is proposed for belief; an animated believes it in itself [*credere quod credi debet; credere in id quod credi debet*]. Without love, therefore, no true faith can exist<sup>62</sup>.

In conscious opposition to the then popular manualists in the tradition of Francisco Suárez, Luis de Molina and Domingo Bañez, Möhler joined Anselm in emphasizing the pivotal dimension of personal faith. The cognitively perfect being is God who must necessarily exist. This was for Möhler not strictly speaking an exterior scientific proof. Rather, God is the self-explication of human thought<sup>63</sup>.

## 7. *Rectitudo* as the desired human Condition

Möhler then pondered the question of the origin of sin as presented by Anselm, referencing *De conceptu virginali et originali peccato*. The abilities to sin and to seek happiness originate in the same capacity. While the ability to persevere in grace is granted by God, the sinner and Satan willfully reject this gift. As in «rational creation, goodness and happiness are necessarily inseparable»<sup>64</sup>, the sinner «is of necessity unhappy». Ontologically, man is in an ethical dilemma from which he cannot extricate himself. Yet this ethical conundrum is precisely his chance for salvation. The option for evil can only be overcome by being just. But one cannot acquire justice on one's own. This requires divine action: «God is the fountain of all justice»<sup>65</sup>.

Drawing then on *De libertate arbitrii*, Möhler illustrated that for Anselm, «the lack of justice prepares man for vice. Evil consists in the consent to sin, not

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 162. The reference is probably to *Monologion* 78.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>65</sup> *Ibid.*

in the sensation it provokes». Punishment consists essentially in God withholding justice. Injustice, like evil, is by and of itself nothing positive but merely the crying absence of justice: «Original sin is, therefore, our want of justice implanted in Adam with reason». This has ontic and epistemic consequences:

After the first sin, therefore, man is reduced to simple nature – that is, he possesses reason, will, &c., as they are without grace, these powers not becoming by original sin anything different from what they are in themselves. As it is through grace alone that man can wish, perform or know anything really good, so the absence of justice must necessarily be accompanied by consequences the most fatal<sup>66</sup>.

Möhler discovered Anselm arguing that in the postlapsarian state human reason, unaided by grace, is blind. However much there may be a desire to recognize God, it would amount to a silly exercise in futile solipsism was a human being to attempt to rise to a conclusion on matters concerning the existence of God unaided by grace. Indeed «it would be the height of impiety»<sup>67</sup>.

Möhler saw Anselm introducing a helpful distinction. The consequences of original sin belong to the present nature of humankind, but sin presupposes the personal will of the individual. In addition, he discovered in the Benedictine monk's thoughts something illuminating: freedom (*libertas*) did not consist in the ability to choose between good and evil, but in abiding in God's divine will. Otherwise one would have to define God as not free. Thus, human freedom is not a fact of brute human existence, but a dynamic, or more precisely, a spiritual quality human beings must strive to attain ever again. For Anselm, as for Möhler, freedom comes close to being a supernatural virtue. Interpreting Anselm, Möhler wrote, «Freedom is essentially the power of persevering in good for the sake of the good; for assuredly man is gifted with freedom, for the sake of his perseverance in goodness, not of his degeneration into evil»<sup>68</sup>. While God does not deprive humankind of the freedom to will the good and to desire to behold God, «[y]et there is a difference between the freedom of the sinful and that of the just man»<sup>69</sup>. Later he stated even more strongly that «[a]fter his fall, [man] is really [*actu*] without it, but still capable of recovering it»<sup>70</sup>. Thus Anselm was able to find a singular correspondence between freedom and grace. Freedom

<sup>66</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 173.

was the ability to seek the good for its own sake. This good was God. Thus freedom (*libertas*) led to righteousness (*rectitudo*).

## 8. Concluding Observations

Möhler closed his reflections on Anselm with a note on theodicy. He discovered that God in Anselm's eyes was outside time. He was necessarily good, while human beings strive for the good in freedom. Sin was simply the lack of a good moral quality and not in and of itself something positive.

Möhler summed up his objectives: he desired to «effect a change in the judgment of some upon a period in the history of Christian theology which may justly lay claim to an acquired fundamental knowledge; and... excite in others a desire to share in the rich treasures concealed in scholastic literature, and to treat philosophically the dogmas of Christianity»<sup>71</sup>. Möhler's book on Anselm may be read like a paraphrase of excerpts from Anselm's *oeuvre*, but he was cognizant of the value of primary sources and the requirement to subject these texts to a close reading.

Möhler did not directly address the vexing question of whether Anselm had been a philosopher or theologian, or whether in different works he wrote as one but not as the other. Indirectly, however, Möhler did respond to this question by way of showing the close relationship of faith and reason in such a way that both retain their relative autonomy but relatedness to each other. Barth had argued that Anselm exclusively had a theologian's concern, coming close to subscribing it to the *analogia fidei*<sup>72</sup>. Etienne Gilson rejected this interpretation, but hesitated to categorize Anselm as a philosopher<sup>73</sup>. F. S. Schmitt, who edited the critical edition of Anselm's writings, considered Anselm a Christian apologetic *sui generis*<sup>74</sup>. Möhler showed how Anselm was inspired by scripture but often argued apart from the biblical testimony. By not reducing Anselm to either a philosopher or a theologian, Möhler also did not yield to

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, 177f.

<sup>72</sup> BARTH, *Anselm. Fides Quaerens Intellectum*. For a similar position, see S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la Filosofia del sec. XI*, Milano 1949, 59.

<sup>73</sup> E. GILSON, *Sens et Nature de l'Argument de Saint Anselme*, in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 9 (1934) 5-51. Gilson perceived in Anselm a Christian gnostic à la Clement of Alexandria who was mindful that the Blessed Trinity and the incarnation cannot be subjects of philosophical inquiry.

<sup>74</sup> F. S. SCHMITT, OSB, *Die wissenschaftliche Methode in Anselms Cur Deus Homo*, in *Spicilegium Beccense*, Paris 1959, 350.

Kantianism, empiricism or rationalism. He beheld no insurmountable gulf between reason, historic contingency, and faith.

It would be interesting to know how Möhler would have responded to the nature-spirit dualism propagated by Anton Günther (1783-1863) and particularly his and Rosmini-Serbati's (1797-1855) forms of the ontological argument. How would he have protected God from becoming the guarantee of human ideas, as ontologism advocated<sup>75</sup>?

Unfortunately, Kurt Flasch missed the moral point of Möhler's lengthy discussion of Anselm's life as a demonstration of one grounded in moral uprightness (*rectitudo*)<sup>76</sup>. The Anselmic correlation of faith, spirituality, and reason as the basis for his epistemology is to Möhler's mind convincingly demonstrated. While it is certainly true that Möhler was not left uninfluenced by Hegelian thought, one should be careful not to subsume Möhler under Hegel's understanding of the Spirit's self-explication in history. Perhaps there is too great a proximity in Hegel's view between Trinity and world, idea and its immanent manifestation. When God received in man an image of himself, the image remained image. Here an investigation into Dionysius the Pseudo-Areopagite and to what degree Anselm was influenced by him and whether Möhler was mindful of it would be required.

Möhler did not further problematize the viability of transposing eleventh-century thought into the nineteenth century. He held the Church and anyone sanctioned by her by way of canonization to be living in organic continuity with the primordial Church of Pentecost, enlivened by the Holy Spirit. The Anselmic *rationes necessariae* have deceived many. Möhler refrained from addressing this issue. All truth is historic, or more precisely stated, it is salvific and historic.

Möhler's lasting achievement was to avoid the fateful disjunction between rationalism and fideism, a disjunction which has preoccupied the majority of twentieth-century Anselm scholars, with the exceptions of Rudolf Allers, Dieter Henrich, and Raymond Klibansky. In opposition to a naïve dialectical understanding that obliterates or cancels out the subjective in favor of a greater synthesis, Möhler forged a unity of objective reality and subjective consciousness that can only come about in the subjective individual.

<sup>75</sup> D. CLEARY, *Ontologism*, in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, New York 1967, 701-703.

<sup>76</sup> Flasch wrote «Ihre breiten biographischen Partien sind für uns ohne Interesse...» in *Vernunft und Geschichte*, 170. Flasch seems significantly influenced by Bernhard Lakebrink in his reading of both Anselm and Möhler, *Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik*, in *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt am Main 1965, 455-470.

Miscellanea

The Augustinian teaching on *memoria* was for Möhler the heuristic key to understanding Anselm. For this reason Möhler was able to assume an anti-rationalistic stance. Thereby he was able to acknowledge Anselm both as philosopher and as a theologian. For Möhler, there does exist a trajectory in intellectual history from Anselm, via the school of Chartres, to Nicholas de Cusa and eventually to Hegel. Anselm indeed presumed the Blessed Trinity as an object of speculative thought, without subsuming it under theology<sup>77</sup>. This led to an enrichment of the *Gemüt*, «an internal, deep emotion of the minds of men»<sup>78</sup>. With the aid of Anselm, Möhler overcame the transcendental idealism of Lutheran Kant, where the *Ding an sich* remained ever elusive. There was a nexus between object and subject as, according to Catholic anthropology, the image of God was not completely destroyed in the human being<sup>79</sup>. Only spirit-gifted human freedom is able to encompass both “history and reason”. Thus, Möhler was able to grasp the necessity of reason and the contingency of external, historical evidence as one event and yet maintain that divine revelation approached human beings from without<sup>80</sup>. The discovery in Anselm’s *oeuvre* of the image of God residing in man, even after the fall, as an essential rational human faculty formed the central basis for Möhler’s magisterial book, *Symbolism*, comparing the Christian creeds. Over and against Deistic naturalism, which perceived nature per se as the human essence, the human being remained a creature endowed with spirit (*Geist*). This was the foundation for his supernaturalism, which was both theocentric and anti-enlightenment. If this was the case, then the Church as the voluntary assembly of such spirit-gifted creatures was God’s work of art<sup>81</sup>.

Mindful of the human mind’s Trinitarian constituents, Möhler would echo Anselm’s words in the *Proslogion* 1: «I acknowledge, Lord, and I give thanks that You have created Your image in me so that I may remember You, think of You, love You»<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> FLASCH, 192.

<sup>78</sup> MÖHLER, *Anselm*, xi.

<sup>79</sup> According to Catholic understanding, original sin did not completely destroy free will, but merely weakened it. According to Luther, once deprived of free will, human nature becomes completely corrupt.

<sup>80</sup> J. A. MÖHLER, *Symbolik*, ed. J. R. Geiselmann, vol. II, Darmstadt 1961, 364.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 660.

<sup>82</sup> P1, in *Anselm of Canterbury: The Major Works*, Davies and Evans eds., 87.



Finito di stampare  
nel mese di aprile 2013  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XVIII  
giugno 2013





RTLu 2/2013

**Editoriale**

André-Marie Jerumanis, *Benedetto XVI. Il grano caduto in terra. Tra kenosi e fecondità* . . . . . 185

**Articoli**

Réal Tremblay, *Ce que Joseph Ratzinger/Benoît XVI lègue à la postérité* . . . . 189  
Stefano Violi, *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza* . . 203

**Contributi**

Pascal Ide, *Bonum diffusivum sui et exitus-reditus selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don* . . . . . 215  
Inos Biffi, *Il Crocifisso risorto e glorioso e l'umanità in lui predestinata* . . . . 235

**Miscellanea**

Costante Marabelli, *Attualità della filosofia di san Tommaso e il cosiddetto «tomismo» analitico* . . . . . 251  
Valerio Lazzeri, *Esperienza spirituale, predicazione ecclesiale e riflessione teologica* . . . . . 259  
Artur Zuk, *“I cinque altari” della comunità coniugale e familiare: un modello innovativo di spiritualità* . . . . . 269  
Marcello Fidanzio, *«E videro dove abitava». Apertura del V anno dei corsi a Gerusalemme, classe di Archeologia e geografia* . . . . . 283

**Recensioni**

*Presentazione della Dogmatica Scheffczyk – Ziegenaus*  
(Manfred Hauke) . . . . . 293  
    Enrico dal Covolo, *Leo Scheffczyk: un compagno di strada di Joseph Ratzinger* . . . . . 294  
    Cardinale Camillo Ruini, *La mia esperienza con l'opera teologica di Leo Scheffczyk* . . . . . 296

Manfred Hauke, <i>L'impostazione teologica della Dogmatica di Scheffczyk-Ziegenaus</i> . . . . .	299
Anton Ziegenaus, "Gesù Cristo, pienezza della salvezza". <i>Presentazione della Cristologia</i> . . . . .	305
Johannes Nebel, <i>Una vita di responsabilità per la Fede. Impressioni della biografia e della personalità del Cardinale Leo Scheffczyk</i> . . . . .	308

## Editoriale

### *Benedetto XVI. Il grano caduto in terra. Tra kenosi e fecondità*

**André-Marie Jerumanis**

*Facoltà di Teologia di Lugano*

Dall'11 febbraio 2013, quando un terremoto ecclesiale metteva in corto circuito la curia romana, sono trascorsi alcuni mesi. Allora Benedetto XVI al concistoro dei cardinali aveva dichiarato che: «Dopo aver ripetutamente esaminato la mia coscienza davanti a Dio, sono pervenuto alla certezza che le mie forze, per l'età avanzata, non sono più adatte per esercitare in modo adeguato il ministero petrino. Sono ben consapevole che questo ministero, per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e pregando. Tuttavia, nel mondo di oggi, soggetto a rapidi mutamenti e agitato da questioni di grande rilevanza per la vita della fede, per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo, è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell'animo, vigore che, negli ultimi mesi, in me è diminuito in modo tale da dover riconoscere la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato». Queste parole, rilette dopo qualche mese, rivelano la grandezza morale e spirituale del Papa emerito Benedetto XVI, tanto che il suo successore Papa Francesco all'*Angelus* del 30 giugno sottolineava che «ci ha dato un grande esempio» di ascolto della propria coscienza e di decisioni prese insieme con Dio, «quando il Signore gli ha fatto capire, nella preghiera, il passo che doveva compiere».

Della rinuncia al ministero petrino da parte di Benedetto XVI sono state fatte molteplici letture che spaziano dall'incomprensione al sospetto, alla critica di indebolimento del ministero petrino ma anche, per la maggior parte, al rispetto, alla gratitudine sia per l'operato che per il gesto coraggioso. È sufficiente evidenziare le parole del Segretario generale delle Nazioni Unite Ban Ki-moon, il quale non mancava di rilevare l'impegno di Benedetto XVI per la promozione del dialogo tra le religioni, l'impegno nell'affrontare sfide globali come la povertà e la fame e, infine, l'impegno a favore dei diritti umani e della pace. Inoltre non esitava a sperare che «la saggezza

dimostrata durante il pontificato possa rappresentare un'eredità su cui costruire un futuro di dialogo e di tolleranza».

È vero che il pontificato di Benedetto XVI non sempre è stato percepito dai media con serenità. La reazione dopo il discorso di Regensburg, la discussa revoca della scomunica ai vescovi lefebvriani, l'incomprensione di fronte alla liberalizzazione della liturgia romana anteriore la riforma effettuata nel 1970, lo scandalo della pedofilia, il *vatileaks*, la crisi dello IOR sono tra le questioni che maggiormente hanno polarizzato l'attenzione del mondo mediatico, tanto da offrire spesso una ermeneutica parziale, se non addirittura errata, dell'operato teologico e pastorale di Benedetto XVI.

Una tale lettura ha spesso trascurato il valore del contributo di Benedetto XVI alla vita della Chiesa. Non si può omettere l'impegno del Pontefice emerito per la sacralità della liturgia, accompagnato da una continua insistenza per la lettura corretta dell'aggiornamento conciliare. Rileviamo ancora tutto lo sforzo per l'ecumenismo, affinché non sia semplicemente ridotto a mutuo rispetto, ma sia sinceramente guidato dalla ricerca della verità teologica. La sua ricca produzione teologica offre a tutta la Chiesa una teologia che non considera la fede estranea alla metodologia propria e che è allo stesso tempo ontologico-veritativa. Di fronte alla cultura secolarizzata dell'Occidente, ne mostra i limiti che, derivando da una ragione chiusa alla trascendenza e alla verità, portano irrimediabilmente a una dittatura del relativismo. La preoccupazione per il secolarismo del mondo occidentale, la proclamazione dell'anno della fede, sono indici di uno sguardo realista sulla situazione del mondo contemporaneo, sguardo che, però, non è senza speranza. Benedetto XVI rimane il papa della speranza. A livello intraecclesiale rimarrà certamente nella vita della Chiesa l'invito alla conversione permanente, affinché possa risplendere sempre più chiaramente la bellezza del volto di Cristo.

Nell'atto di rinuncia al ministero petrino di Benedetto XVI c'è una forza "riformatrice" che condiziona il futuro della Chiesa. La scelta di Papa Francesco è stata possibile grazie al gesto kenotico di Benedetto XVI, un gesto preparato da tutto il suo pontificato. Molto significativa e profetica appare la risposta che diede Benedetto alla fine del 2012 in un'intervista a Peter Sewald: «Lei è la fine del vecchio – chiesi al Papa nel nostro ultimo incontro – o l'inizio del nuovo?». La sua risposta fu: «Entrambi» (Corriere della Sera, 18 febbraio 2013). Nella *Declaratio* del 10 febbraio 2013, affermando di non aver più le forze per portare avanti in modo adeguato il ministero petrino nel contesto di un mondo soggetto a continui mutamenti e agitato da questioni rilevanti, indica il bisogno di una risposta-riforma che sia adeguata. In questo senso, tentare di opporre Papa Francesco a Papa Benedetto XVI, praticando

una sorta di ermeneutica della rottura, è semplicemente una forzatura ideologica: da una parte il conservatore, dall'altra il riformatore. Papa Francesco non è certo Papa Benedetto XVI (cfr. la differenza di cultura, di formazione, di esperienza ecclesiale e spirituale), ma, nonostante uno stile diverso, entrambi sono portati dallo stesso amore per Cristo e per la sua Chiesa, che è chiamata a sempre riformarsi.

Il presente numero della Rivista Teologica di Lugano offre nel primo articolo un approfondimento sull'eredità teologica di Joseph Ratzinger. Uno dei suoi allievi e collaboratori, il Prof. R. Tremblay, invita a portare uno sguardo sulla cristologia di Ratzinger a partire dal paradigma del servizio per interpretare la rinuncia del Papa e le sue conseguenze per la vita futura della Chiesa, chiamata a scegliere la via del servizio filiale. Nel secondo articolo il Prof. S. Violi si sofferma sull'aspetto storico e giuridico della rinuncia mettendo in luce la "gravità" del gesto, che però «rimane in piena sintonia con la tradizione della Chiesa», motivato teologicamente dalla *plenitudo potestatis* sancita dal can. 331. Nei due contributi segnaliamo una notevole rilettura, ad opera del Prof. P. Ide, della teologia del dono di Hans Urs von Balthasar secondo il paradigma della fecondità, kenosi e abbraccio (*Umfassung*), che si presenta come approfondimento della prima enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI. Nel secondo contributo sulla cristologia, il Prof. I. Biffi evidenzia l'impatto antropologico del Crocifisso risorto e glorioso nella chiamata ad essere figli nel Figlio, offendo, in tal modo, un apporto per cogliere l'importanza della cristologia filiale di Ratzinger. La Rivista propone al lettore anche diversi dibattiti. Il Prof. C. Marabelli con sguardo critico analizza la relazione tra la filosofia di san Tommaso e il "tomismo analitico". Nel secondo dibattito il Prof. V. Lazzeri si sofferma sul problema dei rapporti tra teologia e spiritualità in Occidente, presentando una voce siro-orientale del VIII secolo, Dadisho Qatraya, che induce a superare il divorzio tra monachesimo, vita intellettuale e pastorale. Nel terzo dibattito il Dr. Hab. A. Zuk cerca di innovare la spiritualità partendo dal modello dei "cinque altari" della comunità coniugale: il rapporto con Dio, il dialogo, l'intimità, l'impegno sociale e l'apostolato. Nell'ultimo dibattito il Prof. M. Fidanzio dell'Istituto di Cultura e Archeologia delle terre Bibliche presenta il senso e le modalità di un corso intensivo estivo in Terra Santa, il "quinto vangelo". Il numero si conclude con un resoconto, ad opera del Prof. M. Hauke, della presentazione – avvenuta presso la PUL lo scorso marzo – della Dogmatica di Scheffczyk-Ziegenaus; il Prof. Hauke, curatore della traduzione italiana della collana *La Dogmatica cattolica*, curata nella versione originale tedesca da L. Scheffczyk – A. Ziegenaus, propone la relazione di E. dal Covolo su L. Scheffczyk come compagno di strada di Joseph Ratzinger, che lo considerava «un esempio luminoso».



NOVITÀ R.C. EDIZIONI - ITACA

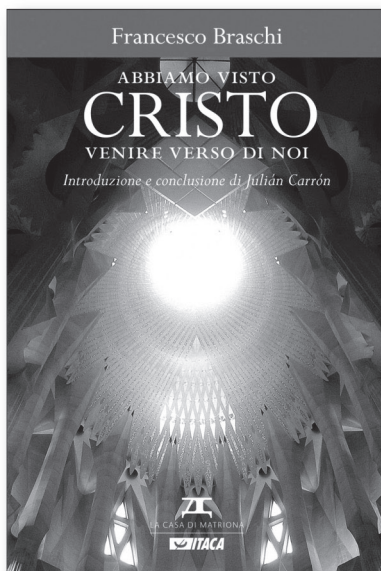


**VÁCLAV HAVEL**  
***Il potere dei senza potere***

pp. 208 • € 15,00  
La Casa di Matriona-Itaca

*Nel contesto di crisi che affligge l'Italia e l'Europa, quest'opera sollecita a interrogarsi sul rapporto tra l'uomo e la politica, tra l'«io» e il potere.*

acquistabili on-line su [www.itacalibri.it](http://www.itacalibri.it)



**FRANCESCO BRASCHI**  
***Abbiamo visto Cristo venire verso di noi***

Introduzione e conclusione di Julián Carrón

pp. 144 • € 12,00  
La Casa di Matriona-Itaca

*Un itinerario che porta a riconoscere la divinità di Cristo attraverso la fede nella Sua umanità.*

## Ce que Joseph Ratzinger/Benoît XVI lègue à la postérité

Réal Tremblay

*Accademia Alfonsiana (Roma)*

Présenter le legs de Joseph Ratzinger/Benoît XVI à la postérité est un projet quasiment impossible. La qualité de sa présence dans l'histoire récente de l'Église et du monde ne facilite pas la tâche. Un théologien qui a touché et renouvelé pratiquement toutes les sphères du savoir théologique; un penseur qui a su interpréter et interpellier les grands courants de la culture de notre temps; un évêque qui a joué un rôle déterminant dans l'élaboration d'un *corpus* doctrinal à la fois fidèle à l'Évangile et signifiant pour l'homme d'aujourd'hui; un pasteur et pontife suprême attentif à découvrir la vérité partout où elle se trouve et à construire des ponts pour faire en sorte que tous les hommes de bonne volonté se retrouvent autour d'elle, voilà quelques éléments en plus d'autres qui compliquent la tâche de celui qui veut identifier les traits ou le trait de l'héritage laissé à l'Église et au monde par Benoît XVI.

En dépit des difficultés qu'implique le projet envisagé, je voudrais tenter de dire quelque chose sur la question. Pour ce faire, je réduirai mon champ d'investigation à la sphère christologique, toujours privilégiée dans la pensée de J. Ratzinger/Benoît XVI<sup>1</sup>. Dans cette sphère, je voudrais fixer mon attention sur une idée qui pourrait servir de clé de voûte à tout l'*opus* écrit et vécu de Ratzinger, clé qui pourrait rendre compte de la structure de l'édifice, en expliquer le sens et en assurer la résistance au temps et à l'espace. Je pense à l'*idée de service* liée à l'idée de la «royauté» et, en amont, à la réalité du *divinum*. Autrement dit et selon un parcours inverse: Dieu dans le Christ est *Roi/Seigneur* comme *serviteur* de sa créature. À examiner de près la vie et l'oeuvre de J. Ratzinger/Benoît XVI, tout tourne, à mon sens, autour de ce noyau comme les électrons autour du noyau de l'atome.

---

<sup>1</sup> Son dernier ouvrage en trois tomes fut, comme nous le savons, consacré à la personne de Jésus de Nazareth. Ce fait n'appartient pas aux faits divers de la chronique. *Il est révélateur d'une préférence du coeur à partager avec l'Église universelle.*

Dans le premier temps de ma recherche, je fixerai mon attention sur une page que l'on trouve dans le premier grand ouvrage de l'auteur après ses travaux de promotion et d'habilitation: *Einführung in das Christentum*<sup>2</sup>(1). Je m'intéresserai ensuite à l'impact de ce texte sur la vie de Ratzinger, incluant naturellement sa renonciation à la papauté (2). Je terminerai mon étude en m'arrêtant brièvement sur le sens que l'«idée de service» à la Ratzinger/Benoît XVI peut avoir pour le monde et l'Église d'aujourd'hui et de demain (3).

## 1. Texte de départ

Contre l'avis de plusieurs d'après lesquels les formulations dogmatiques des Conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451) avec leur christologie de type ontologique se situeraient dans le prolongement d'«idées mythiques de génération», Ratzinger s'applique à démontrer qu'il n'en est rien. Il le fait en étudiant, dans le Nouveau Testament, «deux désignations christologiques»: «Fils de Dieu» et «Fils» qui ont incontestablement des rapports entre elles, mais qui, néanmoins, «appartiennent primitivement à des contextes tout à fait différents, ont une origine différente et expriment des réalités différentes»<sup>3</sup>.

Pour rester plus strictement dans la ligne de ma recherche, je fixerai mon attention sur l'étude de la première «désignation christologique» évoquée: «Fils de Dieu». Pour la même raison, je ne suivrai dans les détails que les dernières étapes de la réflexion faite sur la «désignation» en cause.

Cette «désignation» se retrouve dans l'oracle d'intronisation adressé au roi d'Israël:

<sup>2</sup>Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. <sup>3</sup>Demande, et je te donne les nations pour héritage (Ps 2,2-3).

Après être passé, dans l'Ancien Testament, d'une théologie de la génération à une théologie d'élection, et ensuite d'une théologie d'élection à une théologie d'espé-

---

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* (Traditions chrétiennes), Paris 1985. (orig. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968<sup>9</sup>).

<sup>3</sup> RATZINGER, *La foi*, 144 (orig. 174). Il dit même que ceux qui soutiennent de telles opinions manifestent ne rien comprendre ni à Chalcédoine, ni à la véritable signification de l'ontologie, ni même aux affirmations mythiques qui s'y opposent. Cfr. RATZINGER, *La foi*, 152 (orig. 183).

rance, cet oracle est repris dans le Nouveau Testament dans le cadre de la foi en la résurrection de Jésus. Quel en est le sens une fois appliqué au Crucifié ressuscité et réalisé par lui?

Elle exprime la conviction, répond Ratzinger, que c'est à celui qui est mort sur la croix, à celui qui a renoncé à toute puissance du monde (entendons ici à l'arrière-plan les mots du Psaume où il est question des rois de ce monde qui tremblent, où l'on parle de briser avec un sceptre de fer), à celui qui a fait mettre de côté tous les glaives et qui n'a pas, comme font les rois de ce monde, envoyé les autres à la mort à sa place, mais qui est allé lui-même à la mort pour les autres, à celui qui a placé le sens de l'existence humaine, non dans la puissance s'affirmant elle-même, mais dans une existence radicalement pour les autres, comme le prouve la croix, c'est à celui-là seul que Dieu a dit: «Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré»<sup>4</sup>.

C'est à ce point précis qu'apparaît, selon notre auteur, le sens de l'histoire de l'élection, le vrai sens de la royauté qui a toujours connoté l'idée de «représentation», laquelle, en ce nouveau contexte, prend une signification toute nouvelle:

C'est à lui (le Christ) qui a complètement échoué, qui, suspendu au gibet, n'a plus de sol sous les pieds, dont on tire au sort les vêtements et qui semble abandonné par Dieu lui-même, c'est précisément à lui que s'applique l'oracle: «Tu es mon Fils aujourd'hui – en *cet* endroit (in *dieser* Stelle) – je t'ai engendré. Demande et je te donne les nations pour héritage et pour domaine les extrémités de la terre»<sup>5</sup>.

La notion de «fils de Dieu» n'a donc rien à faire avec l'idée hellénistique de l'«homme divin». Elle s'origine plutôt de la deuxième étape de démythologisation de l'idée orientale du roi, entendons l'ouverture sur la promesse qu'un jour un roi viendrait dont on pourrait dire à juste titre qu'il héritera de toutes les nations<sup>6</sup>. Ici, Jésus est vu comme le véritable héritier de cette promesse, le véritable héritier de l'univers. Il accomplit ainsi le sens de la théologie davidique.

En même temps apparaît que l'idée du roi appliquée ainsi à Jésus à travers le titre de fils «se rencontre avec l'idée de serviteur». «En tant que roi, il est serviteur, et en tant que serviteur, il est roi». Il est intéressant de constater que l'Ancien Testament avait déjà préparé cette compénétration quant au sens et à la terminologie<sup>7</sup>.

C'est dans la Lettre aux Philippiens (2,5-11) de Paul que l'équivalence entre «fils et serviteur», entre «gloire et service» qui conduit à une interprétation toute nouvelle des idées de «roi» et de «fils» trouve sa formulation «la plus grandiose».

<sup>4</sup> RATZINGER, *La foi*, 146 (orig. 176-177).

<sup>5</sup> *La foi*, 147 (orig. 177). C'est l'auteur qui souligne.

<sup>6</sup> Voir plus haut dans le texte: *La foi*, 145 (orig. 175-176).

<sup>7</sup> Pour les détails, voir *La foi*, 147 (orig. 177). Ratzinger se réfère ici aux recherches de Joachim Jeremias.

Le terme *evacuatio* employé par le texte latin, signifie qu'il s'est «vidé complètement»: renonçant à être pour soi, il est entré dans la pure dynamique du «pour». Mais, continue le texte, par là-même il est devenu le Maître de l'univers, de tout le cosmos, devant qui ce dernier accomplit la *proskynèse*, c'est-à-dire le rite et l'acte de soumission, auquel seul le roi véritable a droit. Celui qui obéit librement apparaît alors être le véritable Seigneur; celui qui s'est abaissé jusqu'à l'extrême limite de la dépossession de soi est devenu par là-même Seigneur du monde<sup>8</sup>.

Que résulte-t-il de tout cela pour la désignation: «fils-roi»? On peut parler d'un engendrement qui dépasse de loin la première démythologisation de type électif et celle, connexe, de l'espérance. Ce fils est *parfait rapport* avec le Père et devient ainsi *Maître de l'univers*. Dans les mots même de l'auteur maintenant: «Celui qui ne tient absolument pas à soi, mais qui est *pure relation (reine Beziehung)*, coïncide par le fait avec l'Absolu et devient Seigneur»<sup>9</sup>.

En finale de ce paragraphe, l'auteur revient sur le fait que l'expression «fils de dieu» fait partie d'une théologie politique repérable aussi dans la Rome impériale. Mais la différence est que, dans le premier cas, le mythe a été, comme on l'a vu, «démythologisé» pratiquement à trois reprises, tandis que dans le second cas «le mythe est resté mythe». Et notre auteur de conclure avec une observation d'importance capitale pour l'Église d'hier et d'aujourd'hui:

La promotion de domination universelle de l'Empereur-dieu romain était naturellement incompatible avec la théologie royale et impériale complètement transformée qui anime la confession de Jésus comme «Fils de Dieu». Aussi la *martyria* (témoignage) devait-elle devenir le *martyrium*, la provocation contre la déification du pouvoir politique<sup>10</sup>.

## 2. L'idée du service, idée-guide de la vie et de l'oeuvre de Joseph Ratzinger/Benoît XVI

Le texte dont je viens de présenter rapidement le contenu appartient sans conteste au contexte christologique rappelé plus haut. Mais vu la richesse de son contenu, je me demande s'il n'y a pas lieu d'en étendre la portée et de le concevoir comme point de référence ou source d'inspiration pour définir les traits essentiels de la vie chré-

<sup>8</sup> *La foi*, 148 (orig. 178).

<sup>9</sup> *Ibid.* Sur l'idée de «relation pure» (soulignée par moi) dans la pensée ratzingerienne, voir: R. TREMBLAY – S. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benoît XVI* (Vivae Voces 1), Città del Vaticano 2011, 11-85.

<sup>10</sup> RATZINGER, *La foi*, 149 (orig. 179).

tienne. Plus précisément encore. L'auteur de ce très beau texte *n'en aurait-il pas adopté tacitement les conclusions* en les appliquant à son mode d'engagement dans l'Église comme théologien et comme pasteur de l'Église universelle, successeur de Pierre? Certes, la théologie de J. Ratzinger/Benoît XVI est pleine de passages qui vont en un sens plus ou moins analogue. Mais le tableau dépeint en ces pages a rarement la force et la prégnance atteintes ici. Au centre, il y a la figure royale et filiale du Christ en son mystère pascal reliée à ses antécédents vétérotestamentaires (double démythologisation) insérés en leurs milieux culturels et ouverts sur une nouveauté imprévue et inédite, le service.

Nous connaissons l'*opus* écrit monumental de J. Ratzinger/Benoît XVI qui implique des activités de recherche, d'enseignement, d'écrivain qui s'étendent pratiquement sur plus de 50 ans. Tout cela est documenté au long et au large dans de très nombreuses publications multilingues qu'il ne convient pas ici d'énumérer dans les détails<sup>11</sup>. Importants toutefois sont à signaler les champs d'activité de J. Ratzinger/Benoît XVI *qui dénotent un esprit de service hors du commun*. Je voudrais en retenir deux en particulier. Le premier renvoie à son rôle joué au Concile Vatican II; le second fait allusion à *son mode d'exercer son ministère comme pasteur de l'Église universelle*. Par bonheur, nous avons quelques textes récents qui, bien que brefs, sont de première main et contiennent, à mon avis, les éléments essentiels à la documentation de ma thèse.

1) Dans le premier texte destiné aux curés de Rome (14 février 2013), Benoît XVI raconte sous forme de «petite causerie» son expérience de Vatican II<sup>12</sup>. Il signale d'abord comment il a été intégré parmi les «experts officiels» du Concile par le biais d'une conférence rédigée par lui pour le Cardinal Frings, archevêque de Cologne<sup>13</sup> et personnage de premier plan dans la mise en oeuvre du Concile. Elle avait pour titre: *Le Concile et le monde de la pensée moderne*. Benoît XVI évoque ensuite son enthousiasme et sa ferme volonté d'alors de «faire sa part» (avec d'autres naturellement) pour que «l'Église soit de nouveau<sup>14</sup> une force pour aujourd'hui et pour demain».

Il identifie aussitôt les «intentions» de départ exprimées par les évêchés appe-

<sup>11</sup> Voir la bibliographie complète de l'auteur jusqu'à son élection au Siège de Pierre: *Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*, Hrsg. Schülerkreis, Redaktion V. Pfnür, Augsburg 2009, 446 pp.

<sup>12</sup> Voir: *Rencontre avec le clergé de Rome (14 février 2013). Discours du Pape Benoît XVI*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130214\\_cleroroma\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_cleroroma_fr.html) (Consultation le 17 avril 2013).

<sup>13</sup> Diocèse où se trouvait l'université de Bonn où Ratzinger enseignait la théologie.

<sup>14</sup> Après quelques accidents de parcours: l'affaire Galilée, par exemple.

lés de l'«Alliance rhénane»<sup>15</sup>: la réforme de la liturgie, la mise à jour de l'ecclésiologie, l'approfondissement de la théologie de la Révélation et de l'oecuménisme, la révision des relations entre l'Église et le monde. Sans mentionner *explicitement* la «part» prise à la rédaction des documents de la «réforme» envisagée, il le dit *implicitement* en décrivant en connaissance de cause les contenus essentiels de ces documents et leur portée. Passons-les donc rapidement en revue comme preuve indirecte de la contribution active de Ratzinger à l'esprit et à l'apport conciliaires.

En commençant par la liturgie, le Concile a voulu insister sur le «primat de Dieu» et le «primat de l'adoration». Contrairement à ce que certains pensent, le Concile a vraiment parlé de Dieu. Son premier acte, «un acte substantiel», fut de parler sur Dieu et d'ouvrir [...] le peuple saint, à l'adoration de Dieu dans la commune célébration de la liturgie du Corps et du Sang du Christ». À cette affirmation de base sont liées d'autres idées essentielles comme l'insistance sur le mystère pascal, «centre de l'être chrétien et donc de la vie chrétienne», avec son prolongement dans le temps pascal et le dimanche considéré, en conséquence, comme premier jour et non, comme c'est le cas aujourd'hui, comme dernier jour de la semaine. Il y a encore les idées de l'«intelligibilité» et de la «participation active» à la liturgie. Dans le premier cas, il s'agit d'une «formation permanente du coeur et de l'esprit» qui dépasse la compréhension purement matérielle des textes par l'accès à la langue vernaculaire. Dans le second cas, il s'agit certes d'une participation extérieure, mais aussi et surtout d'une participation intérieure, entendons d'une «entrée de la personne [...] dans la communion de l'Église et ainsi dans la communion avec le Christ».

Le mystère de l'Église devait aussi être approfondi. Avec son insistance sur la primauté de Pierre, Vatican I avait laissé à la postérité une oeuvre inachevée. Il fallait la compléter, d'autant plus que le «sens de l'Église» se répandait un peu partout et que l'Encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII (29 juin 1943) avait déjà donné le coup d'envoi en faveur d'une Église perçue plus comme «organisme» vivant ou «réalité vitale» (comprenant le «nous» des croyants de tous les temps et lieux avec le «Je» du Christ) que comme «organisation» institutionnelle, bien qu'elle fût aussi cela.

En plus de la récupération de cet apport, il fallait donc continuer à réfléchir sur la succession de Pierre et sur sa fonction, comme il fallait mieux définir aussi la fonction du Corps épiscopal. Une expression fut trouvée: la «collégialité» pour exprimer que «les Évêques ensemble sont la continuation des Douze» tandis que l'évêque de Rome est «le seul à être le successeur d'un Apôtre déterminé», saint Pierre. En confiant une telle dignité aux évêques, il ne s'agissait pas d'une «lutte pour le pou-

<sup>15</sup> Entendons, les évêques français, allemand, belge et hollandais.

voir», comme d'aucuns le pensèrent, mais «de la complémentarité des facteurs et de l'exhaustivité du Corps de l'Église avec les évêques, successeurs des Apôtres, comme éléments portants; et chacun d'eux est un élément portant de l'Église, avec tout ce grand Corps».

Pour répondre à la critique des années 50 qui trouvait l'expression: «Corps mystique» un peu «trop spirituel(le)», on eut recours avec bonheur à l'expression à la fois scripturaire et traditionnelle de «Peuple de Dieu». Si cette réalité s'applique à proprement parler aux Juifs, nous, les païens, qui de soi n'en faisons pas partie, y avons accès par la «communio in Christo qui est l'unique semence d'Abraham». Moyennant le Christ, il y a donc «continuité de l'histoire de Dieu avec le monde». En terminant sa réflexion, Benoît XVI constate que le Concile a créé ainsi «une construction trinitaire de l'ecclésiologie: «Peuple de Dieu le Père, Corps du Christ, Temple de l'Esprit Saint».

Cette observation permet à Benoît XVI de noter que le lien «un peu caché», d'après lui, entre l'Église «Peuple de Dieu» et «Corps du Christ» dû à l'union eucharistique a créé «une nouvelle réalité»: la communion. Après le Concile, cette donnée a favorisé la prise de conscience progressive que l'essence de l'Église s'exprime justement dans la communion.

Le problème de la «Révélation» fut plus conflictuel. La question de la relation entre l'Écriture et la Tradition était conditionnée par le désir des exégètes catholiques de pouvoir conduire leurs recherches avec plus de liberté, sans devoir se soumettre constamment au Magistère. Mais de quelle liberté s'agissait-il? Comment bien lire l'Écriture? Que veut dire Tradition? Sans entrer dans la bataille suscitée par ces questions, deux données étaient à maintenir: l'Église est soumise à l'Écriture, Parole de Dieu; «et pourtant, l'Écriture est Écriture seulement parce qu'il y a l'Église vivante». Sans «le sujet vivant qu'est l'Église», l'Écriture n'est qu'un livre passible d'interprétations diverses sans pouvoir, d'elle-même, offrir un ultime éclairage sur les solutions à retenir.

Grâce à une intervention délicate de Paul VI, le rejet du Magistère au nom d'une Écriture comprenant tout fut maté. Une idée confiée par lui au Concile fut décisive: «la certitude de l'Église sur la foi ne naît pas seulement d'un livre isolé, mais elle a besoin du sujet Église, éclairé, porté par l'Esprit Saint». Elle était décisive, cette idée, pour montrer la nécessité de l'Église et pour comprendre ce que veut dire Tradition, ce «Corps vivant» dans lequel vit la Parole et «dont (la Parole) reçoit la lumière dans laquelle elle est née». Un exemple à cet égard: le Canon de l'Écriture. Il dérive «de l'illumination de l'Église» qui ne l'a pas «créé», mais trouvé en elle. C'est dans la communion avec l'Église que l'on peut lire l'Écriture comme Parole divine. Ici la

méthode historico-critique s'avère insuffisante, bien qu'importante. La bonne interprétation de l'Écriture requiert la foi en la Parole comme Parole de Dieu et le sujet vivant, l'Église, auquel Dieu a parlé et parle.

Après une allusion rapide au document sur l'oecuménisme (*Unitatis Redintegratio*), il s'arrête à la deuxième partie du Concile beaucoup plus vaste qui comprend les documents comme *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate* et *Dignitatis Humanae*. Sans s'arrêter sur leurs noyaux doctrinaux comme il vient de le faire pour les documents précédents, il mentionne rapidement comment ils veulent répondre à des questions posées par l'histoire plus ou moins récente de l'Église et du monde.

Avant de passer à une brève mais significative réflexion sur le Concile événement «des Pères», événement de la foi *quaerens intellectum*, différent du Concile événement «des médias», lu «hors de la foi», favorable au goût du monde avec la banalisation, la profanation des données doctrinales les plus hautes des assises conciliaires<sup>16</sup>, Benoît XVI y va d'une réflexion intéressante sur le dialogue interreligieux en lien avec le document *Nostra aetate*. Je cite le texte au complet qui comprend deux données de valeur pour un authentique dialogue interreligieux:

Il (le document) indique... le fondement d'un dialogue, dans la différence, dans la diversité, dans la foi en l'unicité du Christ, qui est un, et il n'est pas possible, pour un croyant de penser que les religions sont toutes des variations sur un thème. Non, il y a une réalité du Dieu vivant qui a parlé, et c'est un Dieu incarné, donc une Parole de Dieu, qui est réellement Parole de Dieu. Mais il y a l'expérience religieuse, avec une certaine lumière humaine de la création, et donc il est nécessaire et possible d'entrer en dialogue, et ainsi de s'ouvrir l'un à l'autre et de s'ouvrir tous à la paix de Dieu, de tous ses enfants, de toute sa famille<sup>17</sup>.

2) Dans le second texte adressé, comme déjà signalé, aux séminaristes du diocèse de Rome<sup>18</sup>, Benoît XVI commente librement quelques versets (1,3-5) de la *Première Lettre de Pierre*. Il le fait trois jours avant l'annonce officielle de sa renonciation au Siègne de Pierre (11 février 2013), si bien que, sans fabuler, nous nous trouvons en présence d'une espèce de testament spirituel ou, peut-être mieux encore, d'une espèce de relecture, sous la lumière pétrinienne, des points forts de son ministère

<sup>16</sup> Benoît XVI note en l'occurrence que le premier, d'abord rejeté, mis à l'écart, était à la longue destiné à survivre, tandis que le second, en vedette dès le commencement, était avec le temps inévitablement condamné à disparaître.

<sup>17</sup> C'est Benoît XVI qui souligne.

<sup>18</sup> Pour le second texte, voir: *Visite au séminaire majeur pontifical romain à l'occasion de la fête de la Vierge de la confiance (8 février 2013). «Lectio divina» du Pape Benoît XVI.* [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130208\\_seminario-romano-mag\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130208_seminario-romano-mag_fr.html) (Consultation le 17 avril 2013).

comme évêque de Rome. Dans la ligne de ma réflexion, je voudrais mettre en relief quelques données de ce texte particulièrement significatif en raison de son contenu et de sa situation historique.

Benoît XVI commence sa réflexion en offrant à ses auditeurs un portrait de l'Apôtre Pierre que l'on peut supposer être le modèle de sa pensée et de son agir comme pasteur de l'Église de Rome et de l'Église universelle.

Pierre est d'abord celui qui a trouvé en Jésus le Messie de Dieu et qui, le premier, le confesse au nom de l'Église à venir. Il est encore celui auquel le Seigneur a donné les clés du Royaume et a confié son «troupeau» après sa résurrection. Il est enfin celui qui a renié Jésus et qui «a eu la grâce de voir le regard de Jésus, d'être touché dans son coeur et d'avoir trouvé le pardon et un renouveau de sa mission». Benoît XVI considère ce dernier point particulièrement important. Pierre tombé est «resté sous les yeux du Seigneur» et «ainsi demeure responsable pour l'Église de Dieu, demeure chargé par le Christ, demeure porteur de son amour».

Après avoir insisté sur le fait que Pierre, grâce à la collaboration de ceux qui l'entouraient, a écrit une lettre dans laquelle il «parle dans la communion de l'Église», il mentionne qu'écrivant à Rome, Pierre apparaît déjà comme l'«Évêque de Rome» initiant ainsi «le début de la succession», «le primat concret situé à Rome». En allant à Rome après avoir laissé Jérusalem par suite des persécutions d'Hérode, Pierre est passé à l'universalité de l'Église, est passé «à l'Église des païens et de tous les temps, à l'Église qui est aussi toujours des hébreux». Pas seulement cela. Selon les paroles de Jésus ressuscité (cfr. Jn 21,18), il s'est aussi souvenu qu'il y subirait le martyre de la crucifixion. Ce qui amène Benoît XVI à affirmer que «le primat a un contenu d'universalité, mais aussi un contenu de martyrologie». Et il ajoute cette réflexion qui n'est pas sans avoir des résonances concrètes dans le contexte historique dans lequel elle fut transcrite:

Depuis le début, Rome est aussi un lieu de martyre. En allant à Rome, Pierre accepte à nouveau cette parole du Seigneur (cfr. Jn 21,18): il va vers la croix et nous invite à accepter nous aussi l'aspect martyrologique du christianisme, qui peut prendre des formes très différentes. Et la croix peut prendre des formes très différentes, mais personne ne peut être chrétien sans suivre le Crucifié, sans accepter aussi le moment martyrologique.

Après ces mots sur l'expéditeur, Benoît XVI passe aux destinataires de la *Lettre*: «les étrangers de la dispersion [...], (les) élus» (cfr. 1P 1,1), autre expression du paradoxe de la Croix.

Élus: L'élection est le privilège d'Israël, mais transposé à tous les baptisés devenus ainsi «nouvel Israël». Qu'est-ce à dire? Dieu nous a connus «depuis toujours».

Par sa bonté, Dieu «m'a cherché parmi des millions»<sup>19</sup> pour être chrétien, catholique, prêtre<sup>20</sup>. Par pure bonté, Dieu «a voulu que je sois le porteur de son élection... qui est aussi toujours mission». Il n'y a pas de triomphalisme à se réjouir de ce fait qui vient de Dieu; c'est plutôt de la gratitude. «Quel don en effet que d'être voulu par Dieu, si bien que j'ai pu connaître» en Jésus-Christ «le visage humain de Dieu, l'histoire humaine de Dieu dans le monde»; quel don d'être élu par lui «pour être catholique, pour être dans son Église, là où *susbsistit Ecclesia unica*», «la plénitude de la vérité de Dieu».

Élection, expression «de privilège et d'humilité», mais aussi accompagnée de «dispersés, étrangers». Nous les voyons aujourd'hui. Les chrétiens sont le groupe le plus persécuté, parce que «non conformes», parce qu'ils sont «un aiguillon, contre les tendances de l'égoïsme, du matérialisme». Conformément au destin d'Abraham qui vivait comme un étranger ici-bas, les chrétiens font partie d'une minorité qui suscite étonnement et rejet par leur style de vie conforme à la «Parole», à la volonté de Dieu. «C'est la façon d'être avec le Christ crucifié». Dans ce contexte, Benoît XVI cite ce passage éloquent de saint Augustin: «Les chrétiens sont ceux qui n'ont pas les racines vers le bas comme les arbres, mais qui ont les racines vers le haut, et ils vivent selon cette gravité, et non selon la gravité naturelle vers le bas».

Enfin, Benoît XVI s'arrête sur les versets 3-5 de la *lectio divina* du jour. Il en commente trois mots: «régénérés», «héritage» et «protégés par la foi».

– «Régénérés». C'est un «acte de Dieu», qui concerne la «sphère de l'être». Devenir chrétien évoque d'abord un processus au passif. Je ne me fais pas chrétien, mais on me fait chrétien; on me fait renaître; je suis à nouveau fait par le Seigneur «dans la profondeur de mon être»; je me laisse former et transformer par lui.

Être régénéré indique également entrer dans une nouvelle famille: «Dieu, mon Père, l'Église, ma Mère, les autres chrétiens. [...] Être régénéré... implique donc également de se laisser insérer de manière voulue dans cette famille, de vivre pour Dieu le Père et de Dieu le Père, de vivre de la communion avec le Christ son Fils, qui me régénère par sa résurrection, comme le dit l'Épître (cfr. 1P 1,3), vivre avec l'Église selon tant de sens, tant de chemins, et être ouvert à mes frères, reconnaître réellement chez les autres mes frères, qui avec moi sont régénérés... l'un porte la responsabilité de l'autre...

– «Héritage». Dans la foulée de la promesse faite à Abraham, «nous sommes, d'après le Nouveau Testament, héritiers... de la terre de Dieu, de l'avenir de Dieu». L'héritage est quelque chose qui appartient à l'avenir et ce mot dit que comme

<sup>19</sup> Remarquons ce passage du «nous» au «je».

<sup>20</sup> Rappelons que le pape s'adresse alors à des séminaristes.

chrétiens nous avons donc un avenir, que l'avenir nous appartient, que «l'arbre de l'Église n'est pas un arbre mourant, mais l'arbre qui croît toujours à nouveau». Les prophètes de «mauvais augure» qui pensent que le temps de l'Église est révolu comme la graine de sénevè qui lui a donné naissance se trompent. Oui! l'Église renaît toujours.

Il y a en l'occurrence un faux optimisme et un faux pessimisme. Le second affirme: le christianisme est fini. «Non, dit Benoît XVI, il commence à nouveau». Le premier affirme que «tout va bien», quand, après le Concile par exemple, fermaient les séminaires, les couvents, etc. «Non, dit Benoît XVI, tout ne va pas bien». Mais s'il est vrai que «l'Église meurt ici et là à cause des péchés des hommes et de leur non croyance», il faut être sûrs qu'en même temps elle naît à nouveau.

L'avenir appartient réellement à Dieu: telle est la grande certitude de notre vie, le grand, le véritable optimisme que nous possédons. L'Église est l'arbre de Dieu qui vit pour l'éternité et qui porte en lui l'éternité et le véritable héritage; la vie éternelle.

– «Protégés par la foi». D'après cette expression rarement utilisée dans le Nouveau Testament, la foi est considérée comme la «gardienne» de l'intégrité de mon être, de ma vie, de mon héritage, un peu comme les «gardiens» des portes d'une ville protègent la ville de l'invasion de ses attaquants. Parlant de la foi, Benoît XVI pense à la femme syro-phénicienne de l'évangile (cfr. Mc 7,24-30) qui, au sein d'une foule opprimante, réussit à toucher le Seigneur. Elle obtint sa guérison parce qu'elle a touché le Seigneur en profondeur, non seulement avec la main, mais «avec son cœur», «de l'intérieur, de sa foi». C'est cela la foi, conclut le pape: «Toucher le Christ avec la main de la foi, avec notre cœur et ainsi entrer dans la force de sa vie, dans la force de guérison du Seigneur».

3) Dans ces deux textes, il est nulle part explicitement question de *l'idée de service*. Cependant, on peut la supposer présente comme l'air que l'on respire. Invisible, il oxygène les corps. Quand, dans le premier texte, Benoît XVI identifie *avec une précision d'artisan* les éléments essentiels des grands documents doctrinaux de la première partie de Vatican II, c'est une affirmation indirecte de la part prise à leur genèse et à leur confection, et donc une affirmation indirecte de son service à la cause de l'Église et du Concile. Il y aurait beaucoup à dire et à documenter pour illustrer ces affirmations<sup>21</sup>, mais le texte mentionné et son analyse suffisent à faire entrevoir que le jeune Ratzinger, accompagné bien sûr de la collaboration d'autres

<sup>21</sup> Pour compléter mes quelques informations «de première main», voir l'ouvrage récent de G. VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013.

collègues, a mis au service du Concile toutes les ressources de ses dons au profit d'un événement de première importance pour la vie de l'Église.

Dans le second texte, il n'est pas non plus fait mention de l'*idée de service*. Pourtant, l'occasion de la réflexion (un évêque qui parle aux futurs prêtres de son diocèse); quelques versets de l'*incipit* de la *Prima Petri*; sa renonciation prochaine à la papauté, font en sorte que nous nous trouvons, dans cette intervention, comme devant un portrait en filigrane de ce que Benoît XVI a voulu être comme successeur de Pierre en ce début du troisième millénaire. Ce portrait se caractérise entre autres choses par la promptitude au martyre dans les pas, du reste, de Pierre le premier pape. Or, il est évident que «l'aspect martyrologique» inhérent au christianisme implique un amour fort et exclusif pour le Seigneur («Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci?», Jn 21,15) et donc une mise radicale à son service et au service de son Église («Pais mes brebis», Jn 21,15). Dans ce contexte, il est intéressant de noter que Benoît XVI insiste sur des «formes très différentes» du martyre pour mettre ce «moment martyrologique» de la foi chrétienne à la disposition de tous, en général, et des pasteurs en particulier. Est-il exclu de croire qu'en prononçant ces mots Benoît XVI pensait à sa renonciation au ministère de Pierre qui devait avoir lieu trois jours plus tard (le 11 février 2013) pour des motifs de santé et, plus profondément encore, au nom d'un service que l'affaissement du corps ne lui permettait plus de rendre comme l'Église d'aujourd'hui était en droit d'attendre de lui. À ce propos, écoutons Benoît XVI lui-même:

Après avoir examiné ma conscience devant Dieu, à diverses reprises, je suis parvenu à la certitude que mes forces, en raison de l'avancement de mon âge, ne sont plus *aptés à exercer adéquatement le ministère pétrinien*. Je suis bien conscient que ce ministère, de par son essence spirituelle, doit être accompli non seulement par les oeuvres et par la parole, mais aussi, et pas moins, par la souffrance et par la prière. Cependant, dans le monde d'aujourd'hui, sujet à de rapides changements et agité par des questions de grande importance pour la vie de la foi, *pour gouverner la barque de saint Pierre et annoncer l'Évangile, la vigueur du corps et de l'esprit est aussi nécessaire*, vigueur qui, ces derniers mois, s'est amoindrie en moi d'une manière que je dois reconnaître *mon incapacité à bien administrer le ministère qui m'a été confié*<sup>22</sup>.

Une tel geste de renonciation, de par sa gravité pour la personne qui l'a posé et de par l'impact aux dimensions inédites et universelles suscité par lui, ne peut être rendu possible que par une vie comprise et vécue comme service total de l'Église et non, comme c'est souvent hélas le cas, en mettant la réalité à servir au service de sa

---

<sup>22</sup> *Declaratio*.[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130211\\_declaratio\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio_fr.html) (Consultation le 17 avril 2013; c'est moi qui souligne).

propre gloire. Dans ce dernier cas, l'humilité et le renoncement de la Croix étouffent et alors s'instaurent l'arrogance et le culte de soi.

### 3. L'idée de service, ligne inspiratrice pour l'Église d'aujourd'hui et de demain

Il est dans la nature de l'Église de servir. Son «Époux», nous l'avons vu dans le texte de la première partie de cette intervention, est le «roi-fils-serviteur». La loi du service n'est donc pas facultative dans l'Église. Elle est de nécessité absolue; elle est sa «*loi naturelle*» en quelque sorte.

Cette identité de l'Église a été de nouveau mise en relief par la *mens conciliaire* avec des suites concrètes remarquables<sup>23</sup>. À côté d'un service fort et permanent dans les différents secteurs du réel, à l'oeuvre un peu partout dans le monde, il y a eu aussi des manques graves à cette loi du service: *on s'est servi de ce que l'on devait servir*.

Beaucoup dans l'Église et le monde ont été scandalisés par cette contradiction dans les termes, par cette incohérence néfaste. Je pense entre autres aux cas d'abus sexuels contre lesquels Benoît XVI, en faisant violence à sa douceur naturelle, a dû réagir avec fermeté pour mettre l'Église au pas du service des personnes (surtout des plus petits) auxquelles elle est envoyée<sup>24</sup>. Cette attitude avec d'autres analogues ne s'improvisent pas. Elles viennent d'une longue vie passée à servir l'Église, comme ce fut *particulièrement* le cas, pour les raisons déjà connues, dans la renonciation de Benoît XVI au Siège de Pierre. Ces gestes avec d'autres feront de ce pape *le pape du service*. C'est l'héritage principal qu'il laissera à l'Église et au monde, comme vient de le reconnaître implicitement son successeur, le pape François, lorsque il affirme dans son homélie de la messe d'inauguration de son ministère pétrinien: «N'oublions jamais que le vrai pouvoir est le service et que le Pape aussi pour exercer le pouvoir doit entrer toujours dans ce service qui a son sommet lumineux sur la Croix»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. le petit, mais précieux petit livre de Y. CONGAR publié pendant la période du Concile: *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963.

<sup>24</sup> Pour de bonnes informations et des réflexions équilibrées sur ce point, voir G. DEL MISSIER, *Il problema della pedofilia. Interventi papali e norme disciplinari nell'orizzonte della riflessione morale*, dans *StMor* 49 (2011) 385-418.

<sup>25</sup> *Homélie de la messe solennelle d'inauguration du Pontificat du Pape François (19 mars 2013)*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_fr.html) (Consultation le 17 avril 2013).

Le monde en particulier peut-il tirer profit de cet héritage? À observer combien peu sont les instances de ce monde (politiques, financières, administratives, hospitalières, universitaires, etc.) qui vivent du détachement de leurs propres intérêts à l'avantage des autres, cet héritage apparaît plus qu'actuel. Descendre du trône de ses bénéfiques personnels pour être parmi les autres comme des serviteurs est aujourd'hui attitude rarissime. C'est peut-être un indice, voire l'indice par excellence, de la perte du sens de la Transcendance qui se manifeste en devenant immanence (cfr. Jn 1,14)!

Et ainsi nous revenons à notre texte de départ où la vraie royauté est don de soi jusqu'à l'anéantissement de la Croix pour tous. C'est cette page en plus d'autres analogues qui a ouvert la voie rugueuse, mais finalement lumineuse sur laquelle a marché Joseph Ratzinger/Benoît XVI, voie qu'il nous invite tous à découvrir et à emprunter.

---

Dans cette logique, la figure du «bon Samaritain» pourrait-elle être considérée comme l'icône du pontificat de Benoît XVI. Nous savons qu'elle fut abondamment rappelée dans la première Lettre encyclique de Benoît XVI, *Deus caritas est* (25 décembre 2005). (Signalons que, pour l'occasion, le Secrétariat d'État de la Cité du Vatican a fait frapper en 2006 une médaille de bronze avec l'icône du «bon samaritain»). Pour une étude de cette figure dans le texte pontifical, voir: R. TREMBLAY, *La figure du bon Samaritain, porte d'entrée dans l'Encyclique de Benoît XVI Deus caritas est*, dans RTLu 11 (2006) 227-239.

# La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza

Stefano Violi

*Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna – Facoltà di Teologia (Lugano)*

## Introduzione

«Ben consapevole della gravità di questo atto, con piena libertà, dichiaro di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro».

Con queste parole, che in pochi secondi hanno fatto il giro del mondo, Papa Benedetto XVI, l'11 febbraio del 2013 davanti ai Cardinali riuniti in Concistoro, dichiarava in latino la sua rinuncia. Il gesto, per quanto inaudito<sup>1</sup>, appare in realtà in piena sintonia tanto con la storia della Chiesa e del suo ordinamento giuridico, quanto con la storia personale del Vescovo di Roma o Papa emerito<sup>2</sup>.

Il nome stesso di Benedetto, scelto dal cardinal Joseph Ratzinger il 19 aprile del 2005 al momento della sua elezione al soglio di Pietro, già richiamava la rinuncia papale effettuata, secondo parte della storiografia, da Benedetto V (964)<sup>3</sup>. Rinunciò al pontificato anche Benedetto IX (1045), almeno stando alla tradizione accolta e

---

<sup>1</sup> Utilizzo l'espressione con la quale i cardinali si opposero al tentativo di rinuncia fatto da Papa Celestino III intorno al Natale del 1197, a pochi giorni dalla sua morte: «Sed omnes cardinales una voce responderunt, quod illum conditionaliter non eligerent, dicentes, quod inauditum erat, quod summus Pontifex se deponeret», RUGGERO DI HOWDEN, *Chronica*, ed. Stubbs, London 1871, IV, 32.

<sup>2</sup> «È evidente che il Papa che si è dimesso non è più Papa, quindi non ha più alcuna potestà nella Chiesa e non può intromettersi in alcun affare di governo. Ci si può chiedere che titolo conserverà Benedetto XVI. Pensiamo che gli dovrebbe essere attribuito il titolo di Vescovo emerito di Roma, come ogni altro Vescovo diocesano che cessa» (G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, in *La Civiltà Cattolica* 3905 (2013) 445-462, qui 448. Benedetto XVI, disattendendo l'indicazione di Ghirlanda, si è fatto invece chiamare Papa emerito.

<sup>3</sup> Cfr. O. GUYOTJEANNIN, voce *Rinuncia*, in *Dizionario storico del papato*, Milano 1996, 1263 ss.; P. GRANDFIELD, *Papal resignation*, in *The Juris* 38 (1978) 118-123. Con qualche riserva anche A. M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003, 69, 102, 155. Di diverso avviso V. GIGLIOTTI, *La renuntiatio Papae nella riflessione giuridica medievale*, in *Rivista di Storia del diritto italiano* LXXIX (2006) 316 ss.

proposta da san Pier Damiani nel *De abdicatione Episcopatus*, opera scritta per legittimare la sua rinuncia alla dignità cardinalizia<sup>4</sup>.

Dal punto di vista canonistico, l'istituto trovò la sua prima formulazione normativa nel *Liber Sextus* promulgato da Bonifacio VIII, al secolo Benedetto Caetani. A quella norma si richiama il can. 332 § 2 del CIC 1983, che riprende, con lievi modifiche, il canone 221 del Codice precedente, promulgato nel 1917 da Benedetto XV.

La formula con cui Benedetto XVI ha dichiarato la sua decisione, discostandosi dal dettato codiciale, introduce però un precedente giuridico innovativo nella storia della Chiesa, ultimo atto solenne di magistero. Nel presente saggio intendo fondare tale ipotesi di lavoro mediante alcune riflessioni storico-canonistiche sulla *declaratio* di Benedetto XVI.

## 1. Precedenti storici, dibattiti dottrinali e formulazioni normative

Come è noto, nei primi secoli della Chiesa la notizia delle rinunce del vescovo di Roma non trova conferma in una produzione documentaria tale da permettere uno studio critico-filologico approfondito. Esse venivano tendenzialmente assimilate ad una rinuncia episcopale o alla *depositio* per apostasia<sup>5</sup>.

I tre casi di rinuncia maggiormente recepiti dalla letteratura medievale dei “presunti papi” Clemente Romano, Ciriaco e Marcellino, pur apparendo oggi come inattendibili, tra il XII e il XV secolo furono usati come *exempla*, ovvero precedenti autorevoli per argomentare la liceità delle dimissioni papali.

Maggiore attendibilità storica paiono presentare le rinunce dei papi Ponziano (231-235), Cornelio (251-253) e Liberio (352-366)<sup>6</sup>. Secondo la storiografia più recente la rinuncia di Ponziano, deportato in Sardegna e condannato *ad metalla* durante la persecuzione di Massimino il Trace, costituisce la prima rinuncia documentata nella Storia della Chiesa<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Il santo monaco, eletto suo malgrado cardinale e vescovo di Ostia nel 1057, nell'addurre precedenti volti a legittimare la sua rinuncia, richiama espressamente l'*exemplum* di Benedetto che non esitò a rinunciare al governo che aveva ricevuto: «Porro autem et B. Benedictum instar magni cujusdam pontificis, possumus ad exemplum imitationis inducere, qui videlicet commissum non ambigitur regimen dimisisse», *Opusculum XIX. De abdicatione episcopatus*, PL 154, 441C.

<sup>5</sup> Nella presentazione delle rinunce vere o presunte al pontificato seguì V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae nella riflessione giuridica medievale*, cit., 301 ss., cui rinvio per approfondimenti.

<sup>6</sup> V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 310.

<sup>7</sup> A. M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, cit., 22.

Per ulteriori testimonianze di rinuncia al pontificato bisognerà attendere il secolo XI. Dalla fine del IV secolo al X secolo le fonti danno notizia di rinunce all'episcopato vuoi a motivo dello *zelum melioris vitae*, vuoi a causa della *malitia plebis*<sup>8</sup>. Chiedendo a papa Nicolò di accettare la sua rinuncia all'episcopato, Pier Damiani addurrà come causa principale la vecchiaia, età più consona alla quiete che alla fatica<sup>9</sup>.

Merita particolare menzione il tentativo di rinuncia di Celestino III, ormai prossimo alla morte, avvenuto alla fine del 1197, cui i cardinali negarono il consenso.

Innocenzo III, suo successore, nel discorso sulla consacrazione del pontefice, invocando l'argomento del *spirituale coniugum* tra sommo pontefice e Chiesa di Roma, dichiarò indissolubile tale legame se non a causa di morte; continuando la metafora nuziale, affermò illecito il divorzio tanto se compiuto volontariamente (*renuntiatio*), quanto se indotto involontariamente (*depositio*), ammissibile solo in caso di eresia<sup>10</sup>.

La posizione espressa da Innocenzo III costituirà uno dei principali argomenti del dibattito relativo alla *renuntiatio*. Alla fine del XII secolo infatti prende avvio la riflessione canonistica sulla *rinuncia*. Le poche e lacunose fonti in tema di rinuncia papale portarono la dottrina ad adottare un modello di rinuncia traslato dalla casistica episcopale<sup>11</sup>.

Gli elementi fondativi verranno ravvisati dalla dottrina decretistica nella *causa* della rinuncia e nel *defectus superioris*, ovvero nell'impossibilità di rinunciare nelle mani di un superiore gerarchico. Baziano, in una glossa a lui attribuita e riportata in uno dei primi *apparatus* al *Decretum Gratiani*, riconosceva come cause valide a legittimare la *renuntiatio* il desiderio di abbracciare la vita religiosa (*religionem migrare*), l'infermità (*egritudine*) e la vecchiaia (*senectute*). Uguccione da Pisa, alle

<sup>8</sup> Casi dubbi sono quelli di Martino I (654-655), Benedetto V (964) e Giovanni XVIII (1009 ?), Benedetto IX, Gregorio VI. Sul punto si confronti V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 314-315; 321-326.

<sup>9</sup> Così l'*incipit* dello scritto supplice indirizzato a papa Nicolò II: «Orat pontificem summum, suppliciterque obsecrat, ut sibi episcopatus onus deponere permittat: causas praecipuas affert, quod senior sit, et idcirco quieti magis quam laboribus idoneus; quod illud laboriosum munus non sponte, sed coactus susceperit, et denique quod propter sua peccata, ut ipse inquit, indignus sit qui in tam excelso honoris et dignitatis fastigio sedeat. Licere autem, si ita tempus aut ratio postulet, episcopatu se abdicare, plurimis sanctorum virorum et exemplis et auctoritatibus comprobatur. In fine Deum precatur, ut eam pontifici mentem det, qua suis votis satisfaciatur»; PIER DAMIANI, *Opusculum XIX. De abdicatione episcopatus*, PL 145, 423A.

<sup>10</sup> «Sacramentum autem inter Romanum pontificem et Romanam Ecclesiam tam firmum et stabile perseverat, ut non nisi per mortem unquam ab invicem separentur; quia mortuo viro mulier, secundum Apostolum, "soluta est a lege viri (Rom. VII)". Vir autem iste alligatus uxori, solutionem non quaerit, non cedit, non deponitur; nam "suo domino aut stat, aut cadit (Rom. XIV)". – "Qui autem iudicat, Dominus est (I Cor. IV)". Propter causam vero fornicationis Ecclesia Romana posset dimittere Romanum pontificem. Fornicationem non dico carnalem, sed spiritualement; quia non est carnale, sed spirituale conjugium, id est propter infidelitatis errorem», INNOCENZO III, *Sermones de diversis*, III, PL 217, 664D-665A.

<sup>11</sup> Cfr. V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 330.

cause citate aggiungerà l'inciso: *si expediret; alias peccaret*<sup>12</sup>: la rinuncia viene riconosciuta come diritto del pontefice solo nella misura in cui da essa derivi un bene per la Chiesa. L'introduzione del principio del *bonum commune Ecclesiae*, trasferisce la questione della rinuncia dal piano del diritto oggettivo a quello coscienziale del foro interno<sup>13</sup>.

Le *Decretali* di Gregorio IX non toccarono il tema della rinuncia del papa, limitandosi a disciplinare, nel titolo IX del libro I, la rinuncia episcopale. Questa, secondo la decretale *Licet quibusdam* di Innocenzo III, non è accettabile quando il richiedente può ancora esercitare l'episcopato con utilità<sup>14</sup>. Nella decretale *Nisi cum pridem* i casi in cui la rinuncia episcopale è ammessa sono: la debolezza del corpo, la consapevolezza di un delitto, l'irregolarità, l'ostilità del popolo, un grave scandalo, la mancanza della necessaria conoscenza<sup>15</sup>. La vecchiaia, intesa come causa della *debilitas corporis* insieme alla malattia, costituisce una delle principali legittimazioni di rinuncia<sup>16</sup>. Non sono invece considerate cause legittime il desiderio di fuggire la posizione eminente connessa con l'ufficio episcopale, l'aspirazione ad eludere gli oneri e le funzioni proprie del vescovo, la volontà di sottrarsi ad una persecuzione non in atto ma solo incombente e lo *zelum melioris vitae*<sup>17</sup>.

San Tommaso, intervenendo nel dibattito, richiede per la legittimità della rinuncia, che il vescovo non possa più reggere la diocesi senza grave pregiudizio per la *salus animarum* dei fedeli<sup>18</sup>.

L'estensione interpretativa delle disposizioni del *Liber Extra* previste per i vescovi alla *renuntiatio* papale avverrà con papa Celestino V che, nel 1294, in occasione della sua rinuncia al pontificato – così come risulta dalla norma *Quoniam aliqui* del suo

<sup>12</sup> «Sed numquid papa hodie posse se ipsum deponere uel abrenuntiare et intrare monasterium? Credo quod sic, si expediret; alias peccaret. Et nunc eo uiuente substitueretur», UGUCCIONE DA PISA, *Summa Decretorum*, glossa *tuo ore* a D. 21 c. 7.

<sup>13</sup> Cfr. V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., p. 332.

<sup>14</sup> «Quando potest episcopus praeesse pariter prodesse, non debet cedendi licentiam postulare, aut etiam obtinere» (X.3.31.18).

<sup>15</sup> «Intueri te itaque, venerabilis frater noster in Christo, volumus, quod haec sunt illa, per quae cedendi episcopus officio pastoralis licentiam potest postulare: conscientia criminis, debilitas corporis, defectus scientiae, malitia plebis, grave scandalum, irregularitasque personae» (X.1.9.10).

<sup>16</sup> «Alia vero causa est debilitas corporis, propter quam aliquis potest petere ab onere sollicitudinis pastoralis absolvi, quae videlicet vel ex infirmitate, vel ex senectute procedit; nec tamen omnis, sed illa solummodo, per quam impotens redditur ad exsequendum officium pastorale» (X. 1.9.10).

<sup>17</sup> Cfr. V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 334-335.

<sup>18</sup> «Sed si salutem aliorum procurare non possit, conueniens est ut suae salutis intendat», TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 185, art. V, t. 4.

successore Bonifacio VIII –, stabilì espressamente che il romano pontefice potesse liberamente rinunciare.

Le reazioni furono immediate. Ubertino da Casale definì la rinuncia di Celestino V *horrenda novitas*. A favore della sua legittimità si pronunciò invece Godofredo di Fontaines († 1306). Il maestro di teologia alla Sorbona, applicando il principio aristotelico-tomista della *causa finalis*, sostenne che la rinuncia, qualora sussistano fondate cause, non solo è lecita ma addirittura dovuta, al fine di evitare un grave danno alla Chiesa<sup>19</sup>. Egidio Romano (1243 -1316) sostenne che, ove il papa ravvisi la sua inadeguatezza a governare, se rinuncia per non nuocere al bene pubblico, compie opera meritoria<sup>20</sup>. Secondo Giovanni Quidort († 1306), l'affermazione del primato papale si sostanzia in una *cura animarum* che subordina la *potestas* al *servitium*; il potere papale è più *ministerium* che *dominium*<sup>21</sup>. Pietro di Auvergne (1350-1420) fondò la legittimità della rinuncia nello stesso comando divino che dispone di compiere, secondo ragione, tutto ciò che con evidenza risulta essere necessario alla *salus* e nel contempo proibisce quanto è ad essa contrario<sup>22</sup>.

Dal punto di vista normativo, la disciplina sulla rinuncia papale trovò la sua prima codificazione espressa nella norma *Quoniam aliqui*, inserita da Bonifacio VIII nel libro I titolo VII del *Liber Sextus*<sup>23</sup>.

La norma sarà poi codificata nel can. 221 del Codice pio-benedettino del 1917<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Cfr. V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 359.

<sup>20</sup> «Sed si videret se insufficientem ad gubernandam Ecclesiam, et quia nollet, quod bonum publicum sub ipso langueret, si hoc modo cederet, multum mereretur. In potestate quidem sua est cedere, cum vult. Et si cedat, tenebit eius cessio. Sed caveat, quo animo id faciat», EGIDIO ROMANO, *De renuntiatione papae*, VI.

<sup>21</sup> Cfr. V. GIGLIOTTI, *La Renuntiatio Papae*, cit., 362.

<sup>22</sup> «Racionabile enim est deum precipere quiddid secundum rationem evidenter necessaria ad salutem et prohibere omne contrarium. Hoc eciam ordinatum aut suppositum quod possibile est per dominum Celestinum, quod scilicet summus pontifex cedere possit in casu et ideo hoc simpliciter est tenendum», PIETRO DI AUVERGNE, *Quaestio XV del Quodlibet I*.

<sup>23</sup> «Quoniam aliqui curiosi disceptantes de his, quae non multum expediunt, et plura sapere, quam oporteat, contra doctrinam Apostoli, temere appetentes, in dubitationem sollicitam, an Romanus Pontifex (maxime cum se insufficientem agnoscit ad regendam uniuersalem Ecclesiam, et summi Pontificatus onera supportanda) renunciare ualeat Papatui, eiusque oneri, et honori, deducere minus prouide uidebantur: Caelestinus Papa quintus praedecessor noster, dum eiusdem ecclesiae regimini praesidebat, uolens super hoc haesitationis cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus Ecclesiae Romanae Cardinalibus (de quorum numero tunc eramus) de nostro, et ipsorum omnium concordii consilio et assensu, auctoritate Apostolica statuit, et decreuit: Romanum Pontificem posse libere resignare. Nos igitur ne statutum huiusmodi per temporis cursum obliuioni dari, aut dubitationem eandem in recidiam disceptationem ulterius deduci contingat: ipsam inter constitutiones alias, ad perpetuam rei memoriam, de fratrum nostrorum consilio duximus redigendum».

<sup>24</sup> «Si contingat ut Romanus Pontifex renuntiet, ad eiusdem renuntiationis validitatem non est necessaria Cardinalium aliorumve acceptatio».

e, senza sostanziali cambiamenti, nel can. 332 § 2 del CIC 1983 che così recita: «Nel caso che il Romano Pontefice rinunci al suo ufficio, si richiede per la validità che la rinuncia sia fatta liberamente e che venga debitamente manifestata, non che sia accettata da alcuno»<sup>25</sup>. Rispetto a *Quoniam aliqui* e al can. 221 del 1917 che parlavano di rinuncia senza ulteriori aggiunte, il can. 332 § specifica *muneris*.

## 2. *Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata...*

«Carissimi Fratelli, vi ho convocati a questo Concistoro non solo per le tre canonizzazioni, ma anche per comunicarvi una decisione di grande importanza per la vita della Chiesa. dopo avere a lungo esaminato la mia coscienza davanti a Dio...»<sup>26</sup>.

Vertice di un cammino giuridico bimillenario, la rinuncia di Benedetto XVI si pone parimenti come affermazione sublime del primato insindacabile della coscienza, tratto che contraddistingue Benedetto come uomo compiutamente europeo. Nell'originale latino, infatti, la storica frase della rinuncia si apre con il richiamo solenne alla *conscientia*, soggetto ultimo e insindacabile della grave decisione di Benedetto: *Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata...* Compimento straordinario del cammino teologico e esistenziale dell'ultimo grande intellettuale teologo europeo del XX secolo, il richiamo della coscienza costituisce il fondamento ultimo della sua scelta. Una *conscientia* scolpita negli anni di studio attraverso la frequentazione assidua di Socrate, Tommaso Moro, Newman, «guide per la coscienza»<sup>27</sup>, secondo una definizione data dal cardinal Ratzinger nel corso di una sua famosissima conferenza.

Una coscienza da intendersi come l'aprirsi dell'uomo alla voce della verità e delle sue esigenze<sup>28</sup>. Il commento di Ratzinger alla vicenda di Tommaso Moro già preannuncia tratti della sua futura biografia: «per lui la coscienza non fu in alcun modo espressione di testardaggine soggettiva o di eroismo caparbio. Egli stesso si pose nel numero di quei martiri angosciati, che solo dopo esitazioni e molte domande hanno

<sup>25</sup> «Si contingat ut Romanus Pontifex muneri suo renuntiet, ad validitatem requiritur ut renuntiatio libere fiat et ite manifestetur, non vero ut a quopiam acceptetur».

<sup>26</sup> BENEDETTO XVI, *Declaratio*, 10 febbraio 2013.

<sup>27</sup> J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, in Id., *La Chiesa. una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo 2008, 139-169, qui 150.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 157.

costretto se stessi ad obbedire alla coscienza: ad obbedire a quella verità, che deve stare più in alto di qualsiasi istanza sociale e di qualsiasi forma di gusto personale. Si evidenziano così due criteri per discernere la presenza di un'autentica voce della coscienza: essa non coincide con i propri desideri e con i propri gusti; essa non si identifica con ciò che è socialmente vantaggioso, col consenso di un gruppo o con le esigenze del potere politico o sociale»<sup>29</sup>.

Proprio il confronto prolungato con la coscienza così intesa, esaminata davanti a Dio, lo porterà alla gravissima decisione della rinuncia.

La riflessione su un passo così grave fu senz'altro stimolata dalla lunga e inabilitante malattia di Giovanni Paolo II, con le conseguenze a tutti note sulla gestione concreta del governo della Chiesa. Il 19 aprile 2005 il cardinal Joseph Ratzinger, da collaboratore di Giovanni Paolo II divenne suo successore; le conclusioni della riflessione iniziata durante la malattia del predecessore da quel momento avrebbero coinvolto il suo stesso destino.

### 3. L'affermazione del diritto-dovere di dimettersi

Benedetto XVI aveva già avuto modo di manifestare le sue convinzioni in materia di rinuncia nel libro-intervista con Peter Seewald *Luce del mondo*, pubblicato per i tipi della Libreria Editrice Vaticana nel novembre 2010. Alla domanda del giornalista «Ha mai pensato di dimettersi?», Benedetto XVI rispose: «Quando il pericolo è grande non si può scappare. Ecco perché questo sicuramente non è il momento di dimettersi. È proprio in momenti come questo che bisogna resistere e superare la situazione difficile. Questo è il mio pensiero. Ci si può dimettere in un momento di serenità. O quando semplicemente non ce la si fa più. Ma non si può scappare proprio nel momento del pericolo e dire: “se ne occupi un altro”». Incalzato dal giornalista: «Quindi è immaginabile una situazione nella quale Lei ritenga opportuno che il Papa si dimetta?», riprese: «Quando un Papa giunge alla chiara consapevolezza di non essere più in grado fisicamente, mentalmente e spiritualmente di svolgere l'incarico affidatogli, allora ha il diritto e in alcune circostanze anche il dovere di dimettersi»<sup>30</sup>.

In quell'occasione Benedetto XVI aveva chiaramente parlato non già di una mera

<sup>29</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>30</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Città del Vaticano 2010, 52-53.

facoltà arbitrariamente esercitabile, ma di un dovere ineludibile di coscienza, là dove il pontefice fosse giunto alla chiara consapevolezza di non essere più in grado di svolgere l'incarico affidatogli.

Tale dovere si fonda sulla natura stessa della *sacra potestas* nella Chiesa, sulle sue finalità e sui limiti del suo esercizio. Scrivendo a papa Eugenio III san Bernardo da Chiaravalle gli ricordava: *praesis ut prosis*, «sei a capo per essere utile». La formula viene così spiegata: «Tu presiedi per provvedere, per consultare, per sovvenire, per servire. Sei a capo per essere utile; sei a capo come quel servo fedele e saggio che il Signore costituì sulla sua famiglia. Perché? Per dare il cibo a tempo opportuno (Mt 24,45). Per questo, per dispensare, non per comandare»<sup>31</sup>.

Nel pensiero dei Padri della Chiesa, tratto costitutivo del pastore non è quello di essere a capo quanto essere utile<sup>32</sup>. L'essere a capo diventa allora strumentale all'essere utile; il principio di legittimazione del potere nella Chiesa si fonda pertanto nella sua utilità spirituale a vantaggio della comunità.

Dalla consapevolezza del fondamento diaconale-ministeriale del *munus* e della *potestas* nella Chiesa, ne consegue allora che, là dove il pastore si trovi nell'impossibilità di *essere utile* al popolo, viene meno la causa legittimante il suo *essere a capo*. Così Ivo di Chartres, scrivendo a Urbano II, affermava: «Poiché mi vedo essere a capo, ma non essere utile, spesso penso di rinunciare alla cura pastorale...»<sup>33</sup>. In questa linea, poi ripresa dai passi già citati di Goffredo di Fontaines, Pietro di Auvergne, Egidio Romano e Giovanni Quidort, si porrà Benedetto XVI: «In questi ultimi mesi, ho sentito che le mie forze erano diminuite, e ho chiesto a Dio con insistenza, nella preghiera, di illuminarmi con la sua luce per farmi prendere la decisione più giusta non per il mio bene, ma per il bene della Chiesa. Ho fatto questo passo nella piena consapevolezza della sua gravità e anche novità, ma con una profonda sereni-

<sup>31</sup> «Ita et tu praesis ut provideas, ut consulas, ut procures, ut serves. Praesis ut prosis; praesis ut fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. Ad quid? Ut des illis escam in tempore (Matth. XXIV, 45); hoc est, ut dispenses, non imperes», BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione* III, 1, 2.

<sup>32</sup> La formula patristica, indicante la natura diaconale del potere nella Chiesa, trova numerosissimi impieghi presso i Padri. Come affermava Agostino nel *De Civitate Dei* XIX, 19, 19: «Non esse episcopum qui praeesse dilexerit, non proesse curat». San Cesario di Arles dirà nel *Sermo* 230, 1: «Qui populo Dei non tam praeesse, quam proesse desiserit». Nella *Regola Pastorale* II, 6, scrive Gregorio Magno: «Unde cuncti qui prosunt, non in se potestatem ordinis sed aequalitatem pensare condicionis; nec praeesse se hominibus gaudeant, sed proesse». Nell'*Omelia* XVII, 4, tenuta ai Vescovi in Laterano, Gregorio rimprovererà quei pastori che si comportano più da padroni che da padri (*pastores qui dominos se potius quam patres exhibent*) così nuocendo a quanti avrebbero invece dovuto giovare (*et quibus proesse debuerant, nocent*).

<sup>33</sup> «Unde video me praeesse, sed nulli fere proesse, saepe delibero renuntiare curae pastorali, et ad pristinam quietem redire», IVO DI CHARTRES, *Epistola* 25.

tà d'animo. Amare la Chiesa significa anche avere il coraggio di fare scelte difficili, sofferte, avendo sempre davanti il bene della Chiesa e non se stessi»<sup>34</sup>.

### 3.1. «A motivo della età avanzata»

L'espressione *ingravescente aetate*, utilizzata da Benedetto XVI, richiama espressamente il Decreto conciliare *Christus Dominus* che, al numero 21, invita i vescovi a rassegnare spontaneamente o dietro sollecitazione le dimissioni, quando l'avanzata età (*ob ingravescentem aetatem*) o altro grave motivo li impedisse di adempiere il loro compito<sup>35</sup>. Dello stesso tenore appare la preghiera rivolta dai Padri conciliari ai parroci nel numero 31<sup>36</sup>.

Paolo VI, dando esecuzione ai voti dei Padri Conciliari, inviterà col Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* del 6 agosto 1966 vescovi e parroci a rinunciare al governo della diocesi e della parrocchia «non oltre i settantacinque anni»; con il Motu proprio del 21 novembre 1970 *Ingravescentem aetatem*, applicherà la medesima regola ai cardinali, invitandoli a presentare la rinuncia al loro ufficio al compimento dei 75 anni di età, stabilendo inoltre la perdita del diritto di eleggere il romano pontefice e di conseguenza di entrare in Conclave con il compimento degli 80 anni. Proprio il calo delle forze a motivo della età avanzata sarà addotto da Papa Benedetto XVI come motivo della rinuncia.

### 3.2. La formula di rinuncia innovativa introdotta da Benedetto XVI

Venendo ora alla formula utilizzata per esprimere la rinuncia, due sono i dati che emergono dalla *declaratio*: in primo luogo il mancato richiamo al can. 332 § 2; in secondo luogo la scelta di un lessico differente tanto dalla norma *Quoniam alicui* di Bonifacio VIII che parla di rinuncia al papato (*renuntiare papatui*), quanto dal dettato codiciale che disciplina invece la *renuntiatio muneris*. La *declaratio* infatti afferma la *renuntiatio ministerio*. La novità della formula di Benedetto XVI può essere colta in tutta la sua portata ricostruendo le articolazioni argomentative del testo.

<sup>34</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale* del 27 febbraio 2013.

<sup>35</sup> «Cum igitur pastorale Episcoporum munus tanti sit momenti tantaeque gravitatis, Episcopi dioecesani aliique in iure ipsis aequiparati, si, ob ingravescentem aetatem aliamve gravem causam, implendo suo officio minus apti evaserint, enixe rogantur ut, vel sua ipsi sponte vel a competenti Auctoritate invitati, renuntiationem ab officio exhibeant. Competens autem Auctoritas, si illam acceptaverit, et de congruenti renuntiantium sustentatione et de peculiaribus iuribus iisdem recognoscendis providebit».

<sup>36</sup> «Parochi autem, qui ob ingravescentem aetatem aliamve gravem causam, ab officio rite et fructuose adimplendo impediuntur, enixe rogantur ut sua ipsi sponte, aut ab Episcopo invitati, officii renuntiationem faciant».

Dopo aver richiamato il primato della coscienza, Benedetto XVI afferma: «le mie forze, per l'età avanzata, non sono più adatte per esercitare in modo adeguato il ministero petrino»<sup>37</sup>. La consapevolezza della coscienza riguarda la sopravvenuta inidoneità ad amministrare rettamente l'incarico (*munus*) petrino. Attraverso questa formulazione (*vires meas... non iam aptas esse ad munus Petrinum aequè administrandum*), l'incarico (*munus*) viene distinto dalla sua amministrazione. Le forze gli appaiono inidonee all'amministrazione del *munus*, non al *munus* stesso.

Riconosciuta l'inadeguatezza ad amministrare l'incarico, la rinuncia appare come atto dovuto. Ciò che si oppone alla rinuncia così intesa è però l'essenza eminentemente spirituale del *munus* petrino. Leggendo la rinuncia sotto l'ottica dell'efficienza moderna infatti, il ministro sacro viene equiparato all'amministratore delegato della «società Chiesa» che, quando non è più in grado, rimette il mandato agli azionisti; la rinuncia, sempre considerata secondo l'ottica moderna, farebbe uscire il papa dalla sfera del pubblico per farlo tornare nella sua privacy. Tali logiche mal si conciliano con l'essenza spirituale del ministero petrino, testimoniata da Giovanni Paolo II fino alla morte. Proprio l'*exemplum* o precedente autorevole del beato Giovanni Paolo II che, malgrado l'incapacità a governare, non rinunciò all'ufficio, rappresentava l'obiezione spirituale più profonda alla rinuncia.

In realtà proprio la comprensione spirituale del *munus* consente a Benedetto XVI di fondare la legittimità della sua rinuncia senza negare la scelta del suo predecessore. «Sono ben consapevole che questo ministero (*munus*), per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto (*exequendum*) non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e pregando»<sup>38</sup>.

Nel passo citato Benedetto XVI propone due fondamentali distinzioni in ordine al *munus* petrino: in primo luogo distingue tra *munus* e *executio muneris*, evocando la distinzione graziana tra *potestas officii* e la sua *executio*<sup>39</sup> e riprendendo la distinzione tra *munus* e la sua amministrazione; in secondo luogo distingue, tra le diverse attività che compongono la *executio*, tra un'*executio* amministrativo-ministeriale (*agendo* e *loquendo*) e una più spirituale (*orando* e *patièdo*).

L'*executio* del *munus* petrino si compie allora non solo con l'azione e la parola, ma anche, non in grado minore, con la preghiera e il patire. All'adempimento amministrativo-ministeriale, che consiste nell'azione e nell'insegnamento, si aggiunge

<sup>37</sup> BENEDETTO XVI, *Declaratio*, 10 febbraio 2013.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Cfr. *Decretum Gratiani*, C. 24, q. 1, dict. post. c. 37.

un adempimento più spirituale, non inferiore al primo, consistente nel patimento e nella preghiera.

Alla luce di tali considerazioni appare legittima e meritoria la scelta di Giovanni Paolo II adempiere il *munus* affidatogli con la preghiera e la malattia inabilitante le funzioni di governo in senso stretto, ovvero in senso amministrativo-ministeriale.

Rispetto al tempo di Giovanni Paolo II però le circostanze storiche sono cambiate: «nel mondo di oggi, soggetto a rapidi mutamenti e agitato da questioni di grande rilevanza per la vita della fede, per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo, è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell'animo, vigore che, negli ultimi mesi, in me è diminuito in modo tale da dover riconoscere la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato».

Il richiamo alle circostanze presenti (*nostri temporis*) con i cambiamenti avvenuti rende ora doverosa, per Benedetto XVI, una scelta diversa. È necessario il vigore del corpo e dell'animo per governare e annunciare il Vangelo. Riscontrando la propria incapacità ad amministrare bene il ministero affidatogli, dichiara di rinunciare al *ministerium*. Non al papato, secondo il dettato della norma di Bonifacio VIII; non al *munus* secondo il dettato del can. 332 § 2, ma al *ministerium*, o, come specificherà nella sua ultima udienza, all'«esercizio attivo del ministero»<sup>40</sup>.

Nel giorno della elezione al pontificato aveva votato in modo nuovo tutta la sua vita al bene della Chiesa una volta per sempre; la decisione di rinunciare all'esercizio attivo del ministero non revoca questo: «Non ritorno alla vita privata, a una vita di viaggi, incontri, ricevimenti, conferenze eccetera. Non abbandono la croce, ma resto in modo nuovo presso il Signore Crocifisso. Non porto più la potestà dell'ufficio per il governo della Chiesa, ma nel servizio della preghiera resto, per così dire, nel recinto di san Pietro»<sup>41</sup>; dedicare la vita alla preghiera e alla meditazione «non significa abbandonare la Chiesa, anzi, se Dio mi chiede questo è proprio perché io possa continuare a servirla con la stessa dedizione e lo stesso amore con cui ho cercato di farlo fino ad ora, ma in un modo più adatto alla mia età e alle mie forze»<sup>42</sup>.

Il servizio alla Chiesa continua con lo stesso amore e con la stessa dedizione anche al di fuori dell'esercizio del potere. Oggetto della rinuncia irrevocabile infatti è l'*executio muneris* mediante l'azione e la parola (*agendo et loquendo*), non il *munus* affidatogli una volta per sempre.

<sup>40</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale* del 27 febbraio 2013.

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

<sup>42</sup> BENEDETTO XVI, *Angelus* del 24 febbraio 2013.

## Conclusioni

L'11 febbraio del 2013, in piena sintonia con la tradizione della Chiesa, Benedetto XVI dichiarava la sua rinuncia al ministero petrino. Rispetto al dettato del canone però dichiarava di rinunciare non già all'ufficio ma alla sua amministrazione. La rinuncia limitata all'esercizio attivo del *munus* costituisce la novità assoluta della rinuncia di Benedetto XVI. A fondamento giuridico della sua scelta non c'è allora il can. 233 § 2 che disciplina una fattispecie differente di rinuncia rispetto a quella pronunciata da Benedetto XVI. Il fondamento teologico giuridico è la *plenitudo potestatis* sancita dal can. 331. Proprio nel fascio delle potestà inerenti l'ufficio è compresa anche la potestà privativa ovvero la facoltà libera e insindacabile di rinunciare a tutte le potestà stesse senza rinunciare al *munus*.

Preso consapevolezza che le sue forze non erano più idonee all'amministrazione del *munus* affidatogli, con atto libero Benedetto XVI ha esercitato la pienezza del potere privandosi di tutte le potestà inerenti il suo ufficio, per il bene della Chiesa, senza però abbandonare il servizio alla Chiesa; questo continua mediante l'esercizio della dimensione più eminentemente spirituale inerente al *munus* affidatogli, al quale non ha inteso rinunciare.

L'atto supremo di abnegazione di sé per il bene della Chiesa costituisce in realtà l'atto supremo del potere posto in essere dal papa emerito, nonché ultimo atto solenne del suo magistero.

Il *munus* spirituale, per essere pienamente adempiuto, può comportare la rinuncia alla sua amministrazione; questa non determina in alcun modo la rinuncia alla missione inerente l'ufficio, ma ne costituisce il compimento più vero. Col gesto della rinuncia, Benedetto XVI ha incarnato anzi la forma più elevata del potere nella Chiesa, sull'esempio di Colui che avendo tutto il potere nelle sue mani depose le vesti<sup>43</sup>, non dismettendo in questo modo, ma portando a compimento il suo ufficio a servizio degli uomini, cioè la nostra salvezza.

---

<sup>43</sup> Cfr. Gv 13,2-4, ma anche Fil 2,5-7: «pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso...».

## *Bonum diffusivum sui et exitus-reditus* selon Balthasar

### Une relecture à partir de l'amour de don

Pascal Ide

Roma

La théologie développée par Hans Urs von Balthasar<sup>1</sup> souligne volontiers l'originalité inouïe de la révélation chrétienne. On se souvient déjà combien, au terme de *Alter Bund* et au seuil de *Neuer Bund*, le théologien suisse creusait le fossé entre l'Ancien et le Nouveau Testament afin de pleinement honorer l'inédit de l'événement christique. *A fortiori*, souligne-t-il la nouveauté de celui-ci vis-à-vis de la pensée grecque, opposant, dans un opuscule justement célèbre qu'approfondit *Im Raum der Metaphysik*, la *via cosmologica* et la *via theologica*.

Il serait pourtant gravement erroné de faire de Balthasar un partisan de la dés-hellénisation du christianisme, un sectateur d'Adolf von Harnack<sup>2</sup>. Cet article souhaiterait le montrer à partir de la complexité et de la finesse des prises de position du théologien de Bâle vis-à-vis de deux grands principes platoniciens et néoplatoniciens: le *Bonum diffusivum sui* et l'*exitus-reditus* – prises de position qui ont nécessité qu'il les réinterprète à partir du cœur même de sa théologie, l'amour de don<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Le propos de cet article se fondera principalement sur les seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de Balthasar, on appelle la *Trilogie* (1961-1987): *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (trad. fr. *La Gloire et la Croix*); *Theodramatik* (trad. fr. *La Dramatique divine*); *Theologik* (trad. fr. *La Théologique*).

<sup>2</sup> Comment ne pas évoquer ici l'important discours – beaucoup plus critiqué que lu – de Benoît XVI au Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, mardi 12 septembre 2006?

<sup>3</sup> Pour un exposé détaillé, cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles 2012; pour une première présentation, cfr. Id., *Hans-Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, dans *Képhas* 28 (2008) 65-76.

## 1. Réhabilitation de l'axiome *Bonum diffusivum sui*

### 1.1. De multiples réticences...

De prime abord, Balthasar semble résister à une interprétation du mystère de la fécondité intra-divine à partir de la diffusivité du bien<sup>4</sup>. Ces réticences se distinguent selon qu'elles considèrent cette communication en son origine divine (1-2), en lui-même, comme mouvement au sens large (3-4), ou en son terme, dans la créature (5).

1. La critique la plus fréquente que Balthasar adresse à l'axiome néoplatonicien tient à son déterminisme. En effet, il ne cesse de souligner, avec toute la Tradition, l'absolue gratuité de l'œuvre *ad extra*, qu'il s'agisse de la création ou de la recréation; or, le principe dionysien rend nécessaire le don du bien. Au terme de la *Theodramatik*, s'interrogeant sur «ce que Dieu retire [littéralement: "a"] du monde»<sup>5</sup>, Balthasar écarte la réponse venue du *bonum diffusivum sui* en raison de la liberté divine: «On ne peut dire [...] que la bonté de Dieu se diffuse par nature [*naturhaft*] de soi-même si bien que, pour correspondre à son essence [*Wesen*], elle doit la communiquer [*mitteilen muss*]»<sup>6</sup>. Aussi la *diffusibilité* risque-t-elle constamment de se transformer en une exigence de diffusion qui confisque la libre transcendance du Créateur et lorgne du côté du nécessitarisme émanatiste. Ce qui est vrai de l'économie (la création et le salut) l'est de la procession trinitaire elle-même: si l'axiome grec expliquait la génération éternelle du Fils, elle en ferait «un épanchement naturel [*naturhaftes Sichausströmen*] de la bonté du Père»: «dans ce cas, le *bonum diffusivum sui* nous fournirait la "loi" de l'être [*"Gesetz" des Seins*] et permettrait de le maîtriser [*beherrschen*]»<sup>7</sup>.

2. Toujours du point de vue de l'origine et de l'origine intratrinitaire, Balthasar s'oppose à cette «loi» non plus au nom de la liberté, mais au nom de la personne.

<sup>4</sup> Cet axiome trouve une première ébauche chez Platon, notamment dans l'affirmation selon laquelle le demiurge est dénué de toute envie: «En celui qui est bon, ne naît jamais nulle envie au sujet de quoi que ce soi» (*Timée*, 29 e; cfr. aussi *Lois*, 715 e-716 a). Partant de là, il est développé par le moyen platonisme et trouvera sa formulation dans l'école néoplatonicienne d'Alexandrie et le néo-platonisme chrétien (cfr. A. GARDEIL, art. *Bien [Le]*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 2/1, Paris 1905, 825-843, ici 827 s.).

<sup>5</sup> Cfr. *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (désormais *TD IV*): III.D.3. Ce paragraphe a déjà été étudié ci-dessus.

<sup>6</sup> *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, trad. inconnue, série «Ouvertures» n. 9, Namur 1993 (désormais *TD IV*), 459; *TD IV*, 463.

<sup>7</sup> *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 1. *L'homme en Dieu*, trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, coll. «Le Sycomore», Paris-Namur 1986, 106; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 113.

Selon saint Bonaventure, qui suit ici la leçon des platoniciens, l'axiome *bonum diffusivum sui* est attribué à l'essence de Dieu; or, la fructuosité est une activité éminemment divine, expressive de l'amour et du don; mais l'amour est, pour Balthasar, une propriété personnelle; donc, la fécondité ne se prédique pas de la nature divine, qui est abstraite, mais des Hypostases divines: «dans l'être-fécond [*Fruchtbarsein*] est toujours cosignifié [*mitbezeichnet*] le processus [*Prozess*] des processions personnelles»<sup>8</sup>. Ainsi «la tendance de Bonaventure de présenter l'essence de Dieu [*Wesen Gottes*] comme un *bonum diffusivum sui* et donc comme principe ultime de la fécondité [*letzte Prinzip der Fruchtbarkeit*] est plus platonicienne qu'évangélique [*mehr platonisch als evangelisch*]»<sup>9</sup>.

3. Une autre raison est directement corrélée à la nature de la fécondité. La source s'écoule toujours avec surabondance; la diffusion naît d'un renouvellement intérieur permanent de l'origine. Or, la loi grecque du *bonum diffusivum* ne souligne pas ce jaillissement divin. Balthasar l'établit en traitant de la thématique paulinienne de la fécondité. Celle-ci, en effet, ne doit pas être cherchée du côté du substantif «fruit» qui est abstrait, mais du côté du verbe *périsseuëin* qui «signifie l'acte ou l'état d'effusion débordante [*Akt oder Zustand des Überfließens*] ou, en langage spirituel, la fécondité [*Ergiebigkeit*]». Ce terme dit donc plus qu'une «richesse» statique et renvoie à une «plénitude» dynamique, sous la forme du don de soi, de la prodigalité, à l'image de la «source» qui «comme telle est caractérisée par le jaillissement». Or, ce concept «dépassé le sens de [l'axiome] philosophique *bonum diffusivum sui*»: «il s'y ajoute la puissance mystérieuse de se régénérer chaque fois dans le don [*im Geben je neu zu regenerieren*], ou inversement, de produire en soi-même constamment une abondance [*Fülle*] telle qu'elle ne puisse rester identique à elle-même que par le don continu du flux nouveau [*Fortschenken des Überflusses*]»<sup>10</sup>.

4. Dans la même perspective, Balthasar critique le mode plotinien de donation<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *La Théologie*. III. *L'Esprit de vérité*, trad. Joseph Doré et Jean Greisch, série «Ouvertures» n. 16, Bruxelles 1996, 153; *Theologik*. III. *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 148-149.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 153, note 11; 148, note 11.

<sup>10</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. *Théologie*. 2. *Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 83, Paris 1975, 367; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. II. *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 397.

<sup>11</sup> Cfr. le développement de *La Théologie*. II. *Vérité de Dieu*, trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, série «Ouvertures» n. 14, Bruxelles 1995 (désormais *TL II*), 115-116; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985 (désormais *T II*), 99-100. Sur ce sujet qui touche le cœur d'une métaphysique du don (l'*ontologie* dont parlait Claude Bruaire) autant que d'une théo-logique du don, je renvoie à l'important article de J.-L. CHRÉTIEN, *Le Bien donne ce qu'il n'a pas*, dans *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, coll. «Philosophie», Paris 1990, 259-274.

En effet, en christianisme, ainsi que Bonaventure et Thomas l'ont vu<sup>12</sup>, «l'autre» (dérivé et intramondain) suppose en Dieu un autre (originaire et trinitaire)»; or, pour Plotin, rien de l'Un ne fonde la différence entre les étants. Par ailleurs et c'est la conséquence, le Dieu chrétien donne et se donne, alors que, chez Plotin, «l'absolu ne se donne pas [*das Absolute offenbart sich [...] nicht*] dans son émanation»<sup>13</sup>: l'Un «reste enfermé en soi comme à l'intérieur d'un sanctuaire [...] sans avoir besoin» des choses<sup>14</sup>. En outre, la perspective émanatiste n'est pas unifiée: elle oscille entre le pessimisme de la «chute à partir de l'être supérieur» et la générosité d'une «communication sans limite [*überströmender Selbstdarstellung*] (*bonum diffusivum sui*)»; or, ces deux assertions «se neutralisent [*neutralisieren*] mutuellement au sens ontologique et éthique»; une «fluctuation [*Schwebe*]» à la fois insaisissable et inquiétante caractérise donc la compréhension de la communication divine «dans l'ère pré-chrétienne»<sup>15</sup>. Enfin, les controverses ariennes ont permis d'établir que les Hypostases trinitaires sont parfaitement égales l'une à l'autre, sans nul ordre de perfection ou de dégradation; mais, pour le mystique grec, l'Un, l'esprit et l'âme sont hiérarchisées, selon une progressive «descente [*Abstieg*] ontologique des Hypostases»<sup>16</sup> à partir de l'Un.

5. Balthasar refuse cet axiome pour une dernière raison, prise du côté du terme: la diffusion est un mouvement d'émanation ou de rayonnement par lequel Dieu se communique à autre que lui, hors de lui; or, le chapitre 3 le montrera en détail, la *Theodramatik* en son intégralité vise à introduire le fini dans l'Infini divin et conjure toute extériorité sans pour autant nier l'altérité, donc sans sombrer dans le panthéisme. Par conséquent, cet enveloppement trinitaire exclusif récuse une interprétation proprement chrétienne du *Bonum diffusivum*. Voisin de cette critique est le reproche de dualisme adressé à la loi grecque. Dans l'étude qu'il consacre à saint Jean de la Croix dans *Laikale Stile*, Balthasar en commente un mot audacieux: à propos de la nuit, le Docteur mystique parle de «la résurrection intérieure de l'esprit»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Balthasar revient plusieurs fois sur cette convergence, pour lui essentielle, par exemple en *TD IV*: I.A.1 («Un axiome scolastique»).

<sup>13</sup> *TL II*, 115; *T II*, 99.

<sup>14</sup> *Ennéades*, V, 1, 6 cité *ibid.*

<sup>15</sup> *DD II.1*, 306; *TD II.1*, 322.

<sup>16</sup> *TL II*, 115, note 53; *T II*, 99, note 2. Pour l'étude de Plotin, Balthasar renvoie à H. R. SHLETTE, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik der Negativität in der Metaphysik Plotins*, München 1966.

<sup>17</sup> *Ép. 5*, cité en *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. II. Styles. 2. De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. «Théologie» n. 81, Paris 1972, 36; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II. Fächer der Stile. 2. Laikale Stile*, Einsiedeln 1962, 496.

Cette nuit vient non de Dieu lui-même dont la lumière ne cesse de briller, «inchangée et semblable à elle-même», mais de la créature, en l'occurrence de «l'état non purifié de ceux qui s'en approchent» et qui, à cause de cette impureté, éprouve la lumière «comme ténèbres et tourment du purgatoire». Surgit alors une allusion péjorative au principe métaphysique: «Il ne faut pas affaiblir [*abdeuten*] cette idée en un sens néo-platonicien, comme si le *Bonum diffusivum sui* brillait, au-dessus de toutes les destinées de souffrance, dans sa sérénité éternelle»<sup>18</sup>.

L'axiome dionysien est donc suspecté de déterminisme, d'abstraction (ou d'anonymat), de statisme, de rupture et d'extrinsécisme, voire de dualisme, alors que la fécondité ou l'auto-communication du Dieu chrétien est libre, personnelle, dynamique, en continuité – c'est-à-dire auto-donatrice (Dieu *se donne*) – et enveloppante – c'est-à-dire unifiante sans monisme.

## 1.2. ... et néanmoins un accueil

Ces réticences de Balthasar à l'encontre du *Bonum diffusivum sui* ne lui sont pas propres; elles se rencontrent même dès l'aurore du dialogue entre foi chrétienne et platonisme. Elles n'ont toutefois jamais empêché les Pères<sup>19</sup> – dès saint Irénée<sup>20</sup> – et les Docteurs du Moyen Âge<sup>21</sup> – comme saint Thomas<sup>22</sup> – d'en tenter une relect-

<sup>18</sup> *Ibid.*, 36 et 37; 496.

<sup>19</sup> Sur le bien comme auto-communication chez les Pères, cfr. K. KREMER, «*Bonum est diffusivum sui*». *Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, coll. «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» n. 36/1, Berlin 1987; ID., *Dionysius Pseudo-Aeropagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: Bonum est diffusivum sui*, dans *ThPh* 63 (1988) 579-585.

<sup>20</sup> S. Irénée cite le passage de *Timée*, 29 e (*Adversus Hæreses*, III, 25, 5). Toutefois, il opère une mise au point décisive: certes, quant à l'instance créatrice (mais ici il y a variation et d'ailleurs progrès lorsqu'on passe du demiurge au Bien ou à l'Un); mais aussi quant à la modalité de la diffusion. En effet, pour les philosophes grecs, ce processus est à la fois naturel et nécessaire; mais, pour l'évêque de Lyon (cfr. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, dans *Grundfragen systematischer Theologie*, tome 1, Göttingen 1967, 296-346, ici 339-343), cette diffusion de la bonté créatrice ne découle pas nécessairement de l'essence divine mais d'une libre décision (cfr. par exemple *Adversus Hæreses*, II, 1, 1; 5, 4; 30, 9).

<sup>21</sup> Le père jésuite René ARNOU, dans un article justement fameux du *Dictionnaire de théologie catholique*, notait que l'emploi dionysien du principe néoplatonicien *Bonum diffusivum sui* «fut longtemps pour les scolastiques une tentation d'erreur ou du moins d'imprécision». En effet, selon l'interprétation de l'ancien doyen de la faculté de philosophie de la Grégorienne, «le dogme de la création, loin de sortir de la philosophie grecque, cadrait mal avec ses formules traditionnelles» («Platonisme des Pères», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XII/1, 1933, col. 2259-2392, ici col. 2351; renvoie à Denis PETAU, *Dogm. theol. De Deo*, VI, ch. 3).

<sup>22</sup> Saint Thomas a intégré la formule tout en critiquant, lui aussi, le déterminisme: «Denys n'entend pas, par ses paroles, exclure l'élection de Dieu purement et simplement, mais relativement [*non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid*], en tant qu'il communique sa bonté non seulement à quelques-uns, mais à tous [*non quibusdam solum bonitatem suam communicat*], de sorte qu'il s'agit d'un

ture chrétienne. En cela fidèle à la Tradition, le théologien suisse «sauve» ce grand axiome théologique. Nous l'avons déjà vu et le reverrons, il n'hésite pas à le mentionner explicitement ou à y faire allusion. C'est ainsi que la *Theodramatik* l'évoque pour rendre compte de la procession du Fils: «la liberté éternelle est ce qui se diffuse éternellement et, de là, témoigne du Fils [*die ewige Freiheit das sich ewig Wegschenkende und darin den Sohn Zeugende ist*]»<sup>23</sup>. Il le mentionne aussi en philosophie: expliquant, dans un texte métaphysique, que la «bonté de l'être consiste dans la communication de soi [*Güte des Seins [...] in der Mitteilung seiner selbst besthet*]», il cite le principe à la suite<sup>24</sup>. Avec la créativité qui lui est habituelle, Balthasar ne manifeste jamais mieux son intérêt pour un axiome (notamment scolastique) qu'en jouant de sa plasticité – par exemple, comme nous l'avons vu, en retournant le *agere sequitur esse*. Il peut par exemple l'inverser, considérant cette loi du côté de son effet: c'est ainsi que *Schau der Gestalt* parle du «cosmos envisagé comme *diffusio bonitatis divinae*»<sup>25</sup>. Balthasar peut aussi en élargir le sens en affirmant que le beau se diffuse, *pulchrum diffusivum sui*: «Le beau transcendantal, miracle de l'être [*Seins*] (en toute existence [*Dasein*]), est un "mystère sacré manifesté"»<sup>26</sup>. L'incise montre que la beauté est convertible avec l'être (d'où le soulignement de «toute»); toutefois, en son contenu sémantique, elle ne s'identifie pas à lui. La suite de la phrase pré-

---

choix qui comporte un certain discernement [*electio discretionem quandam importat*]» (*Summa theologica* [désormais abrégée *ST*], Ia, q. 19, a. 4, ad 1um; cfr. une mise au point semblable dans *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1um). Sur le sens que Thomas donne au principe néoplatonicien de diffusivité du bien, cfr. J. PEGHAIRE, *L'axiome Bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme*, dans *Revue de l'université d'Ottawa* 1 (1932), Section Spéciale, 5-30 et la critique de L. DEWAN, *St. Thomas and the Causality of God's Goodness*, dans *Laval théologique et philosophique* 34 (1978) 291-304; J.-P. JOSSUA, *L'axiome bonum diffusivum sui chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue des Sciences religieuses* 40 (1966) 127-153; B.-T. BLANKENHORN, *The Good as Self-diffusive in Thomas Aquinas*, dans *Angelicum* 79/4 (2002) 803-838. Une mise au point toute récente prenant en compte ces différentes interprétations vient d'être effectuée par I. CAMP, *The Aporia of the Principle «Bonum diffusivum sui» and Divine Freedom in St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, coll. «Dissertationes. Series philosophica» n. xxx, Roma 2009.

- <sup>23</sup> *DD* II.1, 248; *TD* II.1, 260. La traduction interprète décidément trop, notamment en ajoutant «être» et surtout la génération: «la liberté infinie est l'Être qui se diffuse éternellement et qui, dans cette prodigalité, engendre le Fils».
- <sup>24</sup> *La Théologie*. I. *La vérité du monde*, trad. Camille Dumont, série «Ouvertures» n. 11, Namur 1994 (désormais *TL* I), 230 (*Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, trad. Robert Givord, coll. «Bibliothèque des Archives de Philosophie», Paris 1952, 209); *Theologik*. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985 (désormais *T* I), 250.
- <sup>25</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. I. *Apparition*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 61, Paris 1965 (désormais *GC* I), 428; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (désormais *H* I), 488.
- <sup>26</sup> *DD* II.1, 27; *TD* II.1, 30. Souligné dans le texte. On aura reconnu une parole de Goethe, si fameuse ou si souvent citée que Balthasar ne juge même pas bon de la référencer.

cise d'ailleurs que l'être, envisagé comme «essence», englobe aussi les deux autres transcendants: «Bien» et «Vrai»: «Rien d'autre ne le presse de se manifester que sa propre essence [*Wesen*], en tant que le Bien, toujours déjà manifesté, offert à tous, et en ce sens d'être le Vrai»<sup>27</sup>.

L'attitude de Balthasar à l'égard de l'axiome *Bonum diffusivum sui* n'est-elle pas ambivalente, voire incohérente? D'un côté, les dernières citations montrent qu'il semble le ratifier; de l'autre, ainsi que nous l'avons vu au début de l'article, il multiplie les mises en garde, voire les mises à distance.

### 1.3. Une relecture à partir de la fécondité

En réalité, le théologien helvète ne «sauve» le principe néoplatonicien qu'au prix d'une réinterprétation qui ne se réduit pas à une mise en contexte historique. Par exemple, dans l'exposé que les *Klerikale Stile* consacre à Denys, il adhère à la conception néoplatonicienne du *Bonum diffusivum* en la relisant à partir de sa théologie du mystère:

Dans la mesure où la Bonté peut être considérée comme le principe (*aitia*) impérieux de toute communication de Dieu [*Gottmitteilung*], Dieu lui-même est élevé avec raison au-dessus de tous les principes de sa communication (autrement il n'y aurait aucune participation à lui) et sans cesse caractérisé comme sursésentiel [*überseiend*] (*hyperousios*, 115 fois) [...] et finalement supradivin (*hypertheos*). En effet Dieu est ce à quoi les créatures peuvent par grâce participer par le principe déficteur, mais ce à quoi elles participent est précisément l'impaticible [*das Unteilnehmbare*], car s'il n'était pas cela, elles ne prendraient pas part à Dieu<sup>28</sup>.

Or, l'être n'est mystère que parce qu'il est transi par une surabondance. En effet, l'apparition surgit du *Grund* par un dynamisme d'auto-déploiement commandé par la générosité et non par quelque nécessité: le fond *se donne* à voir. La connaissance procède toujours de l'amour qui le précède. La diffusivité du bien doit donc être relue à partir de l'amour et de l'amour de donation. Montrons-le à partir des cinq critiques adressées par Balthasar à ce qu'il appelle «l'axiome grec [*griechische Axiom*]»<sup>29</sup>.

1. Tout d'abord, le principe du *Bonum diffusivum sui* est-il rendu litigieux par quelque nécessitarisme? Le fond de l'argumentation de Balthasar réside dans l'opposition entre le «par nature» grec et le «par amour» ou «par libre don» chrétien, et

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. «Théologie» n. 74, Paris 1968, 171-172; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. II. *Fächer der Stile*. 1. *Klerikale Stile*, Einsiedeln 1962, 191.

<sup>29</sup> *GC* I, 523; *HI*, 593.

d'abord biblique. En effet, «le Bien, selon Platon et Plotin, se diffuse par essence en dehors de lui-même [*wesenhaft über sich hinaus verströmt*]»; en regard, «le Dieu vivant ne se diffuse pas par nature [*verströmt sich nicht naturhaft*]»<sup>30</sup>. Ainsi il y a de la logique du don. Dans *Wahrheit*, Balthasar oppose aussi la diffusion extra-divine qui est libre à la vie intérieure de Dieu dont on devine qu'elle n'obéit pas à la même loi: «Sa lumière infinie est parfaite en elle-même [*sich selber vollkommen*] [donc] elle ne s'échappe pas au dehors par une contrainte de nature [*es verliert sich nicht naturhaft nach aussen*]: quand elle se communique [*mitgeteilt*], elle se manifeste seulement au travers un libre mouvement [*freie Zuwendung geoffenbart*]»<sup>31</sup>. Même si, plus tard, notamment à partir de la *Theodramatik*, notre auteur ne parle plus d'œuvre divine *ad extra* et n'oppose plus une économie libre à une vie éternelle qui ne le serait pas, on peut retenir ici l'opposition très explicite du par «nécessité de nature» et du «libre don de soi». Nous n'assistons pas à une reviviscence de la dialectique trinitaire médiévale du «par nécessité» et du «par volonté» ou «par liberté», mais à un renouvellement de la problématique à partir de l'amour et de l'amour conçu comme don débordant de soi.

Le principe grec commande d'ailleurs la loi dynamique de l'*exitus-reditus*<sup>32</sup>. Or, dans son introduction à l'étude d'Anselme<sup>33</sup>, Balthasar propose une brève mais dense mise au point sur la double conception, païenne et chrétienne, de ce processus de sortie de l'origine et de retour en elle: «Que tout étant du monde s'enracine [*wurzelt*] dans le divin, en provienne et y renvoie, les Grecs le savaient, mais les chrétiens savent ce que les Grecs soupçonnaient à peine: que Dieu est personne [*Per-*

<sup>30</sup> DD II.1, 225; TD II.1, 237.

<sup>31</sup> TL I, 106 trad. Camille Dumont (86 trad. Robert Givord); TI, 106.

<sup>32</sup> Proche du principe de diffusion du bien, un autre principe néoplatonicien régit l'influence des êtres les uns sur les autres: le principe (de la nécessité) des intermédiaires qui peut s'énoncer *Ex uno unum*. Or, saint Thomas a critiqué ce principe pour son déterminisme latent: certes, il peut s'appliquer aux réalités naturelles régies par la nécessité (cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1), voire en Dieu, selon qu'il existe en lui une procession de nature (cfr. *De pot.*, q. 2, a. 16, ad 9<sup>um</sup>), mais pas dans le cadre de la création qui est un acte libre (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, ch. 42). D'ailleurs, même en Dieu, ce principe a pu aboutir à justifier l'arianisme et fut condamné par Étienne Tempier, en 1277 (cfr. la proposition 28: *quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*; cfr. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, art. cité, col. 2351-2353; cfr. les heureuses mises au point de P. VALLIN dans *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, coll. «Bibliothèque thomiste» n. 51, Paris 2000, 76-87).

<sup>33</sup> Sur les relations entre Balthasar et saint Anselme de Cantorbéry, cfr. G. W. OLSEN, *Hans Urs von Balthasar and the Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement*, dans *Scottish Journal of Theology* 34/1 (1981) 49-61; Id., *St. Anselm's place in Hans Urs von Balthasar's history of soteriology*, dans P. GILBERT – H. KOHLENBERGER – E. SALMANN (edd.), *Cur Deus Homo*, coll. «Studia Anselmiana» n. 128, Roma 1999, 823-835; J. VILLAGRASA, *L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'analogia entis maturata nel dialogo con Karl Barth e riletta come analogia libertatis*, dans *Alpha Omega* XIII (2010) 87-126.

son], qu'il est libre [*frei*], qu'il est donc créateur et amour [*Liebender*], amour dans sa vie intime libre [*Liebender in seiner innern freien Lebendigkeit*]<sup>34</sup>. L'opposition ne porte donc pas sur le mouvement d'*exitus* et de *reditus*, donc sur la diffusion qui en est le premier moment, mais sur son interprétation. La divergence est signifiée en trois concepts ou plutôt en trois couples de concepts dont seul un versant est explicité: personne, liberté, amour – ce qui permet de dessiner les trois vis-à-vis: anonymat, nécessité, (par) nature. Et Balthasar articule (et hiérarchise) implicitement ces notions: Dieu est personne, donc libre et aimant – cette liberté aimante se déployant elle-même en deux registres: économique (la création) et immanent (la vie intime trinitaire). Une nouvelle fois, l'axiome est libéré de son nécessitarisme pour être mieux conservé.

Dans une autre étude des *Klerikale Stile*, celle qui est consacrée à Bonaventure, Balthasar propose la mise au point suivante: «à la lumière de la révélation chrétienne, le vieil axiome platonicien [*alte platonische Axiom*]: *bonum diffusivum sui*, qui s'appliquait au rapport de Dieu avec le monde, est replacé dans [*zurückverlegt*: littéralement, “déplacé en arrière vers”, “revenu à”] son essence absolue [*sein absolute Wesen*]<sup>35</sup>. Selon le théologien suisse, l'expérience fontale de la contemplation bonaventurienne est celle d'un épanchement d'abord intradivin puis extérieur dans la création et l'Incarnation<sup>36</sup>: «pour sa béatitude suprême (qui suppose la bonté et le désintéressement absolu [*absolute [...] Selbstlosigkeit*]), il<sup>37</sup> a besoin de se communiquer lui-même [*Selbstmitteilung*] au maximum dans une parfaite communauté d'amour [*vollkommener Gemeinschafts liebe*]»; ainsi «la pluralité des personnes ne peut se déduire que d'une primordialité (*primitas*) suprême douée d'une fécondité (*fecunditas*) absolue [*absoluter Fruchtbarkeit*]<sup>38</sup>. Balthasar ajoute quelques lignes plus loin: «par là seulement, la voie est libre pour apercevoir la structure propre des êtres du monde et les ramener à leur origine, sans les dissoudre à la manière moniste [*monistisch*] dans la lumière débordante originelle [*strömende Urlicht*]<sup>38</sup>. Ainsi l'axiome est corrigé doublement: en amont, quant à la liberté de la source première; en aval, quant à la consistance des êtres intramondains.

Enfin, dans un passage de *Der Mensch in Gott*, où il montre que l'appel du beau

<sup>34</sup> GC II.1, 196; H II.1, 220.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 258; 290.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 240-244; 270-274.

<sup>37</sup> Dans le passage, il est parlé de «la perfection de l'être [*Vollkommenheit des Seins*], du «Dieu trinitaire [*Gott dreieinig*], et non pas seulement du Père.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 258; 290.

invite à l'élection (donc implique une mission et un engagement), Balthasar affirme: «l'étincelle du *bonum diffusivum sui* embrase celui qui est capable de contempler ce Bien, il devient lui-même un courant que rien n'arrête [*achtlos Verströmten*]»<sup>39</sup>. On pourrait craindre qu'un tel principe s'oppose à la gratuité de la diffusion du «Logos universel». Mais notre auteur distingue en fait implicitement la perspective du sujet récepteur et celle de l'origine donatrice pour réserver la nécessité au seul bénéficiaire: si «seul un barrage artificiel peut endiguer l'épanchement du Beau», autrement dit si le récepteur est naturellement (*versus* artificiellement) appelé à être comblé, «rien d'autre ne le [le Beau transcendantal] presse de se divulguer que sa propre nature d'être»<sup>40</sup>.

2. Le principe est-il condamné à l'abstraction impersonnelle? Nullement. C'est ainsi que le plotinien Marsile Ficin l'éclaire à partir de l'important passage pneumatologique de Rm 5,5, ce qu'autorise un très heureux rapprochement entre deux termes des sentences, métaphysique et scripturaire, dont la racine commune signifie la donation féconde: «La *caritas diffusa per Spiritum Sanctum in cordibus nostris* sort du [*geht aus*] *bonum diffusivum sui* qui nous provoque (*provocat*) par grâce à la réponse d'amour [*Gegenliebe*: littéralement “contre-amour”]»<sup>41</sup>. De même que l'*éros* peut être guéri et surélevé en *agapè*, de même est-il possible de christianiser l'axiome en le corrélant à l'action de l'Esprit.

3. L'axiome conduit-il à une vision statique de la fécondité de l'Absolu? Notamment par la répétition de *über* (en préposition et en préfixe) qui signifie adéquate-ment l'*excessus* de l'auto-communication divine, Balthasar le corrige dans le sens de la surabondance inouïe: «cette effusion accomplit, au-delà de tout ce que l'on peut penser [*über alles Erdenkliche*], l'axiome grec du *bonum diffusivum sui* élevé à une puissance qui excède [*übersteigt*] toute appréhension humaine»<sup>42</sup>. Or, l'effusion en question est celle de l'amour, «l'amour essentiel [*Wesensliebe*] indivisible de Dieu lui-même dont le don essentiel [*Wesenshingabe*] revêt la forme d'expression d'un mouvement qui va “jusqu'à l'extrême” [*Gangs ins Äusserste*] (Jn 13,1)»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *DD* II.1, 27; *TD* II.1, 29. Balthasar cite la *République* de Platon et rien n'indique qu'il ne s'approprie pas cette réflexion.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. Le domaine de la métaphysique. 3. Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, coll. «Théologie» n. 86, Paris 1983, 51; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III. 1. Im Raum der Metaphysik. II. Neuzeit*, Einsiedeln 1965, 601.

<sup>42</sup> *GC* I, 522-523; *H* I, 593.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 522; 592-593.

4. La loi d'épanchement du bien dédouane-t-elle paradoxalement Dieu de toute donation? Alors que l'Un-Bien plotinien ne donne pas ce qu'il est, donc n'est en rien participable, le Dieu trinitaire est donation totale de soi – non seulement dans l'économie mais d'abord, et c'en est la condition de possibilité, dans sa vie intime. Au point qu'il peut être appelé Don. Le *Pneuma* est le *Bonum-Donum* par excellence: «l'Esprit unique [...] est purement et simplement l'Hypostase du don [*die Hypostase der Gabe schlechthin*]»<sup>44</sup>. La distinction des Personnes divines s'exempte donc de toute interprétation extrinséciste du *bonum diffusivum sui*.

5. Enfin, le schème diffusif introduit-il une séparation entre le créateur et la créature? Déjà, nous l'avons vu plus haut à propos de la relecture qu'opère Balthasar dans son étude du *Doctor seraphicus*, l'axiome peut être interprété tout au contraire dans un sens moniste et émanatiste. Par ailleurs, à propos du mot de Jean de la Croix, Balthasar introduit une distinction implicite entre deux significations, négative et positive, de celui-ci: la première est liée au «sens néo-platonicien» dualiste et indifférent; la seconde, qui se déduit de la première, est non-dualiste et proprement chrétienne. En parlant d'un «au-dessus», il est indiqué qu'il est possible d'accueillir l'axiome grec à condition qu'il intègre l'épaisseur d'impureté pécheresse de l'homme. Cette hospitalité suppose deux métamorphoses radicales en lesquelles se concentre toute l'originalité de la Révélation: le caractère personnel, donc *concretissimus* du *Bonum* qui prend la figure du Fils incarné; sa descente, sa kénose au plus bas, qui réfute définitivement toute séparation d'un lieu supérieur et intouchable, d'avec un lieu inférieur et intouché.

Ainsi, à chaque fois, loin de retrancher le principe grec, Balthasar le *purifie*<sup>45</sup> de ce qui le rendait impropre à signifier la vérité de la Révélation chrétienne. Alors que la logique gnostique (et, plus généralement, rationaliste) conduit à l'amputation douloureuse et celle, contraire, du syncrétisme, à l'agglomération chaotique, la logique christique est celle de l'intégration-purification-surélévation (ce que ne dit que partiellement l'*Aufhebung* hégélienne), la lumière supérieure du Christ permettant à la fois de nommer le plus précisément le mal de l'erreur et de sauver le plus possible le vrai – à l'image de l'opération quasi-chirurgicale par laquelle Balthasar ne laisse en enfer que les vestiges du péché. Plus encore, en révélant l'amour trinitaire,

<sup>44</sup> *DD* II.1, 248; *TD* II.1, 261.

<sup>45</sup> Saint Ignace de Loyola parle de «sauver» la proposition d'autrui (cfr. *Exercices spirituels*, n. 22; cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2478). Le terme de «purification» est heureusement utilisé par Benoît XVI dans la première partie de la lettre encyclique *Deus caritas est* (n. 4, 5, 6, 8, 10) pour signifier l'une des relations de l'*agapè* et de l'*éros*, qui est celle de la grâce et de la nature (cfr. P. IDE, *La distinction entre éros et agapè dans Deus caritas est*, dans *Nouvelle revue théologique* 128 [2006] 353-369).

l'Évangile a porté cet axiome à son achèvement. En cela, la Révélation conjugue les deux fonctions habituellement dévolues à la grâce: la fonction médicinale de sanation et la fonction divinissante de surélévation<sup>46</sup>. Mais Balthasar ajoute une note qui précise de manière décisive la seconde: l'achèvement liée à la *gratia surelevans* est en *excessus*, il échappe à toute clôture de la compréhension. Dans un extrait déjà mentionné – l'«effusion» d'amour de Dieu «accomplit, au-delà de tout ce que l'on peut penser, l'axiome grec du *bonum diffusivum sui*»<sup>47</sup> –, notre auteur n'affirme la fonction d'accomplissement que pour la dépasser par la double mention redondante: «au-delà de tout ce que l'on peut imaginer» et «élevé à une puissance dont aucune intelligence ne peut avoir idée». Concluons donc que, moyennant corrections et parachèvement ouvert, l'auteur de la *Trilogie* accueille la loi d'effusion du bien, voire en fait le cœur d'une des figures du don de soi: la fécondité<sup>48</sup>.

## 2. Réhabilitation de la dynamique *exitus-reditus*

À l'instar de son attitude vis-à-vis de l'axiome *bonum diffusivum sui*, celle que Balthasar adopte à l'égard du schème néoplatonicien<sup>49</sup> de la procession (*egressus* ou *exitus*) et de la conversion (*regressus* ou *reditus*) est paradoxale: il le critique et le mobilise à la fois. N'est-ce pas, une nouvelle fois, parce qu'il le sauve en le purifiant?

### 2.1. De multiples réticences...

D'un côté, la dynamique de l'*exitus* et du *reditus* est soupçonnée d'introduire une nécessité en Dieu. De plus, elle renvoie à la distinction aristotélicienne ou, plus généralement, grecque, des causalités motrice et finale, puisque Dieu est cause efficiente de l'*exitus* et fin du *reditus*; or, Balthasar n'emploie presque jamais ces notions et cette absence signale un doute sur la pertinence générale de la catégorie de causalité pour signifier la réalité spécifiquement humaine – *a fortiori*, le mystère

<sup>46</sup> Le lieu théologique classique est la question de la *ST*, Ia-IIae, q. 109. Les quatre premiers articles traitent de la *gratia sanans* et les six derniers de la *gratia surelevans*.

<sup>47</sup> *GC I*, 523; *HI*, 593.

<sup>48</sup> La conclusion y reviendra.

<sup>49</sup> Il n'existe pas encore d'étude systématique relative à l'influence de Plotin dans l'œuvre de Balthasar.

divin<sup>50</sup> –; cette aversion n'est pas sans analogie à celle qu'il nourrit vis-à-vis des couples catégoriels substance-accident<sup>51</sup> et acte-puissance<sup>52</sup>. En regard, pour signifier Dieu comme une origine, Balthasar convoque volontiers le registre symbolique – par exemple, celui de la source<sup>53</sup>. Enfin, ces deux aspects s'identifient en Dieu; or, le Bâlois répugne aux distinctions de raison<sup>54</sup> et préfère la synthèse qui outrepassa les oppositions (par exemple celles de la passivité et de l'activité, de la *stasis* et de la *kinésis*) à l'analyse qui distingue les notions. C'est ainsi que, dans son étude sur les différents pôles constitutifs de la liberté créée, Balthasar fait converger la double ouverture, originelle et terminale, de celle-ci vers la liberté infinie: la liberté finie «part de la Source [*Quelle*] pour aller à son terme [*Ziel*] infini (qui est d'ailleurs identique [*identisch*] à celle-ci)»<sup>55</sup>.

## 2.2. ... et néanmoins un accueil

De l'autre côté, là encore à l'instar de l'usage de la loi grecque d'épanchement du bien, Balthasar sollicite parfois le schème néoplatonicien du *prohodos* et de l'*épis-trophè*. Ainsi, à propos de la liberté, il affirme que «l'émergence (*egressus*) hors de la cause est le premier moment du retour (*regressus*) vers elle»<sup>56</sup>. De «l'image de Dieu [*Bild Gottes*], inscrite dans chaque chose», il observe qu'elle «est constamment

<sup>50</sup> Par exemple, Balthasar parle de «la difficulté que l'on éprouve à réduire aux catégories philosophiques de la causalité [*philosophischen Kausalitätskategorien*] le nouveau type d'habitation de Dieu par la grâce» (*La Dramatique divine*. III. *L'action*, trad. Robert Givord et Camille Dumont, Namur 1990 [désormais *TD III*], 346; *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Einsiedeln 1980 [désormais *DD III*], 347).

<sup>51</sup> Cfr. P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» n. 256, Leuven 2013, 600-618; Id., *Une métaphysique de l'être comme amour: relation ou substance?*, dans *II Journées internationales Philosophie et culture. «Fenomenologia i ontologia, avui: Esser, amor, do»*, Barcelone, Universitat Ramon Llull, Facultat de filosofia, 9 mars 2011, *Comprendre*, dans *Revista catalana de filosofia* 13/2 (2011) 19-54.

<sup>52</sup> Par exemple, cherchant à rendre compte de ce que, dans le Nouveau Testament, le Christ apparaît comme «l'«idée» unique», Balthasar en parle d'abord comme «cause exemplaire et finale [*Exemplar- und Zielursache*]» et même «efficiente [*Wirkursache*]» du monde. Mais il ajoute aussitôt que «ce ne sont pas ces trois caractéristiques purement formelles [*formale*], que d'ailleurs le christianisme peut aussi bien avoir en commun avec le stoïcisme, destinent le Fils à devenir l'Idée en tant que telle, c'est la position qu'il occupe dans le mystère de la Trinité» (*DD II.1*, 230; *TD II.1*, 242).

<sup>53</sup> Par exemple: *DD III*, 344; *TD III*, 345.

<sup>54</sup> Il y va du principe – ou plutôt *méta-principe*, car Balthasar ne le systématise jamais – dynamique et méthodologique de *concrétude* s'énoncer de la manière suivante: la pensée chemine et doit cheminer de l'abstrait vers le concret (pour une étude détaillée, cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour*, cit., 81-86).

<sup>55</sup> *DD III*, 344; *TD III*, 345. La traduction interprétative qui met une majuscule à «Source» est heureuse.

<sup>56</sup> Citation, probablement tirée de *TD II.1*, non retrouvée.

en train de se dépasser en remontant à son archétype [*überragt sich immer selbst zum Urbild hin*]<sup>57</sup>. Plus encore, la dynamique *exitus-reditus* structure implicitement certains exposés de la *Trilogie*: la liberté ne se réalise pleinement qu'en s'insérant dans l'espace trinitaire infini dont elle se reçoit, donc en y retournant; Dieu n'est vu comme terme que parce qu'il est d'abord aperçu comme origine, ainsi que le montre en détail *Der Mensch in Gott*. De plus, la critique balthasarienne de la thématique du désir, donc de la finalité, s'accompagne, comme par compensation, d'une survalorisation du principe. Voilà pourquoi notre théologien accorde une grande place aux prières d'adoration et d'action de grâces et, plus généralement, estime que l'existence chrétienne présente une forme eucharistique – toutes attitudes tournées vers l'origine. Certes, il ne peut ignorer la prière de demande, mais celle-ci est principalement motivée par l'accomplissement de la volonté divine. Enfin, la loi d'*egressus* et de *regressus* va jusqu'à rythmer un volume entier de la *Trilogie*. En effet, *Das Endspiel* développe l'idée chrétienne d'eschatologie en trois temps successifs: l'origine du monde en Dieu (I); le chemin entre l'origine et le terme (II); le terme qui est le retour du monde en Dieu (III). Cette composition se vérifie aussi du détail du contenu, par exemple dans la cascade suivante: le double mouvement de «sortie et retour [*dieses Von-her und Zu-hin*]» rythme d'abord l'«existence filiale éternelle [*ewigen Sohnschaft*]», ensuite celle de l'Homme-Dieu qui vit d'«une vie explicitement trinitaire, laquelle vient de Dieu le Père et retourne à lui [*von Gott dem Vater her und je schon zu ihm hin*]», et enfin la vie ecclésiale qui, participant à cette vie éternelle trinitaire, est mission venant de Dieu et y retournant<sup>58</sup>. Le dernier tome de la *Theodramatik* – voire la totalité de celle-ci<sup>59</sup> – ne conspire-t-il pas secrètement à réhabiliter le dipôle d'exode et de retour<sup>60</sup>?

### 2.3. Une relecture à partir de l'enveloppement et de la kénose

La solution est à chercher dans la même direction que celle explorée à propos de l'axiome de diffusion du bien: Balthasar ne réfute pas tant ces notions néoplaton-

<sup>57</sup> *DD IV*, 87; *TD IV*, 89. «Archétype», *Urbild*, ne rend pas le jeu de mot avec «image», *Bild*, sauf à le rendre par «type».

<sup>58</sup> *Ibid.*, 121; 121.

<sup>59</sup> Pour en demeurer au *reditus* du seul monde, cfr. *TD II.1:II.A* («L'espace dramatique: Ciel et Terre»); *TD II.2: I.C* («L'ouverture de l'espace de jeu»); *TD IV: III.A.1-3*.

<sup>60</sup> Ce constat est d'autant plus paradoxal que, de tous les tomes de la *Trilogie*, il est celui qui convoque avec le plus de générosité, l'œuvre d'Adrienne von Speyr qui ne présente guère de cousinage avec la philosophie grecque.

nicieuses qu'il ne les réinterprète, c'est-à-dire à la fois les purifie et les hausse. En cela, il s'inscrit dans le sillage d'une longue tradition<sup>61</sup> – qui a elle-même cherché à «baptiser» cette loi<sup>62</sup> – aujourd'hui, suivie par certains théologiens<sup>63</sup>. Mais il y ajoute une touche propre de la plus haute importance: il revisite le principe de sortie et de retour à partir de sa théologie de l'amour datif – précisément, à partir de l'enveloppement qui, à l'instar de la fécondité, est, pour Balthasar, l'un des visages de l'amour.

D'une part, il rectifie la dynamique grecque d'émanation et de conversion. Tout d'abord, il la rend concrète en montrant combien le Christ l'a accomplie, notamment lors de l'Ascension. Ensuite et surtout, il la délivre de son nécessitarisme en l'emmembrant de la liberté infinie que révèle l'Écriture. Dans l'Avant-propos de *Die Handlung*, Balthasar se refuse à décrire «le fait chrétien de la lutte entre Dieu et l'homme dans une perspective philosophique (à la manière de Plotin et de Hegel), selon l'émanation et le retour [*einen Ausfluss und ein Wiedereingehen*] du monde au

<sup>61</sup> Pour n'en donner qu'un exemple, chez Tauler, l'Un se comprend à partir de l'amour et donc de la pluralité mais qui revient dans le repos de l'unité. La dynamique l'*exitus-reditus* est intégralement réinterprétée à partir de l'amour trinitaire. Comme le notait le mystique rhéno-flamand, «toutes les sorties» ne se produisent «que pour les rentrées» (*Aux amis de Dieu, sermons* [extraits des *Sermons* de Jean Tauler selon la traduction de Étienne Hugué, Gabriel Théry et M.A.L. Corin], éd. Jean-Pierre Jossua, notice d'Edouard-Henri Weber, coll. «Sagesses chrétiennes», Paris 1991, 15), car le terme est le «demeurer en repos» de l'âme dans l'esprit: «Sortir de soi pour mieux demeurer en soi-même» (Maître ECKHART, *L'étincelle de l'âme*. Sermons I à XXX, traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, coll. «Spiritualités vivantes», Paris 1998, «Présentation», *ibid.*, 33 et 35).

<sup>62</sup> L'expression est d'Édouard Schillebeeckx à propos de S. Thomas d'Aquin: il a plongé «les sources grecques et arabes dans la puissante eau baptismale chrétienne. Il conserve la suggestion du modèle "sortie-retour", mais le transforme de manière radicale. Surtout, il s'oppose au fait que la création-émanation soit un acte de Dieu non libre et naturellement nécessaire. Pour Thomas, la création est une initiative d'amour, absolument libre, de Dieu qui, mû par une bonté absolument libre, appelle à la vie le "non-divin". Ainsi Thomas se détache de l'augustinisme médiéval alors dominant et, en même temps, de la doctrine de l'émanatisme néoplatonicien et arabe» (E. SCHILLEBEECKX – F. STRAZZARI, *Cerco il tuo volto. Conversazioni su Dio*, Bologna 2005, 35-36).

<sup>63</sup> Joseph Ratzinger propose une relecture christianisée du grand «schéma *exitus/reditus*» qui «a marqué d'innombrables religions et cultes non chrétiens». Il note que ce schéma a trouvé chez Plotin «la formulation la plus impressionnante». L'*exitus*, pour le philosophe grec, est non pas une sortie mais «une chute des hauteurs du divin». Dès lors, le *reditus* est une délivrance, une «libération de cette finitude qui constitue le vrai fardeau de notre existence». Or, «le christianisme a adopté le schéma *exitus/reditus*», mais «en le transformant». D'abord, l'*exitus* n'est plus une chute mais une sortie, de sorte qu'il devient un «mouvement foncièrement positif». En effet, il trouve sa source dans un «libre acte créateur de Dieu»; or, Dieu agit par amour. De plus, à cette liberté de l'acte créateur correspond la libre réponse de l'homme: soit l'homme accepte d'être créé et donc d'être dépendant; soit il repousse la dépendance: dès lors, «l'être n'existe plus que pour soi et par soi, il se fait le dieu de son univers». Et, pour Ratzinger, la liturgie se situe dans ce *reditus*. Celui-ci demande donc que la liberté blessée de s'être rendue indépendante accepte la guérison qui est la rédemption (cf. J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, trad. Génia Català avec la coll. de Grégory Solari, Genève 2001, 25-28).

sein de la divinité». En effet, «l'Apocalypse montre immédiatement que l'action de la liberté humaine n'est pas réduite à néant par le jeu de l'acteur dominant qui est "l'Agneau comme égorgé"»<sup>64</sup>. D'ailleurs, en libérant – au sens propre – le processus de sortie, Balthasar l'ouvre à la donation qui, par nature, vit de la gratuité. En effet, ainsi que notre auteur l'a très finement vu, la philosophie néoplatonicienne protégea l'Un de toute contamination de l'autre et ainsi l'empêche aussi de pouvoir se communiquer à cet autre, donc de se livrer, donc d'aimer. Le *Hen* plotinien ne peut donner que ce qu'il n'est pas: «Quand Plotin fait surgir de l'Un pur et simple le *Nous* qui est son "autre" (et qui, de son côté, fait sortir le monde des âmes), il ne peut préserver le *Nous*, dont il tient la procession pour nécessaire, de la pure négativité qu'en renonçant absolument au dérivement [*Ableitung*] de la différence comme telle». Et de conclure: «L'absolu ne se donne pas [*offenbart sich*] quand il s'agit d'émanations»<sup>65</sup>.

D'autre part, Balthasar élève la rythmique d'*exitus-reditus* en la déchiffrant théologiquement – cet exhaussement s'avérant un exaucement de sa logique intime. Cela se vérifie notamment pour le mouvement de retour vers et en Dieu. Ainsi, une sous-section de *Alter Bund* intitulée «L'intégration de la glorification [*Verherrlichung*]»<sup>66</sup> établit que l'action de grâces est l'attitude par laquelle le peuple d'Israël retourne à Dieu. En effet, le Seigneur donne sa gloire dans la grâce de l'Alliance (*exitus*); or, le don appelle la réponse (*reditus*) et Israël répond à cette grâce par l'action de grâces et à cette gloire par la glorification: «Israël intègre dans sa réponse [*Antwort*] la reconnaissance comme glorification [*Dankarbeit als Verherrlichung*]»<sup>67</sup>. Plus en détail, la célébration psalmique intègre tous les aspects de l'existence israélite: par la crainte, Dieu est reconnu dans sa différence d'avec l'homme; par la méditation de la Parole, l'homme, loin d'oublier les actions divines, s'y rend présent; par le «oui» de la louange, le fidèle devient transparent à la volonté du Tout-puissant et entre dans l'intimité divine. Cette réponse de bénédiction introduit l'homme dans la réciprocité avec Dieu; plus encore, par la louange inconditionnelle, la parole retourne vers Dieu et Israël devient parfait<sup>68</sup>; enfin, cette réponse s'achève dans la *confessio*: confessant

<sup>64</sup> *DD* III, 5; *TD* III, 11.

<sup>65</sup> *TL* II, 115; *T* II, 99; sur la mise au point à l'égard de Plotin, cfr. *ibid.*, 114-116; 98-100.

<sup>66</sup> Cfr. *H* III.2.1: I.C.3.d («La glorification intégrée»).

<sup>67</sup> *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. *Théologie*. 1. *Ancienne Alliance*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 82, Paris 1974, 177; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. I. *Alter Bund*, Einsiedeln 1966, 189.

<sup>68</sup> «C'est en retournant à Dieu sa parole [*Rückgabe des Wortes*], dans une louange sans condition [*bedingungslosen Lobpreis*], qu'Israël est parfait [*vollkommen*]» (*ibid.*, 180; 192. Souligné dans le texte).

son péché et la grâce, Israël transforme tout en louange et accomplit son apostolat, c'est-à-dire sa mission, auprès du monde entier<sup>69</sup>. Par conséquent, ces différentes attitudes enveloppent Israël dans le mystère divin et éclairent le *reditus* à partir de l'inclusion finale. Un signe en est que ce retour vers Dieu – qui est réponse à sa grâce et donc dialogue – est «formellement, révélation trinitaire, avant même que la Trinité, matériellement, se révèle dans le Nouveau Testament»<sup>70</sup>; or, au sein de la vie divine, le Fils *pros ton Théôn* ne cesse de retourner vers le Père dans une eucharistie débordante<sup>71</sup>: il est l'exemplaire mais, beaucoup plus encore, le fondement de cette attitude doxologique qui constitue le noyau du retour en Dieu et donc de l'enveloppement de toute l'existence biblique<sup>72</sup>.

On vient d'y faire allusion. Balthasar ne fait pas que théologiser pleinement le principe néoplatonicien de l'*épistrophè*, il le christologise. En effet, le Sauveur a vécu le retour en sa perfection. Aussi, au nom de l'identité christique de la personne humaine, celle-ci ne peut-elle vivre ce *reditus* qu'en étant uni au Christ, c'est-à-dire en participant à son dynamisme eucharistique et ascensionnel: «le retour parfait [*vollendete Rückkehr*] de la créature en lui se produit, pour tous les hommes, une fois pour toutes [*erfolgt [...] einmalig*] dans le Christ»<sup>73</sup>. On pourrait dire que l'Ascension – ce que Bruno Forte appelle l'exode du Fils vers son Père – concrétise et manifeste de manière singulière dans l'économie l'Eucharistie immanente par et en laquelle le Fils ne cesse de tout faire remonter vers son Père<sup>74</sup>. D'ailleurs, l'œuvre propre du *regressus* n'est-elle pas, en dernière instance, l'unification? Balthasar le note avec Maxime le Confesseur: «Le Seigneur Jésus-Christ [...] conduit à l'unité par lui-même toutes les réalités dispersées» et ainsi «réunit tout dans le ciel et sur la terre, comme dit l'Apôtre (Col 1,20)»<sup>75</sup>. Même si le Père byzantin traite en ce passage de l'œuvre intégrale du Christ – de la protologie à l'eschatologie –, il parle d'un mouvement

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, 177-182; 189-194.

<sup>70</sup> *Ibid.* Il est à noter que l'application de la distinction *formaliter-materialiter* à la question de la révélation trinitaire dans l'Ancienne Alliance, n'est pas usuelle chez Balthasar, voire est inversée vis-à-vis de sa signification classique

<sup>71</sup> Cfr. P. IDE, *L'Eucharistie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, dans *Annales theologici* 27 (2013), à paraître.

<sup>72</sup> Voilà aussi pourquoi dans les Psaumes réside l'esthétique de l'Ancien Testament, ainsi que l'établit une longue citation de Gerhard von Rad, référence théologique privilégiée de *Alter Bund*: ils célèbrent plus que la beauté du monde, celle de Dieu agissant dans le monde (*GC* III.1, 182-183; *H* III.2.1, 194-195).

<sup>73</sup> *DD* IV, 343; *TD* IV, 343.

<sup>74</sup> Cfr. *TD* IV: III.A.1 («L'Ascension et la préparation d'une demeure au ciel»).

<sup>75</sup> *Ambigua*, PG 90, 1313 B, cité en *TL* II, 207; *T* II, 174.

vers l'ordre («il conduit à l'unité»), ce qui est plus que le seul donné créé primordial, antérieur à toute spontanéité. Or, ce dynamisme s'inscrit dans le *reditus* et celui-ci conduit donc à l'espace harmonieux enveloppant toutes les créatures qui réside dans le Christ en sa seigneurie.

Mais ce qui invite Balthasar à héberger définitivement la rythmique plotinienne dans le mystère chrétien tient à une raison encore plus décisive: le Cœur déchiré du Verbe incarné. La symbolique du centre est omniprésente chez l'auteur de la *Trilogie*<sup>76</sup>; or, le transpercement du Cœur est une image privilégiée pour représenter la kénose<sup>77</sup>. Il faut ajouter que le cœur en général et celui du Christ en particulier – ou plutôt en sa concrétude universelle<sup>78</sup> et éternelle – se caractérisent par leur pulsation, alternant systole et diastole; or, la première chasse le sang du centre, et la seconde l'y reconduit. «Tout rayonne de ce centre fécond [*Alles strahlt von dieser zeugenden Mitte aus*], et lorsque les veines reviennent [*umkehren*] après leur course vagabonde, lorsque le sang rejeté au-dehors reflue [*zurückfließt*] sombre et las pour plonger à nouveau dans le puits de l'origine [*des Ursprungs*], la chaleur molle qu'il apporte est encore un écho du commencement [*des Anfangs*]<sup>79</sup>. Le style lyrique de *Das Herz der Welt* ne prohibe pas tout vocabulaire technique, celui-ci faisant justement écho à la thématique du rayonnement et du retour vers l'origine. Dans le même ouvrage, Balthasar élargit ce constat pour l'ériger en loi universelle de la théologie, c'est-à-dire en norme d'une théologie englobant le monde – «La vie s'exprime elle-même dans les rythmes du cœur qui bat éternellement [*unsterblichen Hämmerrythmen des Herzens*], et sa dilatation et sa contraction, son ouverture et sa fermeture, son va et vient [*sein Schlaff und Straff, sein Auf und Zu, sein Hin und Zurück*], se propage [*weitete sich*] dans le corps tout entier et devient la loi de sa vie

<sup>76</sup> Cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour*, cit., 106-107.

<sup>77</sup> Cfr. Id., *Une théo-logique du don*, cit., 100-103.

<sup>78</sup> On se souvient que, dans *L'itinéraire philosophique*, Blondel opposait «général» à «universel» en vue de les hiérarchiser.

<sup>79</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Le cœur du monde*, trad. Robert Givord et préface de Henri de Lubac, Paris 1956, 43; *Das Herz der Welt*, Zürich 1945. Rééd. avec une préface de Balthasar, Einsiedeln-Freiburg-im-Breisgau 2008<sup>5</sup>, 30-31.

[*Lebensgesetz*]]<sup>80</sup> – et le Corps mystique voire le «Christ cosmique»<sup>81</sup> – «Poussé par le cœur dans tous les membres du corps géant, tu entameras, comme Christophe Colomb, le voyage du plus long circuit [*Weiteste Fahrt*]. Mais, de même que la Terre s'arrondit en une sphère [*rundet zum Ball*], ainsi les veines se recourbent pour revenir au cœur [*zum Herzen zurück*] et l'amour, éternellement, sort [au large] et revient [au port] [*aus und wieder ein*]]<sup>82</sup>. Ludwig van Beethoven n'écrivait-il pas en haut de la partition de *Fidelio*: «Vient du cœur et retourne au cœur»?

Enfin, en christologisant le schéma plotinien, Balthasar ne peut que l'introduire dans une perspective triadologique, ainsi que l'atteste toute la *Theodramatik*: le retour s'assimile à une pénétration dans l'espace trinitaire. Plus encore, la séparation initiale (toujours interne à la Trinité) a en vue la réintégration de la Terre dans le Ciel: le *reditus* se présente comme un enveloppement, parce qu'il est anticipé dans l'englobement originaire impliqué par l'*exitus*. Les commencements ont chez Balthasar la générosité de l'amour qui manque à la philosophie hégélienne de la maturité, la philosophie de l'Esprit<sup>83</sup>. Écoutons sa dirigée: «le rayonnement [*Strahlen*] de l'amour engendre de soi un rayonnement réciproque [*Gegenstrahl*]: tout ce qui émane revient nécessairement à son point de départ [*alles, was ausgeht, kommt notwendig zum Ausgang zurück*]]<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 43; 31. Juste avant, Balthasar écrit: «Tout mystère de la vie a son principe dans le cœur [*Jedes Geheimnis des Lebens hat seinen Beginn im Herzen*]; lourdement chargées de mystère ses flottes abandonnent ce port voguant sur les flots du sang; et le secret qu'elles murmurent, à leur retour [*heimkehrend*] des îles les plus lointaines, dans la grande oreille maternelle de l'origine [*grosse mütterliche Ohr des Ursprungs*], peut-il être vraiment nouveau et plus vivant que la Vie?» (*ibid.*).

<sup>81</sup> Balthasar parle du «circuit du sang dans le corps du Christ cosmique [*Kreislauf des Bluts im Leib des kosmischen Christus*]]» (*ibid.*, 230; 169).

<sup>82</sup> *Ibid.*, 231; 170.

<sup>83</sup> Une objection pourrait se poser: si toute créature est en Dieu, si rien ne lui est extérieur, comment envisager un retour vers lui? Le fils prodigue ne revient à la maison du Père que parce qu'il n'y demeure plus. Il y va du respect du principe de contradiction. Répondre que la notion d'espace est métaphorique minimiserait la portée même de l'enveloppement et des schèmes spatiaux, et finalement désorienterait l'objection. Balthasar propose lui-même une distinction utile entre, d'une part, le passage «d'un "en dehors de Dieu" à un "au dedans de Dieu" [*von einem "Ausserhalb Gottes" zu einem "Innerhalb Gottes"*]]» et, d'autre part, le "mouvement" qui s'effectue au sein même de Dieu «selon l'ordre de la proximité permanente à Dieu [*gleichbleibenden Nähe zu Gott*] et de son immanence en lui [*Immanenz in ihm*]]» (*DD IV*, 360; *TD IV*, 361). Or, selon la perspective de l'enveloppement, rien n'est extérieur à Dieu. Dès lors, seule la seconde interprétation, immanente – le "mouvement" va de dedans à dedans – permet de sauver le retour qui doit se comprendre comme un rapprochement mais depuis toujours déjà interne à Dieu, donc englobé par lui. La seule différence réside dans l'espace infini intradivin.

<sup>84</sup> A. VON SPEYR, *Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12. II. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949, 336 s., cité en *DD IV*, 230; *TD IV*, 228.

### 3. Conclusion

L'article a cherché à montrer que, de prime abord critique, ou plutôt ambivalent vis-à-vis principes platoniciens et néoplatoniciens d'épanchement du bien (*Bonum diffusivum sui*) et d'émanation-conversion (*exitus-reditus*)<sup>85</sup>, Balthasar les intègre à sa théologie moyennant une relecture purifiante à l'aune de ce qui en constitue le centre – qui est aussi le cœur brûlant de la Révélation –, *Deus-caritas*. Ce faisant, il montre la puissance intégratrice exceptionnelle de l'amour, de l'être comme amour qui, loin d'amputer, assainit et exhausse.

Revenons, pour finir, sur une conclusion qui fut évoquée chemin faisant. Nous avons tenté de montrer ailleurs que, selon Balthasar, le don présente trois "aspects", "formes", "visages", voire "espèces": la kénose, la fécondité et l'enveloppement<sup>86</sup>. En effet, pour le théologien suisse, le libre don radical de soi s'identifie à la désappropriation totale de soi; mais l'événement kénotique présuppose la surplénitude originaire, donc la généreuse autocommunication jusqu'à l'excès; enfin, kénose et fécondité qui introduisent une altérité ou une distance<sup>87</sup> appellent une inclusion contenant autant que respectueuse, autrement dit le troisième visage du don: l'enveloppement. Or, nous avons vu que Balthasar hébergeait l'axiome de diffusivité du bien à partir de sa théologie de la fécondité divine, et la loi de sortie-retour à partir de sa théologie de la kénose et de l'enveloppement divin. Par conséquent, l'assomption des deux axiomes, parmi les plus fondamentaux de la métaphysique grecque, opérée par la théologie balthasarienne de l'amour de don, conforte en retour la réfraction de cet amour datif dans les trois rayons qui en déploie l'inépuisable richesse.

<sup>85</sup> Ne peut-on ici, au moins partiellement, associer Aristote à Platon et Plotin? L'interprétation scolastique de l'*énergéia* en terme de diffusivité (*Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicat*: S. THOMAS D'AQUIN, *Q.D. De pot.*, q. 2, a. 1), si elle est bien sûr étrangère à la lettre du Stagirite, n'enrichit-elle pas son contenu de sens, sans trahir son esprit (sur une histoire et une réinterprétation de cet axiome, cfr. P. IDE, *L'être comme amour. Premières propositions autour de l'acte et de la puissance*, dans *La vérité dans ses éclats. Colloque organisé par la Communauté du Chemin Neuf, Tigery, du 8 au 11 décembre 2011*, Paris 2013, à paraître)?

<sup>86</sup> Sur la distinction des trois «visages» de l'amour chez Balthasar, cfr. l'analyse en détail dans P. IDE, *Une théo-logique du don*, cit., 1<sup>ère</sup> partie; pour une première présentation, cfr. ID., *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, dans *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, éd. D. GONNEAUD – P. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ, Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, coll. «Méditer», Magny-les-Hameaux 2006, 259-304.

<sup>87</sup> La «distance» est «la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz [...] allerest Liebe ermöglicht*]» (DD IV, 91; TD IV, 92-93).

# Il Crocifisso risorto e glorioso e l'umanità in lui predestinata

Inos Biffi

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Il Crocifisso risorto e glorioso: fondamento, motivazione e fine della realtà

Il Crocifisso risorto: ossia il fondamento, la ragione e il fine per cui tutto esiste; in particolare, per cui esiste l'umanità, concepita e modellata su di lui.

Con la conseguenza che chi lo ignori – per quanto profondi siano i principi del suo sapere e ampio lo spazio da essi raggiunto e delineato – rimane necessariamente circoscritto nei limiti di un sapere interrotto o radicalmente incompiuto, e quindi in una condizione in cui non è possibile trovare l'intimo motivo e il senso persuasivo e ultimo dell'esserci dell'uomo stesso.

Si potrebbe dire che l'uomo sperimenta le «angustie» patite – come affermava Tommaso d'Aquino – dai «preclari ingegni» (*praeclara ingenia*) degli antichi filosofi nella ricerca del fine ultimo dell'uomo, della sua «ultima felicità» (*ultima felicitas hominis*)<sup>1</sup>.

Tuttavia, dal fatto che solo la Rivelazione, rivelando che nel Crocifisso risorto e glorioso, si trova concretamente e in forma esauriente il fondamento e il significato originale di tutta la realtà, e in modo speciale l'identità e il senso dell'uomo, non deriva che la ragione venga ridotta nel suo valore o che la filosofia ne rimanga vulnerata, se non rimossa e resa inutile.

È vero il contrario.

Ma per avvertirlo occorrono alcune precise riflessioni pregiudiziali.

---

<sup>1</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 48, 12.

## 2. L'intimità creatrice di Dio

1. La prima riflessione è per dire che la relazione teologica della realtà, e particolarmente dell'uomo, non istituisce una specie di conflittualità o di dialettica. Se un contrasto può facilmente succedere nel rapporto orizzontale tra gli enti, che, avendo l'essere misurato, sono preoccupati di salvaguardare i propri diritti contro il rischio della violenza e dell'espropriazione, questo non avviene certamente nel rapporto degli enti con Dio, quando lo si riconosca come creatore e quindi come colui che nella più assoluta gratuità dona l'essere.

L'uomo, nativamente disagioato, più è intimo a un altro uomo, più può essere invadente e condizionarlo, e quindi alterarlo riducendolo a sé e compromettendone l'identità. Un tale rischio e timore sono radicalmente infondati e inammissibili, quando l'intimità con l'uomo – e con tutti gli altri esseri – sia quella di Dio. Questi per definizione è Colui che, disponendo della pienezza d'essere, lo può solo donare, con un atto di assoluta gratuità. Gli enti appaiono non per una necessità o un bisogno di Dio, ma unicamente per puro amore.

Di conseguenza, non che compromettere, è proprio la divina intimità creatrice a suscitare e a preservare l'identità dell'uomo, al punto da liberarlo, dal suo congenito non essere, al suo essere.

2. Solo che per esserne convinti – ed è la seconda riflessione –, occorre riconoscere l'esistenza di Dio e di Dio come Creatore.

– Un tale riconoscimento è obiettivamente ovvio. Per Tommaso d'Aquino «quasi tutta la riflessione filosofica ha come termine la conoscenza di Dio»<sup>2</sup>. È come dire che la riflessione razionale rimane interrotta, se non conclude ad affermare Dio con la sua prerogativa di essere Creatore.

Insegna lo stesso Tommaso: tutta la realtà, e in particolare – *specialiter* – l'uomo, trova in Dio il suo «principio» (*principium*) e il suo «fine» (*finis*)<sup>3</sup>, o il suo *exitus* da lui e in lui il termine del suo «ritorno» (*reditio*)<sup>4</sup>.

Fuori da questo corso, in cui riceve essere e senso, l'uomo semplicemente si ri-

<sup>2</sup> *Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem [ordinatur] (Summa contra Gentiles, I, 4).*

<sup>3</sup> «[Deus est] principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae» (*S. Th.*, I, 2, intr.).

<sup>4</sup> *De veritate*, 20, 4, c.

solverebbe in non-essere. La sua sarebbe un'illusione di esistenza, o un'esistenza in contraddizione.

Ragionando – ritiene l'Angelico – è possibile all'uomo giungere all'esistenza di Dio; anzi, egli afferma che «tra gli uomini niente è più certo di Dio»<sup>5</sup>, e, com'è noto, egli ha tracciato cinque percorsi, o vie filosofiche, al termine delle quali si conclude fondatamente che esiste una Realtà che denominiamo Dio.

– Ed ecco il senso del percorso: esaminando gli esseri di cui abbiamo esperienza, cioè gli enti, noi li constatiamo imperfetti, inquieti, caduchi e frammentari, tali perciò che non possono trovare in se stessi l'ultima giustificazione del loro esserci. Se si chiudono in sé, convinti di possedere in proprio un'esauriente autogiustificazione del loro esserci non evitano di contraddirsi, in quanto pretenderebbero una pienezza di perfezione smentita dalla loro instabilità e caducità.

– Per spiegare che ci siano, occorre procedere oltre, e giungere alla fonte radicale dell'Essere stesso, mancando la quale essi non potrebbero esistere e avere consistenza.

Bisogna, in altre parole, ricorrere a Colui, la cui essenza è quella di essere: «Io sono l'atto puro d'esistere»: così l'Angelico comprende la «sublime verità»<sup>6</sup> – come egli la chiama non senza una segreta commozione –, che Dio medesimo ha rivelato a Mosè nell'Esodo. Mentre negli enti l'atto d'essere è partecipato e non originariamente posseduto, Dio è «Atto puro»<sup>7</sup>; è «il suo stesso essere»<sup>8</sup>.

Proprio per questa pienezza d'essere originariamente posseduta, Dio è nella condizione di poter comunicare l'essere. Gli enti risultano da questo dono, che è l'atto della creazione: «creare è dare l'essere»<sup>9</sup>.

Sentiamo ancora Tommaso, che insiste nell'affermare che «non ci può essere nulla che non provenga da Dio, causa universale dell'essere nella sua totalità»<sup>10</sup>, e

<sup>5</sup> *Nihil certius est apud homines, quam Deus (Super Epistolam ad Hebraeos Lectura n. 318).*

<sup>6</sup> *Sublimis veritas (Summa contra Gentiles, I, 22, 10).*

<sup>7</sup> *Purus Actus (S. Th., I, 3, 2, c).*

<sup>8</sup> *Est suum esse (ibid., I, 4, c).*

<sup>9</sup> *Creare [...] est dare esse (Scriptum super libros Sententiarum, I, 37, 1, 1).*

<sup>10</sup> *Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse (Summa Theologiae, I, 45, 2, c).*

che «tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio»<sup>11</sup>, in quanto «l'essere di ognuna dipende a tal punto da Dio, che non potrebbero sussistere neppure per un istante, ma si risolverebbero nel nulla, se la forza divina non le conservasse nell'essere»<sup>12</sup>.

La ragione mostra di essere corretta e integra quando da un lato percepisce la precarietà degli esseri, ma dall'altro non se ne lascia confondere o imprigionare, ma ne ravvisa la razionalità e il fondamento nell'Essere, cioè in Dio, che li apre e li libera attraverso la creazione. L'inevitabile smarrimento e sconforto provocati dalla fragilità e frammentarietà degli enti teologicamente sconnessi sono vinti dalla constatazione della liberalità divina, che dà loro di esistere e da cui sono custoditi e preservati dal nulla.

Una filosofia che non approdi a Dio manifesta un esercizio interrotto e fuorviato della ragione.

### **3. La filosofia incompiuta di Platone e di Aristotele**

Senonché, a questo vertice logico della riflessione filosofica, cioè a Dio, la cui essenza è di essere, e alla creazione, come elargizione di essere, né Platone né Aristotele erano mai giunti<sup>13</sup>. Essa rappresenta «una riforma dalla portata immensa»<sup>14</sup>, alla quale pervenne Tommaso d'Aquino, con procedimento razionale, ma non senza l'impulso del Credo cristiano che professa Dio come creatore.

Del resto, il geniale Chesterton con l'abituale acutezza osservava che la rivoluzione aristotelica di Tommaso è consistita non nel riconciliare «Cristo con Aristotele, ma Aristotele con Cristo»<sup>15</sup>, aggiungendo che Tommaso è stato «uno dei grandi liberatori dell'intelletto umano»<sup>16</sup>, per cui potremmo dire che Tommaso non è aristotelico, ma semplicemente «tomista».

---

<sup>11</sup> *Omnes creaturae indigent divina conservatione (ibid. I, 104, 1 c).*

<sup>12</sup> *Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse (ibid.).*

<sup>13</sup> É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981, pp. 81-123.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>15</sup> *San Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

### 3.1. Un itinerario arduo

– Ma torniamo al tema, per notare che l'itinerario che conclude al riconoscimento dell'esistenza di Dio è difficile. Quale sia la causa di tale difficoltà non è nota al filosofo, ma appare chiara al credente, al quale la Parola di Dio ha rivelato l'esistenza del peccato originale, che si è riflesso sulla natura umana, turbandola profondamente.

Senza dubbio, l'identità umana non si trova, per questo, dissolta – «anche nei dannati, scrive Tommaso, rimane l'inclinazione naturale alla virtù; altrimenti la loro coscienza non li rimorderebbe»<sup>17</sup> –. E tuttavia l'uomo è rimasto intimamente segnato. Sempre secondo l'Angelico, «tutta la natura umana è risultata ferita per la colpa dei progenitori», e «tutte le facoltà sono state in certo modo destabilizzate dal loro ordine»<sup>18</sup>; in particolare, «la ragione viene disestata nel suo orientamento alla verità»<sup>19</sup>, e uno dei frutti della grazia è esattamente l'assestamento della ragione, riportata a se stessa, così come viene risanata la volontà e restaurata la sua inclinazione al bene.

– Il medesimo Tommaso, che istruisce il processo rigorosamente razionale delle vie che conducono ad affermare l'esistenza di Dio, non cessa però di ripetere che «anche riguardo a quello che intorno a Dio si può indagare con la ragione, fu necessario che l'uomo fosse ammaestrato per divina rivelazione, perché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata alla portata se non di pochi, dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori»<sup>20</sup>.

Da questo profilo appare felice la condizione del credente, che, mentre da un lato grazie alla fede fruisce della certezza sull'esistenza di Dio, dall'altro la può anche indagare, senza perplessità e insicurezza, con la luce stessa della ragione, che la fede non altera e non coarta.

Forse, affermata la capacità della filosofia di riconoscere l'esistenza di Dio, è il caso di precisare – come fa puntualmente l'Angelico – che «di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è; non possiamo indagare come egli sia,

<sup>17</sup> *Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae* (*Summa Theologiae*, I-II, 85, 2, 3m).

<sup>18</sup> *Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine* (*ibid.* 3, c).

<sup>19</sup> *Ratio destituitur suo ordine ad verum* (*ibid.*).

<sup>20</sup> *Necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret* (*Summa Theologiae*, I, 1, 1.c).

ma piuttosto come non sia»<sup>21</sup>; «Noi siamo uniti a Dio come a uno che ci è ignoto [...]. Che cosa sia ci rimane affatto sconosciuto»; entrare nella conoscenza di Dio significa entrare nell'«oscurità»; egli è avvolto da una «caligine», per cui possiamo parlare di una «sublimissima cognizione di Dio», che è «ignoranza»<sup>22</sup>.

– Ma non per questo l'uomo deve serbare nei confronti di Dio un assoluto silenzio. San Bernardo metteva in guardia dal tentativo di «irrompere nel campo segnato dalla fede», e di diventare così uno che infrange la maestà divina, scrutandola indebitamente<sup>23</sup>.

Nel Commento al *Super Boetium De Trinitate* Tommaso conosce l'obiezione:

«A Dio si deve ogni onore. Ma i segreti sono onorati col silenzio, per cui Dionigi alla fine della sua Celeste Gerarchia parla di noi che onoriamo col silenzio il segreto che sta sopra di noi: il che concorda con quanto è detto nel salmo, secondo la lettera di Gerolamo: “O Dio, il silenzio ti è lode” (*Tibi silet laus*), cioè la sua lode è il silenzio stesso. Per cui dobbiamo mettere da parte qualsiasi investigazione su Dio»<sup>24</sup>.

Ed ecco la risposta:

«Dio viene onorato con il silenzio non perché di lui non si dica nulla, o non si indagli nulla, ma perché, qualunque cosa diciamo o indaghiamo su di lui, siamo consapevoli che abbiamo fallito nella nostra comprensione; per cui al capitolo 43 dell'Ecclesiastico si dichiara: “Per quanto possiate glorificare il Signore, egli prevarrà sempre”<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit (ibid., I, 3, intr.)*.

<sup>22</sup> *Cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, exodi 20-21, quod accessit ad caliginem in qua est Deus (Summa contra Gentiles, III, 49, 8).*

<sup>23</sup> *Effractor, scrutator maiestatis (De consideratione, v, 6).*

<sup>24</sup> *Omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur; unde dicit Dionysius in fine Caelestis Hierarchiae: super nos secretum silentio honorificantes. Et huic consonat quod dicitur in Psalmo secundum litteram Hieronymi: tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium est laus tua. Ergo debemus a perscrutatione divinorum silere.*

<sup>25</sup> *«Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse, unde dicitur Eccli. 43: glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc (Super Boetium De Trinitate, q. 2, a, 1, 6m).*

## 4. Una prima conclusione

Da tutti i rilievi precedenti, forse non privi di sottigliezza e di qualche difficoltà, si può affermare che l'uomo, ragionando rettamente, è in grado di riconoscere:

- che esiste Dio;
- che egli è Creatore e non è in antitesi o alternativo rispetto all'uomo;
- che questi da lui riceve l'esistenza per un puro atto d'amore e che è sostenuto in essa per una continua provvidenza;
- che non si trova, quindi, al mondo per caso, e che il suo esserci deve avere un fine e un senso;
- infine, che affidarsi alla Parola di Dio è profondamente ragionevole.

### 4.1. Interrogativi gravi e impellenti

Con tutto questo, ecco sorgere una serie di interrogativi. Sono interrogativi gravi e impellenti riguardanti i rapporti concreti dell'uomo col Dio colto dalla ragione. E cioè:

- qual è quindi il destino e il fine ultimo concreto della vita umana;
- come si spiegano il male, la sofferenza e le irrazionalità che abitualmente la attraversano e la sorprendono;
- e soprattutto che senso ha la morte, che la suggella irrevocabilmente e la ricopre di un velo impenetrabile.

E le stesse certezze razionali che Dio è per natura sommamente buono e provvidente e che l'anima spirituale è immortale, non valgono a tranquillizzare la mente. Al contrario, ne accendono l'inquietudine e il turbamento, e le nostre irrinunciabili domande rimangono inevase e prive di risposte appaganti.

È il dramma ricorrente dell'umanità lasciata a se stessa, impotente e ferma sulla soglia di Dio, e di cui sentiamo l'eco dolente, per esempio, nella tragedia greca e che specialmente, di là dalle testimonianze letterarie, riscontriamo nell'esperienza o nel vissuto umano di ogni tempo e spazio.

Non per questo dobbiamo concludere che l'impegno della ragione volto a ricercare Dio a partire dalle sequenze del mondo visibile, o tramite lo spettro delle cose create, è uno sforzo e un affanno sterile e vano.

E tuttavia, se un tale impegno apre indubbiamente lo spirito e la sensibilità alla ricerca di Dio e al suo desiderio, è però inevitabile prendere atto che l'itinerario filosofico rimane come bloccato e inoltrepassabile.

#### **4.2. L'uomo e il mondo creati in grazia, cioè in Cristo**

1. Di fatto l'uomo in un semplice stato "naturale" – concepito e lasciato cioè alla «pura» ragione –, non è mai esistito.

Il filosofo non può saperlo: Dio solo, l'assolutamente affidabile Creatore, lo ha rivelato. Ed è esattamente questo l'oggetto della Parola divina, alla genesi della quale si trova la sorprendente decisione di Dio di manifestare il suo intimo mistero.

La Parola di Dio è un gesto, in certo modo incomprensibile, di accondiscendenza, che l'uomo non può né attendere né pretendere. Ecco perché il primo e permanente sentimento del credente è lo stupore e il ringraziamento per questa iniziativa che appartiene alla signoria di Dio, il quale per pura grazia chiama l'uomo alla conoscenza e alla comunione della sua stessa vita.

2. Entriamo, infatti, con la fede nel mondo del "soprannaturale", nel mondo dell'accondiscendenza, dove Dio si volge verso l'uomo; dove il Figlio di Dio si fa uomo: «discende dal cielo». La cristologia ortodossa è «dall'alto», se vogliamo usare queste immagini, non «dal basso» come si va vanamente dicendo da qualche parte. Per quanto Gesù di Nazaret possa essere esaltato, non diventerà mai Dio, se non lo è da principio. E infatti il Verbo – che «era in principio», che «era presso Dio» (sua immagine speculare), che «era Dio» –, «si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,1.14).

Mentre la ragione è un risalire dalle creature – mobili, precarie e quindi imperfette e insufficienti – verso Dio, dal quale esse ricevono possibilità e consistenza; mentre al termine di questo percorso della ragione l'uomo è obbligato a fermarsi, non riuscendo a oltrepassare il limite del mistero divino, la Rivelazione è uno scendere di Dio all'uomo, un rivolgergli la Parola, uno sceglierlo come interlocutore e depositario del suo sublime segreto.

Né per ciò la ragione e le sue risorse risultano depresse e superflue, sia perché la stessa ragione appartiene al mondo della grazia e vi è inclusa, sia perché al soggetto credente compete per definizione di essere dotato di intelletto e di ragione.

3. La Rivelazione apre, dunque, il disegno di Dio, dando inizio alla storia del suo amore per l'uomo: una storia di redenzione e di salvezza.

Essa, infatti, non consiste nella pura comunicazione di verità o di concetti, ma nell'epifania e nella tradizione della verità dell'effettivo progetto di Dio sull'uomo e sul mondo, al quale Dio chiede all'uomo di associarsi.

Questo ci avverte subito che, per essere credenti, non basta aderire a delle enunciazioni, nelle quali per altro viene espressa la fede. Tommaso d'Aquino scrive che

«l'atto di fede non ha come suo termine le enunciazioni, ma la realtà (*res*)» (*Summa Theologiae*, II-II, 1, 2, 2m). La Parola di Dio è rivolta ad Abramo, perché incominci una vita nuova e intraprenda un tragitto secondo l'intenzione e secondo i termini fissati da Dio. La fede di Abramo consiste nell'obbedienza a quella Parola. In questo Abramo è il modello dei credenti. Come, e più ancora, lo è Maria che, credendo all'annuncio dell'angelo, si mette, in tutto il proprio essere, a disposizione della Parola di Dio: «Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1,38).

#### **4.3. Il contenuto originale e fondamentale della Rivelazione:**

##### **la predestinazione di Gesù Cristo e la compredestinazione in Lui**

1. Ma ora occorre domandarci: qual è il contenuto originale e principale della Rivelazione? Che cosa dice la Parola di Dio?

È facile rispondere: il contenuto originale e principale della Rivelazione, o della fede, è Gesù Cristo, Figlio di Dio, fatto uomo, morto, Risorto e Signore. La Parola di Dio ci dice Gesù di Nazaret crocifisso ed esaltato, unico e assoluto Salvatore, «per mezzo» del quale, «nel» quale, e «in vista del quale» tutto è stato ideato e voluto.

Per cui credere significa esattamente accogliere e aderire al Crocifisso glorioso. È lui, infatti, il mistero della Rivelazione, secondo l'insegnamento di Paolo, che torna ripetutamente e con insistenza sul «mistero», facendolo coincidere con Gesù crocifisso, il Risorto «Primeggiante» (Col 1,18).

2. Paolo parla di un «sapiente disegno di Dio» (1 Cor 1,21; Rm 9,11; 1 Tm 1,4); di «una sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria» (1 Cor 2,6-7); parla del «mistero non manifestato al presente rivelato» (Ef 3,15; 1,26), del «mistero nascosto da secoli nella mente di Dio» (Ef 3,9), del «mistero taciuto, ora rivelato» (Rm 16,25); e precisa: il «Mistero di Dio» «è Cristo» (Col 2,2); il «Sapiente mistero di Dio», è «Cristo crocifisso» (cfr. 1 Cor 1, 21.23).

Per parte sua, Pietro definisce Cristo «il Predestinato prima della creazione del mondo», «manifestato negli ultimi tempi» (1 Pt 1,19); precisamente: il Predestinato crocifisso, chiamato a offrire la sua vita e a versare il suo sangue «per la remissione dei peccati».

3. E, infatti, fa parte della Rivelazione:

– la realtà del peccato di Adamo;

– l'apparizione al mondo di ogni uomo segnato dall'assenza della giustificazione (è questo il peccato originale in noi), e nel quale sono incise le conseguenze dello stesso peccato;

– ma insieme e soprattutto accompagnato dalla «sovraabbondanza» della grazia redentiva (Rm 5,20), elargita a tutti gli uomini, dal momento che Cristo è morto per la «moltitudine», cioè tutti (Mt 20,28).

Anche la realtà del peccato è una verità della fede, e perciò la necessità della redenzione. Non esiste una natura umana naturalmente intatta, o innocente, ma una natura umana che porta in sé le tracce del peccato ed è dall'inizio destinata alla redenzione, in virtù della grazia di Cristo, o della grazia della Croce, che, disposta nell'inizio eterno, si avvera nel tempo.

Non ci fu momento o spazio che non siano stati sotto l'incombenza della grazia della Croce; non vi fu salvezza che non sia scaturita dal Calvario o che non sia stata il suo frutto. Maria è concepita immacolata nella previsione – che per Dio è una presente visione – e per l'influsso della grazia della Croce.

Non ci fu mai neppure un solo uomo che non fosse destinato alla grazia della Croce, di là dalla sua stessa consapevolezza. Nessuno è stato voluto in una condizione per così dire di “neutralità”; ma tutti perché avessero la redenzione: per quali vie concrete? Per le vie che sono note a Dio, al quale ogni uomo è supremamente caro.

#### **4.4. Il peccato e il perdono**

1. L'attuale ordine voluto da Dio è dunque sicuramente attraversato dal peccato, frutto della libertà dell'uomo, ma il peccato non è l'ultima parola; esso non intercetta e non compromette il disegno di Dio, il quale dall'inizio tiene in serbo il perdono; di più: egli ha sorprendentemente creato il mondo per rivelare il suo amore misericordioso attraverso la morte e la risurrezione del Figlio, predisposto come perdono del peccato dell'uomo, il quale trova, così, il suo vantaggio non nel venire al mondo, bensì nell'essere redento. Come scrive sant'Ambrogio: «La fortuna non è nascere, ma essere redenti»<sup>26</sup>.

Diceva ancora sant'Ambrogio: «Leggo che il Signore Dio nostro ha creato l'uomo e che a questo punto si è riposato, avendo un essere a cui perdonare i peccati»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Non prodesset nasci, nisi redimi profuisset (Expositio evangelii secundum Lucam, II, 41-42).*

<sup>27</sup> *Exameron, IX, 10, 76.*

E sempre il vescovo di Milano dichiara: «Felice quel crollo, a cui segue una ricostruzione più bella»<sup>28</sup>.

2. Connessa con la verità del peccato è quella relativa all'esistenza del demonio, che Cristo definisce «omicida fin da principio», «menzognero e padre della menzogna», (Gv 8,44), da lui abbattuto con la sua esaltazione in croce, e, d'altronde, tuttora insidiante. È vero che non sono mancati, e non mancano, teologi che hanno deciso che il demonio non esiste, come non esistono gli angeli. Solo che la loro decisione, che, tra l'altro, banalizza la passione di Cristo, non vale molto di fronte alla Parola di Gesù Cristo.

#### 4.5. Predestinato e Primeggiante

Proseguendo su Gesù Cristo: il Risorto da morte, non è solo «il Predestinato prima della creazione del mondo» (1 Pt 1,19). Sentiamo Paolo: egli è il «Primeggiante»: «È prima di tutte le cose, e tutte in lui sussistono»; è l'«immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, poiché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,15-17).

In virtù di Cristo «esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui» (1 Cor 8,6).

In lui «sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza di Dio» (Col 2,3).

Scriva Tommaso d'Aquino: «Se uno avesse un libro in cui fosse contenuta tutta la scienza, altro non chiederebbe che di conoscere quel libro; così noi non dobbiamo ricercare altro Libro, se non Cristo»<sup>29</sup>.

Cristo, così, totalizza la ragione e rappresenta il presupposto di tutto. Perciò, fuori dalla realtà con a fondamento il Crocifisso risorto, esiste solo l'ipotesi. Il reale è totalmente «pre-occupato» da lui.

#### 4.6. Il Crocifisso risorto: Immagine originaria dell'uomo

1. Se l'intero universo, angelico e cosmico, trova in Cristo la sua motivazione, le sue «causalità» – verrebbe da elencare la sua causalità «efficiente», «formale» e «finale» –, questo vale particolarmente per l'uomo. Infatti, «Dio, Padre del Signore

<sup>28</sup> *Felix ruina, quae reparatur in melius* (Expl. Ps. 39, 20, 1).

<sup>29</sup> *Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum* (Un Epist. ad Col., cap. 2, lect. 1, 82).

nostro Gesù Cristo [...] ci elesse in Lui prima della creazione del mondo» (Ef 1,4). Egli è la figura originaria dell'uomo, plasmato su di lui come modello.

Egli è stato voluto dall'eternità in «intimità ontologica» con l'uomo, attivamente solidale con Lui, Forma del suo destino, in una comunione precedente il peccato e da esso infrangibile.

In altri termini: esistente è l'umanità, se possiamo usare questi participi, «compredestinata» o «impredestinata» in quella del Figlio di Dio; è l'umanità di grazia, l'unica scelta da Dio, e quindi l'unica valida e riconosciuta dal suo giudizio. Ogni umanità fuori da quella delineata su Cristo è ipotetica e astratta.

Tertulliano scrive: «In tutto quello che veniva plasmato come fango, è a Cristo che si pensava: l'uomo futuro. Già da allora quel fango, rivestendo l'immagine di Cristo che sarebbe venuto nella carne, non era solo un'opera di Dio, ma anche un suo pegno»<sup>30</sup>, una garanzia e quindi un anticipo.

Sentiamo la dichiarazione di Paolo: Dio ci ha «predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito di molti fratelli» (Rm 8,29)

Ora, se Gesù risorto da morte è il Predestinato, vuol dire che l'umanità originariamente ideata e "preferita" da Dio, quella che lo appaga pienamente e a cui riserva tutta la sua compiacenza, è l'umanità glorificata del Figlio, al cui successo, anzi, dal cui successo, è orientata tutta la storia, di cui rappresenta il Punto d'attrazione: «Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Ma, come il Padre guarda con compiacenza e predilezione l'umanità del Figlio, così volge il suo sguardo compiaciuto alla nostra umanità, assimilata e conformata a quella dello stesso Figlio.

#### **4.7. In Cristo l'epifania del mistero trinitario**

Veramente, il primo grande contenuto che troviamo in Cristo è il mistero della Trinità. Il Crocifisso risorto è il Figlio di Dio; in lui Dio si rivela come Padre, Figlio e Spirito Santo. Egli è l'epifania della Trinità.

La ragione giunge laboriosamente a Dio Creatore, ma – abbiamo detto – si arresta alla soglia della sua vita: noi sappiamo chi è veramente Dio, quando Gesù ce lo manifesta come unico Dio in tre Persone uguali e distinte. Il Verbo si è incarnato per disvelarci e comunicarci la Trinità.

L'unico monoteismo – ossia l'unico Dio esistente – è il Dio trinitario. Un Dio che non sia Padre, Figlio e Spirito Santo non esiste. Negare la Trinità equivale a negare l'unico Dio esistente. Anche il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe era trinitario,

<sup>30</sup> *De resurrectione mortuorum*, vi, 3, 5.

solo che non si era ancora rivelato come tale. La Rivelazione avviene precisamente in Cristo, Figlio di Dio, Figlio del Padre, nella comunione dello Spirito, che da loro procede.

#### 4.8. «Figli nel Figlio»

1. Da questo profilo l'uomo appare predestinato fin dall'eternità dall'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito e scelto per essere «figlio nel Figlio». All'origine dell'uomo e di tutto l'universo sta l'amore trinitario. L'uomo è voluto da Dio per essere figlio di Dio, destinato a ripresentare e proseguire il vincolo filiale che lega Gesù Cristo al Padre.

Gli uomini sono tutti trovati e abbracciati dal Padre nel Figlio Gesù, morto e risorto.

Ogni uomo viene al mondo suscitato dal Padre, per essere salvato in Cristo e santificato dallo Spirito; per essere la dimora della Trinità, secondo la promessa di Gesù (Gv 14,23). Una dimora che inizia col battesimo e che contrassegna proprio l'essere cristiano.

2. Come, poi, il Crocifisso risorto è stato predestinato dall'eternità a essere il modello unico e assoluto dell'umanità, così è stato scelto come l'unico e assoluto Salvatore di tutti, secondo quanto predica l'apostolo Pietro: «In nessun altro c'è salvezza. Non vi è infatti sotto il cielo altro Nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12).

Anche al riguardo non manca qualche annebbiamento – cioè eresia –. Gesù non è solo il più grande dei salvatori, ma l'unico. Gli apostoli e quindi la Chiesa sono inviati ad annunciare il Vangelo per la conversione a Cristo di tutti i popoli della terra, nessuno escluso. Certo, ad annunciare, non a imporre contro le coscienze; ad annunciare al mondo la salvezza, non a rimediare un qualche compromesso o mediazione, su cui accordarsi.

Ogni uomo è chiamato, per essere salvo, all'adesione a Cristo, fermo restando che, a ogni uomo che cerca la Verità, Dio, per le vie che lui unicamente conosce, farà incontrare il Signore. Dove si apre una via di salvezza, là, secondo l'eterno disegno di Dio, è preventivamente presente Gesù Salvatore. Altri salvatori arriverebbero troppo tardi.

#### 4.9. L'uomo consorte con Cristo, per commorire e conrisorgere con lui nella gloria

Ogni uomo quindi appare al mondo al fine di diventare consorte con Gesù, ossia

con la vocazione e con la grazia di commorire con lui e risorgere con lui ed essere con lui eternamente nella gloria.

In questa destinazione e in questo consorzio col Crocifisso risorto si trova istituita l'antropologia compiuta – o il discorso esauriente e totalmente vero e concreto sull'uomo e sul suo fine ultimo –: è l'antropologia cristiana.

Da questo non risulta affatto deprezzata e superflua l'antropologia filosofica, elaborata con la luce della ragione, così come dicevamo che dalla Rivelazione non conseguiva la superfluità del cammino teologico della medesima ragione.

Al contrario: la ragione non solo non si ritrova depotenziata dalla fede, ma ottiene promozione e vigore. Tommaso d'Aquino – maestro in Sacra Pagina nella Facoltà di teologia – ha lungamente e profondamente studiato l'antropologia aristotelica, come tante altre opere di Aristotele, materie proprie della Facoltà delle arti.

Egli non vedeva l'antropologia filosofica come tale in opposizione rispetto all'antropologia evangelica, che la eccede. Persino stimolandola a essere più rigorosamente coerente con i principi razionali, egli l'ha assunta e trasfigurata nella grazia, fruendola nella sua identità. Si pensi alla *Secunda Pars* della *Summa Theologiae* dell'Angelico, capolavoro di teologia pratica, che tanto largamente attinge alle fonti aristoteliche.

D'altronde, è proprio lui nella prima questione della *Prima Pars* della stessa *Summa Theologiae*<sup>31</sup>, a ricordare i campi teoretici e pratici delle «discipline filosofiche investigate tramite la ragione umana», in cui viene elaborata e attivata la dottrina dell'essere.

L'antropologia filosofica, prima o fuori dalla Rivelazione, non soltanto non è infondata, ma è compiuta in se stessa, razionalmente. Di fatto però è interlocutoria, storicamente sospesa e parziale. Il filosofo non può saperlo; la fede lo introduce alla conoscenza della concreta antropologia, che Dio ha scelto, nella signoria e nella libertà che gli appartiene.

Come sarebbe stato un uomo non ideato in Cristo? Poiché non è mai esistito, noi non possiamo saperlo.

È invece certo che il nostro essere a immagine del Figlio è tutto e solo un dono di grazia. E che in tale modo l'umanità è chiamata a rivivere e a ripresentare gli eventi stessi del Figlio di Dio, a rinnovarne la storia, quasi a farli rinascere ognuno nella sua più disparata esistenza.

---

<sup>31</sup> [*Philosophicae disciplinae*] quae ratione humana investigantur (*Summa Theologiae*, I, 1, 1 c).

## 5. Un “già” e un “non ancora”

Senza dubbio, quanto siamo venuti dicendo è un discorso plausibile, anzi ineccepibile, per il credente, che pure sperimenta ancora le ansie e le sofferenze comuni a tutti gli uomini: egli però le “sopporta” – e questa è l’originalità – in solidarietà con il Figlio di Dio crocifisso e risorto, nel quale si trova incluso e nel quale è contenuta la sua riuscita, che è un “già” e insieme un “non ancora”, atteso nella speranza.

Ho parlato del credente – e, in ogni caso, chi lo sia è noto solo a Dio –.

Ma va aggiunto subito: tutti gli uomini, proprio perché su tutti si riversa e si prolunga la stessa compiacenza che il Padre riserva al Figlio prediletto, sono creati con la vicinanza del Figlio redentore, che a tutti offre la grazia della fede. Per il Padre celeste, che non fa preferenze, nessun uomo è al mondo orfano. Nessuno è un “trovatello”, esposto nella ruota.

Se c’è, qualunque sia stata la via umana della sua apparizione, è perché Dio dall’eternità lo ha amato come figlio.

Ma allora la responsabilità personale di ogni uomo diviene particolarmente grave.

Un’antropologia filosofica, quand’anche sia esatta, e accurata, è sempre commessa alla possibilità e volenterosità dell’uomo; l’antropologia di grazia è affidata a un amore al quale nulla è impossibile.

Quanto alla “nuova” evangelizzazione, di cui si va parlando, che cosa intendere se non l’annuncio mirabile e singolare che Dio nel suo progetto, così antico da essere eterno, ha predestinato come Primeggiante il Figlio crocifisso e risorto, e in lui ha configurato e amato l’umanità?

# Rito e ritualità

*Riti e comunità*, di Ulderico Bernardi

*La forma rituale della fede. La vita della fede con la fiducia nel rito*, di Ante Crncevic

*La specificità cristiana del rito: il suo senso cristologico e pneumatologico*, di Luigi Girardi

*La ritualità liturgica: spazio di libertà*, di Francois Cassingena-Trévedy

*Il ruolo della mistagogia nella chiesa antica*, di Nicola Bux

«*E' cosa buona e giusta*». *Il diritto della liturgia*, di Jean-Robert Armogathe

*Rito e progresso spirituale nella Regola di san Benedetto*, di Simon Icard

«*Quando sono debole, è allora che sono forte*» (2 Cor 12,10).

*Un commento esegetico alla rinuncia di papa Benedetto XVI*, di Thomas Söding

*Sguardo sull'ortodossia*, di Pasquale Giustiniani

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 236, aprile-maggio-giugno 2013

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)

## Attualità della filosofia di san Tommaso e il cosiddetto «tomismo» analitico

**Costante Marabelli**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Mi preme – brevemente, lasciando ad altri eventuali futuri interventi, l'approfondimento – interloquire con il tema dell'ultimo numero di questa Rivista<sup>1</sup>, che per l'estensore dell'editoriale riguarda l'«attualità della filosofia tomista».

Leggendo alcuni interventi, mi verrebbe subito da esclamare, non senza ironia: per fortuna che esiste la «filosofia analitica» a rendere attuale il tomismo!, a dare la patente di buona filosofia al tomismo, a fare edotti i lettori di una rivista di teologia della saggezza di un ritorno alla filosofia di Tommaso perché lo fanno (lo fanno?) alcuni filosofi cosiddetti «analitici», che per questo ricevono l'appellativo *ad honorem* di «tomisti».

Poniamoci una serie di domande, per vero arcinote, e cerchiamo di rispondervi brevemente.

1. *C'è una filosofia di san Tommaso?* Impossibile negarlo, anzi si deve anche arrivare a dire che vi sia, non solo un interesse e una pratica sporadica di filosofia, ma anche un sistema filosofico<sup>2</sup> o comunque un'ampia articolazione e una sostanziale coerenza filosofiche. Non solo una filosofia «in germe in Tommaso d'Aquino ed esplicita dopo di lui», ma già in lui germogliata e fruttificata, si direbbe. E ci si può chiedere se di quei frutti si siano, dopo di lui, colti quelli ancora acerbi, quelli ben maturati, o quelli già marciti o un po' guasti, cioè colti quelli che meritavano di essere colti. Certo la tradizione dei seguaci, lontani e vicini, di san Tommaso lungo i secoli, non va disprezzata, deve senza dubbio essere valorizzata, con discernimento

---

<sup>1</sup> Rivista Teologica di Lugano 17/3 (2012).

<sup>2</sup> Gilson nelle prime tre edizioni de *Le thomisme* adotta come sottotitolo *Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, scegliendo dalla quarta in poi di sostituire *système* con *philosophie*.

storico. Ma la cosa più importante da fare è un lavoro intelligente, non semplicemente «archeologico», sul «san Tommaso della storia» per cogliere la genesi delle sue dottrine, secondo il metodo storico che ci hanno insegnato Gilson e, con particolare suggestione, il Padre Chenu.

2. *San Tommaso è un filosofo?* Era un professore di teologia, ma sviluppando, nella sua opera teologica e per l'edificazione della sua teologia, analisi filosofiche e ben fondati ragionamenti che di per sé non presuppongono il dato di fede, lo si può ritenere sicuramente *anche* filosofo. O meglio un teologo che, nel fare teologia (cioè per acquisire intelligenza del *revelatum* e del *revelabile*), esercita la filosofia, con un acuto e “professionale” senso deontologico-filosofico, cioè con assoluto rispetto dei procedimenti filosofici.

Ci sono poi alcuni opuscoli che sembrerebbero puramente filosofici e sottratti ad ogni interesse teologico, anche se è difficile negare che *anche* in questi opuscoli come il *De unitate intellectus*, il *De aeternitate mundi*, il *De ente et essentia*, di là dall'esercizio tecnico-filosofico, non ci sia una dominante intenzione teologica. Ma l'*origine* teologica è certamente da distinguere dal *valore* altamente filosofico delle argomentazioni svoltevi.

I commenti alle opere di Aristotele sono la pura filosofia di Tommaso? Sono un'esegesi che si muove su un terreno necessariamente filosofico; in questa esegesi, si possono raccogliere molti spunti di originalità filosofica, certamente e proficuamente, anche se con immaginabile fatica, collegabili e confrontabili con altre parti filosofiche presenti in opere non strettamente esegetico-filosofiche, ma teologiche.

Mi colpisce quest'affermazione di Tommaso: «Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quae secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam...» (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 188 a. 5 ad 3). Non so se questo può valere anche per i cristiani laici o per gli *artistae* dell'università medievale, ma è sicuro che il «religioso» Tommaso non si sentiva un'eccezione e voleva applicarlo anche a sé. E se si osserva il suo lavoro di commentatore di Aristotele, ora che i filologi e gli storici hanno chiarito a sufficienza la sua cronologia, si può notare anche che c'è un parallelismo cronologico tra trattazione teologica ed esegesi aristotelica tale da far pensare che il ritorno allo studio di Aristotele abbia qualche funzionalità a un lavoro teologico preciso. Ad esempio la contiguità cronologica tra il commento all'aristotelico *De anima* e le *Quaestiones disputatae de anima* o il parallelismo vero e proprio tra commento all'*Etica*

*Nicomachea* e la II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> della *Summa theologiae* e le *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Ciò limiterebbe l'enfasi posta sul san Tommaso filosofo anche capace di un interesse distinto da quello teologico.

Naturalmente non intendo la “distinzione” o specificazione dell'essenza-filosofia dall'essenza-teologia, ma una distinzione-separazione di esercizio che escluderebbe l'esercizio teologico dall'esercizio filosofico e viceversa. Neppure i tempi diversi (pur paralleli) di distinti generi letterari (il commento a un'opera filosofica, la *summa* di teologia o il commento biblico) servono a mantenere in purezza gli esercizi concreti di filosofia e teologia. Questo perché alla fine la teologia (ma la filosofia cosiddetta «autonoma» o integralista non può) riconosce che «omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est».

3. A prescindere da come essa si trovi, o da quale intenzione sia generata, *la filosofia di Tommaso è estrapolabile dalla sua opera, che è principalmente teologica e dettata da intento teologico?* È sicuramente estrapolabile e insegnabile (anche secondo un *ordo addiscendi* che san Tommaso stesso prevede) e confrontabile con tutto ciò che è ritenuto filosofico. È già stato fatto, in modo molto attento e preciso, da molti; non solo, per esempio, da un Maritain, ma anche da Gilson, che pur essendo stato accusato di aver mantenuto ne *Le thomisme* l'ordine teologico della *Summa* nell'esposizione della filosofia di Tommaso, ha pure dato prova negli *Elements of Christian Philosophy* (1960) di svincolare la filosofia dall'ordine teologico nel quale è stata storicamente generata. Sulla base della sua separabilità e del suo riconosciuto grande valore nella dialettica con le filosofie del presente, il movimento neo-tomista ha fatto di questo svincolo dalla teologia la condizione di una sua più agevole insegnabilità, ma anche di alcune intensificazioni propriamente filosofiche intrascolastiche o no. Il tomismo o neo-tomismo è stato insegnato, anche con una certa imposizione d'autorità per tutta la prima parte del secolo scorso. Poi è subentrata una crisi, che, ingenerosamente, si è attribuita e si continua ad attribuire, anche nel numero della rivista da cui abbiamo preso le mosse e più ancora in altre recenti pubblicazioni, alla teologia o a certo «soprannaturalismo».

Il Padre Bonino a proposito del quale l'editoriale sembrerebbe insinuare un ripensamento da una «difficoltà» per una «filosofia tomistica», sganciata dalla teologia, per «credenti e non credenti» a una «necessità oggi di essa», ancora oggi tuttavia, giustamente, afferma: «di fatto, sul piano della storia è innegabile che il *corpus* tommasiano costituisca anzitutto l'opera di un teologo che esercita l'*intellectus fidei*. È come tale che deve essere letto ed è perciò probabilmente come tale che merita di essere oggi attualizzato e prolungato». Bonino non vede esenzione da ogni rischio,

ma da lui il «movimento... di “ri-teologizzazione” degli studi tomistici»<sup>3</sup> è visto come «legittimo e fecondo», intendendo con questa ri-teologizzazione, il movimento che tende a ricomporre e ricomprendere il pensiero di Tommaso dentro la sua vocazione teologica fondamentale che, senza alterarlo ma anzi promuovendolo come tale, genera valore filosofico. A questo movimento che va in un senso un po' diverso dal neo-tomismo appartengono a vario titolo, tra gli altri, indubbiamente i Gilson, gli Chenu, i De Lubac, i Torrell, i Biffi<sup>4</sup>, gli Imbach-Oliva<sup>5</sup>, i Bonino (con qualche ripensamento?). In ogni caso, ripensamento sì ripensamento no, a proposito della crisi intervenuta intorno agli anni '50/'60 del secolo ventesimo, quest'ultimo non individua nel «soprannaturalismo» ispirato da De Lubac «l'unica causa della diluizione, addirittura della scomparsa, dell'insegnamento di una filosofia autonoma nel mondo ecclesiastico dalla seconda metà del XX secolo»<sup>6</sup>.

Starei comunque attento a non interpretare il giusto radicamento nella teologia della filosofia di Tommaso come pervertimento della “filosofia” o delegittimazione di una filosofia tomista e della sua insegnabilità a prescindere dall'esplicito riferimento teologico; ri-teologizzare la filosofia di Tommaso non può e non deve significare negarle valore di filosofia pienamente abilitata a confrontarsi criticamente con la filosofia *recepta* del nostro tempo. Chi è interessato al dibattito filosofico e sa che, se si distinguono i metodi, dalla teologia la filosofia non solo non ha nulla da temere, ma riceve impulso nella sua ricerca autonoma, non deve esasperare il riferimento alla ri-teologizzazione del pensare tommasiano quasi fosse, anziché qualcosa di salutare per la filosofia di Tommaso stesso e per la filosofia tout-court, un'intollerabile imputazione.

Una filosofia valida, con valore universale, non è perciò «anonima». Nel nostro caso ha il nome di Tommaso, è «tomista» o «tommasiana»; si dice propria del teologo Tommaso d'Aquino, collocato in una precisa storia, il quale a favore della teologia e nella luce della fede ha esercitato la filosofia, con tutti i crismi del suo proprio metodo, e quindi è diventato (ed è ancora) filosofo a pieno titolo. Semplicemente, *certe* direzioni di ricerca filosofica, non dico sarebbero *sempre* impensabili senza l'impegno teologico, ma qualche volta di diritto lo sono e qualche altra volta lo sono di fatto.

<sup>3</sup> Pp. 303-304.

<sup>4</sup> Cfr. *Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino*, in Rivista Teologica di Lugano 17/3 (2012) 321-337; e *Per ritrovare il mistero smarrito*, Jaca Book, Milano 2012, 87-97 (*Filosofia e teologia*).

<sup>5</sup> Cfr. R. IMBACH – A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, a cura di G. Ventimiglia, Eupress FTL, Lugano 2012.

<sup>6</sup> P. 318.

4. *La filosofia che si può trovare in Tommaso è di Tommaso o solo presa a prestito (da Aristotele, da altri) senza grandi innovazioni?* C'è sempre stato chi ha sminuito Tommaso, dicendolo poco più di un fedele aristotelico. Forse oggi qualcuno riterrebbe che essere stato aristotelico sia ben più accreditante (visto che lo stesso Aristotele si sta accreditando dopo secoli di ostracismo presso gli «analitici»), per il dialogo ecumenico tra filosofi, di essere stato teologo.

Se Tommaso fosse stato un *magister artium*, cioè un filosofo professionale dei suoi tempi, probabilmente avrebbe conseguito geniali interpretazioni di Aristotele e di altri filosofi. Come teologo cristiano volle costringersi a pensare anche ciò su cui altri non teologi cristiani non erano chiamati a rivolgere il loro pensiero. Chi guarda alle intenzioni profonde delle sue opzioni e delle sue argomentazioni filosofiche vi scopre il movente teologico, ossia il nesso intimo con il problema teologico.

5. *Il cuore della filosofia tomistica.* Credo che bisognerebbe arricchire la coscienza (evidentemente attraverso considerazioni argomentate, che piacciono tanto agli «analitici» quanto ad ogni altro filosofo autentico non esattamente qualificabile di «analitico», forse ad ogni uomo e sicuramente anche ai «teologi») della *bontà* della filosofia tomistica, di cui pare tutti noi abituali collaboratori della Rivista, chi in un modo chi nell'altro, siamo persuasi. È chiaro che quest'arricchimento di coscienza è anche un vaglio critico, *ad intra*, cioè all'interno della tradizione che già possiede questa (certo non gratuita e meramente «fideistica») persuasione, e *ad extra*, nel cosiddetto confronto critico con altre (sia quelle che mostrano alcune affinità col tomismo, sia quelle meno conciliabili) identità filosofiche oggi presenti. Superfluo, ma non inutile, dire che questo confronto deve avere come presupposto un'ermeneutica genetica delle dottrine, onde comprenderne il meno inadeguatamente possibile il *senso*; ma è anche vero che la cosa decisiva e veramente importante è il giudizio sulla loro verità. Come afferma Tommaso: «quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum»<sup>7</sup>.

Si è filosofi *tomisti*, se si concepisce questo medesimo valore di definizione della verità come *veritas rerum* che san Tommaso annetteva alla filosofia, sia indipendentemente, sia all'interno della ricerca teologica. Da questo punto di vista, per essere oggi filosofi tomisti, in presenza di *teorie* della verità (al plurale), occorrerebbe passare dalla filosofia alla meta-filosofia (che naturalmente deve appartenere alla filosofia in un senso più largo rispetto all'insieme delle dottrine criticamente conquistate). La *veritas rerum* presuppone qualcosa di più profondo della semplice *veritas*.

<sup>7</sup> *In De caelo*, lib. 1, l. 22, n. 8.

Mi sembrerebbe che per parlare in modo adeguato di filosofia tomistica, e della sua attualità, non si dovrebbe eludere tale questione. Essere tomisti potrebbe essere «di moda» a prescindere dal saperne cogliere il valore autentico, o quanto meno dal compiere uno sforzo per penetrare nel *suo* autentico spirito, evitando di restare irretiti in questioni puramente esegetiche o in uno smanioso desiderio di dialogo che, accontentandosi della approssimazioni, rischia di giocare al ribasso e alla fine di screditare il tomismo profondo, cioè il vero tomismo.

Nel secolo scorso certo abbiamo avuto un «tomismo per decreto» (come è stato detto), un po' forse irrigidito in formule, obbligatorio, reso dogmatico, ma abbiamo avuto anche eccellenti pensatori (numerosi, oserei dire) che «tomisti» sono stati perché profondamente convinti del (e seriamente impegnati a convincere, nel confronto con altre filosofie, sul) significato della verità per Tommaso e sulle verità particolari che egli ha saputo criticamente esprimere. Basterebbe citare ancora qui Maritain e Gilson, due grandi filosofi tomisti, con stili differenti, ma nell'essenziale convergenti sulla parte più intima del tomismo.

Possiamo chiamare «tomismo» anche l'interesse che si è costituito a partire dalle pur acute osservazioni di Geach, il quale segna un superamento del riduzionismo analitico al *there is sense* dell'essere? Siamo con ciò alla profondità dell'*actus essendi* di Tommaso? Che cosa vuol dire essere tomisti? Tommaso non è colui che semplicemente ha distinto *esse ut verum* e *esse ut actus essendi*, ma colui che afferma, sentendosi in consonanza con Aristotele: «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est» (*S. Th.*, I, 16, 1, 3m)<sup>8</sup>. Inoltre: «l'essere è ciò che per primo l'intelletto concepisce come notissimo e in cui si risolvono tutte le altre concezioni»<sup>9</sup>; è designato come «ciò che vi è di più perfetto tra tutte le realtà»<sup>10</sup>. Le «vie» che in Tommaso la ragione imbocca a partire dagli enti lo conducono all'Essere su cui si fonda ogni possibilità d'essere. Per Tommaso, nella contemplazione di questo Essere, si giunge alle soglie della fede e «L'essere si può comprendere unicamente come dedotto dall'Essere divino»<sup>11</sup>. Filosofia e teologia trovano la loro convergenza. Una filosofia «utile» alla teologia è fondamentalmente solo questa. C'è puramente qualcosa di fattuale in questa convergenza o vi è qualcosa di strutturale?

<sup>8</sup> Questi e altri testi nell'articolo *Il Crocifisso risorto e glorioso e l'umanità in lui predestinata* di I. Biffi, cui ci ispiriamo, in questo numero della Rivista alle pp. 187-201.

<sup>9</sup> «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens» (*De ver.*, I, 1, c).

<sup>10</sup> «Ipsum esse est perfectissimum omnium» (*S. Th.*, I, 4, 1, 3m).

<sup>11</sup> «Esse non potest intelligi nisi deductum ab esse divino» (*De potentia*, 3, 5, 1).

6. *Una buona filosofia per la teologia.* Per dare senso a una riflessione sul valore filosofico del tomismo non è eludibile la questione dei suoi rapporti con la teologia. È scontato dire che la filosofia è filosofia e la teologia è teologia, e che non si devono confondere i rispettivi metodi. Ma la teologia, ora più ora meno, ma sempre, fa appello nel suo costruirsi, alla filosofia cioè alla ragione (nell'autonomia del suo metodo) per esprimere al meglio, arricchite di fondamento razionale, non certo le verità che non sarebbero note se non per rivelazione divina, ma quelle verità conquistabili dalla ragione che appartengono al *revelabile* e di fatto sono state rivelate. È pacifico dire che la teologia ha bisogno della *buona* filosofia, che cioè sa argomentare senza difetto e superare le critiche, anche quelle meta-filosofiche. Anzi la questione meta-filosofica sul senso della verità, cioè del primato dell'essere sul vero o di un vero che è convertibile con l'essere, è la stessa questione della bontà filosofica, senza della quale bontà la teologia non sa cosa farsene della filosofia.

Nel *teologo* Tommaso d'Aquino c'è grandissimo interesse per la filosofia, molto di più e in modo più perspicuo, di quello che pur si ritrova in altri teologi della sua, di altre e della nostra epoca. Ed è tutto da dimostrare (se si può) che ciò sia dovuto solo al genio filosofico (che certamente Tommaso aveva elevato) e non a un'opzione "teologica" che induceva il teologo a stimare e rispettare il valore dell'autonomia filosofica. Il teologo d'Aquino, in eccentricità rispetto a un modo un po' esclusivo di intendere i suoi compiti istituzionali, è giunto anche a riprendere in mano i testi di Aristotele e a scriverne commenti letterali (nello stile di Averroè), i quali non perdesero neppure una sfumatura del suo verbo filosofico, lui che come *magister* in teologia nelle aule doveva "leggere" i libri della Scrittura o le *authoritates* raccolte nelle Sentenze o *disputare* e *praedicare* le *veritates catholicae fidei*. Tuttavia notiamo quanta e quale filosofia c'è non solo nell'attenzione esegetica dei commenti ad Aristotele, ma anche, per esempio, proprio quando si assume il compito di scrivere una *Somma sulla verità della fede cattolica* (*Summa contra Gentiles*), cioè una teologia.

7. *Geometrie e storia.* Non sembrerebbe scontato invece dire che la filosofia, per essere buona, abbia bisogno della teologia, cioè di una fede nello sforzo di acquisire la propria intelligibilità (*fides quaerens intellectum*). Non è sicuramente buona per questo, ma può avere dalla fede in cerca d'intelligenza un notevole stimolo per ritrovare la via della sua bontà, cioè per pensare con rigore a cose prima impensate (pur essendo magari pensabili) senza la fede. Non credo che chi concepisca questo ruolo della teologia in rapporto alla filosofia possa dire che il tomismo filosofico abbia l'attualità di un «circolo quadrato» (non si tratterebbe di un circolo che è quadrato – impossibile!, bensì di un circolo *in* un quadrato o un quadrato *nel* circolo – possibilis-

simo!). Per rimanere sempre nella cara geometria (meno nella logica), mi parrebbe “soprannaturalistico” – miracoloso! – ingegnarsi – come dichiara non l’editoriale del numero della Rivista, ma il suo Autore<sup>12</sup> – a far incontrare due parallele che per definizione «non si incontrano mai» come «la metafisica analitica» e «quella aristotelico-tomistica» (intendendo naturalmente tomistica). Si parla di “ponti” nonostante non ci siano incontri per essenza possibili, ma forse ponti (qualche convergenza) ci possono essere di fatto, su qualche punto, magari anche di un certo interesse. Mi sembra eccessivo e sbagliato tuttavia parlare di «tomismo analitico».

Gli stessi analitici non sanno più che cosa significhi essere filosofi analitici. Sapere che cosa sia il tomismo è più facile, basta far riferimento alle opere di Tommaso e all’ampia letteratura che ne tratta, al valore intrinseco delle sue espressioni filosofiche e anche (perché no) al senso che la sua filosofia ha per il credere e per l’intelligenza della fede. Se uno sa questo, non credo che possa usare il nome di “tomismo” per indicare un *quid* indefinito, o delle convergenze fattuali. Il tomismo è la metafisica dell’essere, la verità del tomismo è una verità che si fonda sull’Essere. Con ciò non si dice che certi autori che pur parlano di Tommaso, ne rivalutano qualche aspetto, qualche procedimento non siano interessanti, non si debbano studiare e confrontare con la filosofia di Tommaso, ma per favore si usi prudenza: non li si chiami «tomisti» anche se «analitici». Si riservi l’appellativo «tomista» a chi si è sforzato di conoscere a fondo Tommaso nella sua fedeltà all’Essere e lo ha seguito, e forse anche a chi in buona fede l’ha tradito.

*Alle problematiche sollevate dal presente contributo il prof. Ventimiglia risponderà nel prossimo numero. [La Redazione]*

---

<sup>12</sup> Cfr. Presentazione della «Serie Metafisica tomistica e metafisica analitica. Pubblicazioni dell’Istituto di Filosofia applicata della Facoltà di Teologia di Lugano», presso l’editore Carocci (Roma).

# Esperienza spirituale, predicazione ecclesiale e riflessione teologica

Dadisho Qatraya, una voce siro-orientale del VIII secolo, e il problema dei rapporti tra teologia e spiritualità in Occidente

Valerio Lazzeri

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Introduzione

Una premessa mi pare possa dare avvio alla mia riflessione: un pensiero rigoroso e vitale richiede, oltre l'irrinunciabile prudenza, anche una certa dose di audacia. Prudenza, sicuramente, per arrivare a situare criticamente ogni autore, ogni opera, ogni problematica nel suo preciso contesto; ma anche audacia, per giungere, almeno qualche volta, a un confronto di voci, magari lontane nello spazio e nel tempo, ma anche capaci di propiziare nuovi stimoli e aprire orizzonti più ampi.

In questa linea, il tema che intendo affrontare è in primo luogo quello del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale, senza escludere la terza polarità irrinunciabile del linguaggio cristiano, ossia, la predicazione ecclesiale. Teologia, ossia, esercizio dell'intelligenza credente volto a fare risuonare la rivelazione cristiana in un determinato contesto storico, culturale ed ecclesiale, da una parte, e, dall'altra, esperienza spirituale, intesa certo come vissuto umano particolare secondo e nello Spirito di Cristo, ma soprattutto come fonte di sapere specifico e di linguaggio *sui generis*, orientati alla sua descrizione, comprensione e promozione.

Nel nostro contesto occidentale, lo stato attuale di questa problematica – evocata ogni volta che si tenta di legittimare una disciplina chiamata teologia spirituale, o più in generale un insegnamento relativo alla spiritualità cristiana in una Facoltà di Teologia o in un Seminario<sup>1</sup> – è ancora fortemente erede dell'impostazione datale,

---

<sup>1</sup> Per avere un'idea dell'ampio, articolato, panorama delle varie posizioni, dei pochi punti fermi e dei disparati ambiti indicati dagli addetti ai lavori, cfr. J. M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, Roma 2012.

negli anni '50 del secolo scorso, in un famoso articolo di François Vandebroucke, a mia conoscenza, il primo a parlare apertamente di un «divorzio tra teologia e mistica»<sup>2</sup>.

L'approccio, che veniva così suggerito, dava per scontati due elementi da allora in poi sempre ripresi: da una parte, l'esistenza di un lungo periodo – dalle origini patristiche fino a una buona parte del medioevo – caratterizzato dall'unione armoniosa tra dogmatica e spiritualità, scienza ed esperienza, punto di vista oggettivo e punto di vista soggettivo; dall'altra, la possibilità di individuare un momento storico, di frattura del quadro unitario e di frammentazione del discorso cristiano in diverse discipline o settori, magari non sempre conflittuali fra di loro, ma comunque in tensione e bisognosi di essere coordinati e ricompagnati. E l'obiettivo, più o meno dichiarato di tale operazione era quello di ovviare sia all'inaridimento intellettualistico della teologia che alla deriva psicologico-devozionale dell'esperienza.

Non è questo il luogo per tracciare il panorama completo dei numerosi studi che si sono collocati in questo solco<sup>3</sup>. Un aspetto merita però di essere segnalato quasi come una costante in questo tipo di analisi: la tendenza a ridurre la problematica del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale a una questione di epistemologia, di classificazione dei saperi e delle conoscenze, di fissazione di metodi, di legittimazione di discipline. Questo ha prodotto nella riflessione portata avanti dagli studiosi della questione un fenomeno di divaricazione delle prospettive assai ben visibile oggi, a quasi cento anni dall'introduzione nel ciclo degli studi teologici di un insegnamento di teologia ascetica e mistica<sup>4</sup>, chiamato successivamente «teologia spirituale».

In primo luogo, vi sono studiosi di cultura latina che, per onorare la rilevanza del vissuto cristiano, dell'esperienza spirituale e del discorso che ne emana, scelgono

<sup>2</sup> F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *Nouvelle Revue Théologique* 11 (1950) 372-389.

<sup>3</sup> Il più influente è forse quello di H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-897 [tr. it. *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia 1985<sup>4</sup>, 200-229]; il più recente è di J.-M. COUNET, *Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Âge. Essai d'interprétation*, in *Revue théologique de Louvain* 43 (2012) 363-382.

<sup>4</sup> La prima indicazione magisteriale al riguardo la troviamo nel *motu proprio* di Pio X, *Sacrorum antistitutum*, del 1910, che parla di una «scientia pietatis et officiorum, quam asceticam vocant», da insegnare nei seminari. Nel 1919, Benedetto XV, con una lettera al Rettore della Pontificia Università Gregoriana incoraggia l'istituzione in essa di una «cattedra di teologia ascetico-mistica». Per la storia di questo insegnamento e le problematiche da esso suscitate rimane fondamentale lo studio di G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Torino 1977, 36-66, qui 40-41.

con un certo vigore di mantenersi nell'ambito di un'epistemologia teologica. Questi, però, fanno sempre più fatica a legittimare una teologia spirituale distinta dal resto della teologia<sup>5</sup>. E ciò risulta abbastanza comprensibile. Come si fa, infatti, a parlare di una disciplina teologico-spirituale con oggetto e metodi propri, quando tutta la teologia tende a parlare di esperienza e di vissuto e, secondo l'auspicio espresso anche dal Concilio Vaticano II, riconosce la Scrittura come anima di tutta la teologia e la centralità del mistero di Cristo e della storia della salvezza, traendone il criterio di unificazione e di assimilazione esistenziale delle varie discipline d'insegnamento?<sup>6</sup>

Insieme, però, emerge, questa volta in area nordica, la prospettiva di un'epistemologia filosofica. Questa, certo, grazie alla riflessione fenomenologica, riesce a situare una disciplina accademica chiamata spiritualità, ma a questo punto senza più alcuna esigenza di legittimazione teologica e fondamentalmente interconfessionale e interreligiosa<sup>7</sup>.

Insomma, da un lato, la riqualificazione teologica dello «spirituale», finisce per far sparire la teologia spirituale come disciplina distinta; dall'altro, un suo inquadramento filosofico tiene, sì, la cosiddetta «spiritualità» dentro l'università, come disciplina distinta, ma anche completamente autonoma rispetto alla teologia come intelligenza della fede.

È a questo punto che, onorata la necessaria prudenza, vorrei dare spazio a un po' di audacia, attingendo a un ramo della tradizione cristiana come quello siriano che, pur aperto agli apporti più diversi, ha mantenuto una sua specificità rispetto al mondo cristiano greco-latino, di cui siamo eredi e in cui si è elaborato il nostro modo di pensare ai rapporti tra teologia accademica ed esperienza spirituale cristiana.

<sup>5</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 246, nota 3: «La teologia spirituale... è una disciplina teologica nata, fra l'altro, anche dall'attrazione del 'vuoto' prodotto dall'aggravamento teologico-fondamentale di una *fides dogmatica* di stampo intellettualistico. Ora andrebbe chiusa e rilanciata con altra ragione sociale, teologicamente più congrua, redistribuendo parte dei suoi impianti verso le più produttive contestualizzazioni originarie: teologia morale, teologia pratica».

<sup>6</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius*, 16.

<sup>7</sup> È la prospettiva del professore di spiritualità all'Università Cattolica di Nimega, K. WAALJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Brescia 2007. A questo corposo studio potrebbe essere accostata l'opera a più mani pubblicata dall'Istituto di spiritualità di Münster, *Corso fondamentale di spiritualità*, Brescia 2006.

## 2. La voce di Dadisho Qatraya nel suo commento a Abba Isaia

L'autore che vorrei qui convocare è Dadisho Qatraya, monaco siro-orientale del VII secolo<sup>8</sup>, appartenente a quel gruppo di autori spirituali di grande levatura, quali Isacco di Ninive, Simone di Taibuteh e Giuseppe Hazzaya, che si è soliti designare con l'imperfetta dicitura di «mistici siro-orientali»<sup>9</sup>. Questi appartengono a quella chiesa persiana, con centro a Seleucia-Ctesifonte (30 km a sud dell'odierna Baghdad), sviluppatasi al di fuori dei confini dell'impero romano, che certamente non possiamo più chiamare «nestoriana», dopo il riconoscimento reciproco della comune fede cristologica fra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'oriente del 1994<sup>10</sup>.

Siamo, certo, in un ambito molto diverso da quel medioevo occidentale dove l'arrivo della filosofia aristotelica, tramite gli arabi, contribuì in maniera così decisiva al costituirsi di una teologia scolastica in tensione con la lettura spirituale-monastica della Scrittura. E tuttavia occorre tenere conto del fatto che proprio nell'ambiente siro-orientale cristiano e da traduttori cristiani, dal greco al siriano e dal siriano all'arabo, gli arabi ricevono le opere di Aristotele<sup>11</sup>. L'autore che vorrei citare, perciò, appartiene a un ambiente monastico tutt'altro che ignaro nei confronti della possibilità di praticare una lettura «accademica» o «scientifica» della Scrittura con gli strumenti della ragione, bensì capace di situarsi in maniera feconda di fronte a essa.

I passaggi più significativi, al riguardo, li troviamo all'interno del *Commento*<sup>12</sup> dedicato da Dadisho a un grande classico della letteratura monastica, l'*Asceticon* di Abba Isaia<sup>13</sup>, particolarmente caro alla tradizione siriana e tipico esempio della spi-

<sup>8</sup> Cfr. K. DEN BIESEN, *Dadisho di Bet Qatraye*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Torino 2006, 1317-1318.

<sup>9</sup> Cfr. S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque*, in A. DESREUMAUX (ed.), *Les mystiques syriaques*, Paris 2011, 63-78.

<sup>10</sup> Cfr. P. YOUKHANA PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, in E. VERGANI – S. CHIALÀ (ed.), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004, Milano 2006, 27-42.

<sup>11</sup> Cfr. S. BROCK, *An Introduction to Syriac Studies*, in J. H. EATON (ed.), *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Students*, Birmingham 1980, 1-33, qui 6-7.

<sup>12</sup> R. DRAGUET (ed.), *Commentaire à Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadisho' Qatraya (VIIe s.)*, Louvain 1972 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 326-327, *Scriptores syri* 144-145), d'ora in poi: *Commento*.

<sup>13</sup> Cfr. ISAIA DI SCETE, *Asceticon. Dottrina e vita spirituale di un padre del deserto*, a cura di L. Coco, Milano 2011.

ritualità fiorita tra il IV e V secolo nel deserto egiziano. Tutto, nel testo commentato, sembrerebbe a prima vista predisporre alla contrapposizione netta tra l'approccio per così dire «scientifico» alla Scrittura, portato avanti nelle scuole dai dottori, impregnati di filosofia greca e di logica razionale, e quello esistenziale-spirituale caratteristico della via monastica. E a prima vista il commentatore pare aderire senza sollevare obiezioni al lamento innalzato da abba Isaia per l'eccessivo interesse, da parte dei giovani monaci, per la ricerca intellettuale del significato della Scrittura, a scapito dell'impegno pratico-ascetico nella conversione, nella preghiera, nella guarigione dalle passioni. Tutta la tradizione monastica va in questo senso e Dadisho non la rifiuta: anche lui stigmatizza «uno studio permanente e disordinato delle Scritture, un vagabondaggio dispersivo di ricerca sul loro senso» cui si accompagna «l'abbandono delle fatiche, della preghiera, del pensiero di Dio e della meditazione sulla correzione di sé che esige la loro osservanza, e controversie e dispute che hanno tra loro sulla scienza delle loro investigazioni»<sup>14</sup>.

Tuttavia, l'elemento decisivo che balza agli occhi del lettore occidentale è che questo avviene senza nessun disprezzo pregiudiziale per il lavoro intellettuale sulle Scritture. Subito dopo infatti leggiamo una precisazione essenziale da parte di Dadisho, che mette a fuoco la vera intenzione di abba Isaia: «Egli certo non vuole rifiutare in maniera assoluta la ricerca sapiente del senso della Scrittura nell'ordine conveniente presso chi è competente» – potremmo dire in altre parole: non rigetta il pensiero sistematico praticato con metodo. Il problema è piuttosto quello dell'inopportunità di una pratica tipicamente accademica nel quadro della vita di giovani monaci e nel contesto specifico del loro percorso formativo. I novizi, presi da questo tipo di ricerca, finiscono per «smarrire la loro mente dietro al senso delle Scritture come dei professori (*eskulie*) e quando sono insieme riuniti, essi agitano il problema dello studio dei significati e cadono per questa via in controversie e nella disputa, da cui procedono insulti e invettive»<sup>15</sup>.

Non siamo confrontati con un'opposizione di principio al lavoro critico sulla Scrittura, ma semplicemente con una preoccupazione di pedagogia monastica e con una consapevolezza molto acuta della necessità di preservare nella comunità cristiana la specificità e la coerenza di diversi approcci alla Scrittura, di diversi cammini esistenziali e, di conseguenza, di diversi linguaggi della fede che possono servire all'unità

<sup>14</sup> DADISHO' QATRAYA, *Commento XIII*, 4, 139.

<sup>15</sup> *Ibid.*

tra pensiero e vita cristiana solo quando ciascuno di essi riconosce la peculiarità, la legittimità e insieme l'irriducibilità di tutti gli altri.

Il testo decisivo di Dadisho a cui occorre qui fare riferimento è quello in cui il commentatore di abba Isaia trae gli elementi essenziali della sua visione da un brano, a noi non altrimenti noto, di Teodoro di Mopsuestia. Nel testo citato, il grande rappresentante dell'esegesi antiochena e autorità prediletta nella letteratura siro-orientale, parla dei salmi di David, i quali «quando sono recitati nella preghiera da uomini santi nel modo che a loro conviene, scacciano da noi i demoni e inducono gli angeli santi e il Signore degli angeli, Cristo nostro Signore ad avvicinarsi a noi»<sup>16</sup>. A questo proposito, Dadisho fa osservare che Teodoro, parlando di un «modo che conviene ai salmi», non designa il proprio lavoro esegetico, la sua spiegazione storica (*pushaqa tash'itanaia*) e neppure l'esposizione omiletica (*pushaqa mtargmanaya*) come potrebbe essere quella dei grandi pastori Basilio Magno e Giovanni Crisostomo, bensì quell'approccio spirituale (*pushaqa ruhanaya*), secondo lo Spirito degli stessi salmi, che si realizza soltanto «presso i solitari e gli uomini santi nel momento del canto dei salmi»<sup>17</sup>. Il panorama che così si intravede è quello in cui sono chiamati a interagire, senza sovrapporsi e senza escludersi a vicenda, tre tipi di ermeneutica biblica che, pur procedendo con strumenti e metodi specifici, esprimono in maniera autentica la loro fecondità proprio quando non neutralizzano ma prendono sul serio, nel proprio ambito, le istanze autentiche promosse dagli altri due.

Così un monaco come Dadisho, pur rivolgendosi a monaci e con finalità chiaramente monastiche, non esita a ricorrere ai migliori rappresentanti della scuola per approfondire i testi della letteratura spirituale che vuole commentare e neppure rinuncia agli strumenti critici e alla filologia più precisa, per dirimere i numerosi punti oscuri e gli interrogativi posti dal testo. Non ha la pretesa di sviluppare un'opera formalmente scolastica, ma si mostra a conoscenza della scuola e capace di utilizzarne all'occorrenza i procedimenti.

Tale modo di vedere le cose non è ovviamente un caso isolato. Dadisho non fa altro che applicare un aspetto caratteristico del mondo monastico a cui appartiene. Nelle *Regole*, del VI secolo, cristallizzazione della riforma monastica di Abramo di

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, XI, 17, 120.

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

Kashkar<sup>18</sup>, cui egli si ispira, non era prevista una separazione assoluta tra la scuola e il monastero, anzi, i monaci prima di entrare in monastero erano formati nelle scuole e i loro scritti, nonostante il diverso approccio, ne portano le tracce<sup>19</sup>.

La stessa cosa però valeva anche per gli autori scolastici, il cui *curriculum* prevedeva lo studio dei padri e uno stile di vita – regime celibatario, ritmo di preghiera e pratiche ascetiche – non certo estraneo alla disciplina e all’esperienza dei monaci. Come i monaci non possono fare a meno della riflessione dei dottori e della sapienza dei pastori, così vescovi e maestri, e non solo i giovani monaci, devono esercitarsi nell’umile e indispensabile pratica dei comandamenti per accedere alla vera conoscenza. Dadisho lo ricorda, criticando coloro che accusano abba Isaia di aver fatto un discorso valido solo per monaci principianti: «se questi sciocchi avessero avuto discernimento, avrebbero compreso che il tenore di questo discorso non è solo per bambini della scuola elementare, ma per vescovi, dottori e sapienti che si mettono all’istruzione del monachesimo»<sup>20</sup>.

E l’esemplificazione è quanto mai significativa dell’interdipendenza delle tre ermeneutiche. Nell’ambito dei pastori e predicatori, Giovanni Crisostomo, di cui è nota a Dadisho una certa difficoltà di adattarsi al cibo, avrebbe avuto tutto da guadagnare se avesse vissuto una formazione monastica più organica e meno individualista<sup>21</sup>. Evagrio Pontico, pur formato alla scuola di Basilio Magno, Gregorio il Teologo e Nestario di Costantinopoli e molto dotto nell’insegnamento dei filosofi e nella conoscenza esatta dei Libri santi, giunto nel deserto egiziano, è obbligato a riconoscere che dagli anziani monaci senza istruzione è chiamato a imparare una sapienza che nessun libro da lui letto gli ha permesso di acquisire in precedenza. E in questo modo fa eco ad Arsenio che pur essendo formato dalla paideia greco-romana dichiara di non conoscere ancora l’alfabeto del monaco contadino a cui si è rivolto<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. S. CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano 2005.

<sup>19</sup> Cf. S. CHIALÀ, *Les mystiques syriaques*, cit., 72-73: «La formation intellectuelle était hautement estimée au Grand Monastère... Les moines sont... censés avoir fréquenté les écoles avant d’accéder à la vie monastique – fait qui est souligné à plusieurs reprises dans leurs biographies comme trait positif –, puis ils continuent leurs lectures une fois entrés au monastère».

<sup>20</sup> DADISHO’ QATRAYA, *Commento*, X, 2, 108.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, X, 3, 108-109.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, X, 4-5, 109-110.

### 3. Conclusione. Alcuni stimoli per una ripresa della problematica in Occidente

È ora di indicare, in breve, gli stimoli che ci sembra di poter raccogliere dal nostro *excursus* orientale, in vista di un approfondimento e forse anche di un rinnovamento del nostro modo abituale di concepire i rapporti tra teologia ed esperienza spirituale. Ne vedrei principalmente tre.

In primo luogo, alla luce di quanto ci dice l'autore siro-orientale, possiamo renderci conto di quanto sia importante, nel nostro contesto, liberare il discorso spirituale da ogni enfasi anti-intellettuale. La nostra maniera di parlare dell'esperienza spirituale cristiana è ancora spesso influenzata da un approccio polemico verso l'esercizio dell'intelligenza della fede. Si tratta di un atteggiamento che ha radici profonde e difficili da estirpare. Dagli attacchi di Bernardo ad Abelardo<sup>23</sup>, agli strali quasi caricaturali di un Ugo di Balma verso i maneggiatori di «quaternioni»<sup>24</sup>, all'esplicita diffidenza dell'*Imitazione di Cristo* verso la teologia scolastica genericamente definita come «scienza vana e secolare»<sup>25</sup>, si è costituito in Occidente tutto un filone «spirituale», tendente a svalutare la rilevanza o addirittura a sottolineare la pericolosità del lavoro intellettuale in un percorso di crescita verso la maturità di una vita secondo lo Spirito. Dadisho ci ricorda che l'esperienza spirituale cristiana non è una rinuncia all'intelligenza per coltivare soltanto il versante soggettivo e affettivo dell'accoglienza della Parola, ma una vera e propria esegesi della Scrittura, che certamente può svilupparsi senza la strumentazione tecnica della scuola, ma non senza intelligenza e non senza disponibilità a confrontarsi con gli esponenti più autorevoli della teologia. Al riguardo, forse sarebbero da considerare con maggiore attenzione in occidente le implicazioni della posizione assunta da una Teresa d'Avila nei confronti dei teologi scolastici del suo tempo. Infatti, la santa difende strenuamente, contro l'opinione diffusa negli ambienti monastici del suo tempo, l'utilità della competenza propria dei dottori per gli spirituali e non cede minimamente alla

<sup>23</sup> Cfr. A. M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, Casale Monerrato 1996, 141-150.

<sup>24</sup> Cfr. HUGES DE BALMA, *Théologie mystique*, I, Paris 1995 (SC 408), 126: «Non enim ad hoc animam creavit Deus ut, contra suam generositatem, in multitudine quaternorum ovinarum pellium repleretur, sed ad hoc ut esset sedes sapientiae in qua rex pacificus civitatis supernae, scilicet Altissimus, resideret».

<sup>25</sup> Cfr. *De imitatione Christi*, XLIII: *Contra vanam et saecularem scientiam*, a cura di T. Lupo, Città del Vaticano 1982, 243-244.

retorica devota di una teologia «fatta in ginocchio» da contrapporre a una teologia dell'intelletto<sup>26</sup>.

Un secondo impulso può essere formulato come un invito a non lasciarsi dominare, nel riflettere sui rapporti tra teologia e linguaggio spirituale, da un'epistemologia, teologica o filosofica, non completamente libera dai condizionamenti di una razionalità che tenda a porsi come esterna all'esperienza. L'autonomia legittima delle varie discipline, come la loro correlazione, non è data dalla possibilità di definire oggetti diversi su cui esercitare la propria indagine, né da quella di disporre di apparati metodologici e procedurali volti a difendere in maniera esclusiva la propria prerogativa. Come mostra il commento da noi esaminato, occorre sapersi aprire anche ai migliori risultati della scuola per illustrare aspetti decisivi della dinamica spirituale, senza alcuna pretesa di sovrapporsi al campo coltivato da altre competenze. Per questo, occorre che la teologia accademica non ritenga autentica e pienamente compresa l'esperienza spirituale solo nel momento in cui essa risulta traducibile adeguatamente e senza residui nel proprio apparato concettuale e critico. Questo accadeva, per esempio, presso uno scolastico come Jean Gerson quando accusava Ruusbroec di aver sconfinato, nella terza parte della sua opera, oltre l'ambito a lui consentito<sup>27</sup>. Ma anche qui abbiamo in occidente un esempio da riconsiderare ed è l'ecllettismo tutt'altro che ingenuo di Giovanni della Croce nel presentare il suo *Cantico spirituale* alla monaca che ne aveva sollecitato la redazione. Egli infatti ricorre senza timore ad «alcuni punti di teologia scolastica» per sviluppare il suo commento, ma è anche convinto che ciò non ne precluda la comprensione a chi non ne conosce tecniche e procedure: «se è vero che a V. R. manca la pratica della teologia scolastica, mediante la quale si intendono le verità divine, non le manca quella della mistica, che si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono ma insieme si

<sup>26</sup> Cfr. TERESA D'AVILA, *Libro della vita* 13,18-19, in *Opere complete*, Milano 2008<sup>3</sup>, 178-179: «Né ci si illuda dicendo che gli studiosi senza orazione non son fatti per chi la pratica... perché anche se alcuni non ne hanno esperienza, non rifuggono dalle cose spirituali né le ignorano. Infatti nella sacra Scrittura, che hanno continuamente tra mano, trovano sempre le verità attinenti allo spirito buono... Ho detto questo perché si crede che i dotti non siano fatti per gente di orazione, se non sono dotati di tale spirito. Certo, ripeto che è necessario un direttore spirituale, ma se egli non è un dotto, il danno è grave». Cfr. A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa*, Milano 1994, 222.

<sup>27</sup> Cfr. JEAN GERSON, *Epistola prima ad fratrem Bartholomaeum*, in A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I, Paris 1945, 622-623: «Denique materia tertiae huius partis non est de illis quae per affectum et experientiam, sed per intellectum sanctis inspiratum cognoscuntur et scripta sunt. Horum autem notitia et diiudicatio praecipue apud exercitatos theologos sacris litteris quaerenda est, non apud devotos solos».

gustano»<sup>28</sup>. Insomma, se è giusto che un'epistemologia teologica legittimi il sapere e i linguaggi propri di teologi, pastori e spirituali, è anche necessario verificare che essa non diventi un ostacolo all'interazione virtuosa di queste tre istanze.

Infine, in terzo luogo, il richiamo che emerge dall'approccio testimoniato da Dardano è all'elemento che gli permette di pensare i tre profili del monaco-spirituale, del pastore e del dottore, nella distinzione ma anche al di fuori di ogni conflittualità o «divorzio» da risanare: la profonda radice semitica di una cultura cristiana dell'interpretazione delle Scritture. Il mondo siriano, rispetto a quello greco-romano di cui siamo eredi, ha potuto mantenere un contatto molto più immediato e diretto con la concretezza storico-culturale in cui si è espressa la rivelazione giudeo-cristiana. Ora, il fatto sorprendente, su cui dovremmo riflettere maggiormente, è che questo non ha dato luogo a un gretto atteggiamento giudaizzante, a un approccio biblicistico, monolitico, chiuso e incapace di confronto con la sapienza esterna, in particolare greca, bensì a un pensiero ospitale, mobile, vitale, capace di elaborare un'ermeneutica plurale delle Scritture, al servizio della loro comprensione intelligente, del loro annuncio efficace, della loro assimilazione vitale. Non c'è forse qui uno spunto fecondo e permanentemente valido per uscire dalle nostre secche e dalle nostre inconsistenze? Il teologo che pensa, il pastore che annuncia e lo spirituale che fa esperienza non sono chiamati forse continuamente a riconoscersi come relativi all'unica Parola consegnata alle Scritture e darne ciascuno con i suoi mezzi una vera esegesi?

Il Concilio Vaticano II ci ha ricordato che «lo studio della sacra Scrittura... deve essere come l'anima di tutta la teologia»<sup>29</sup> ed è senz'altro questa un'indicazione preziosa, un potente elemento unificante di pensiero e vita, di oggettività e di soggettività, di dottrina e di esperienza, ma l'anima è accessibile solo prendendo sul serio lo spessore del corpo. Ora, spero di essere riuscito almeno a evocare, tenendo insieme un po' di prudenza e un po' di audacia, forse non tanto la possibilità di dare una formulazione definitiva del rapporto tra teologia ed esperienza spirituale, ma quella di trovare nella grande tradizione cristiana un forte incoraggiamento a viverlo altrimenti, non come problema da risolvere, ma come tensione feconda e da coltivare con sapienza; tensione propria di un organismo vivo e articolato, risorsa per l'intelligenza, rilancio dell'annuncio e fecondità inesauribile per la vita dei cristiani nella storia.

<sup>28</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, Prologo 3, Roma 1977, 834.

<sup>29</sup> CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, 16.

## “I cinque altari” della comunità coniugale e familiare: un modello innovativo di spiritualità

Artur Zuk

*Katholische Universität (Eichstätt-Ingolstadt)*

Si presuppone spesso che la spiritualità della comunità coniugale e familiare rappresenti per i credenti una risorsa emotiva e cognitiva. Tale risorsa favorirebbe la disponibilità e la capacità di fare esperienze percepite come positive, e in tal modo migliorerebbe in gran misura anche l'appagamento nella vita<sup>1</sup>. Questi processi si riversano quindi sull'equilibrio umano nell'ambito della comunità coniugale e familiare e diventano così in seguito una particolare risorsa per più ampie strutture sociali. In base a queste riflessioni è nata la richiesta che la Chiesa cattolica nella prassi rivolga una più decisa considerazione alle variabili religioso-spirituali. Le è stato richiesto di studiare più approfonditamente il nesso fra spiritualità della comunità coniugale e familiare, fra appagamento nella vita e vera realizzazione di sé cristiana. Il fondamento per lo studio empirico viene dapprima rappresentato in un progetto di spiritualità innovativo, che comprende i cinque elementi costitutivi di una spiritualità cristiana della comunità coniugale e familiare. Si intende con ciò la dimensione del rapporto con Dio, del dialogo comunione, della prossimità, delle competenze sociali e dell'attività missionaria. Questo modello teorico è stato sottoposto ad uno studio per analizzarne la validità, per dedurne impulsi pratici che indichino una solida pastorale categoriale della Chiesa cattolica nel campo dell'assistenza spirituale per la comunità coniugale e familiare.

---

<sup>1</sup> C. ZWINGMANN – H. MOOSBRUGGER – D. FRANK, *Religiöse Orientierung und ihre Bedeutung für den Zusammenhang zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit*, in *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* 5 (1991) 285-294.

## 1. Il progetto di spiritualità dei “cinque altari”

Attraverso il sì responsabile degli sposi si schiudono per la comunità coniugale e familiare intera particolari spazi di movimento di una propria – “loro” – spiritualità, che si potrebbero definire i cinque altari: l’altare del rapporto con Dio (preghiera), l’altare del dialogo (comunità), l’altare dell’intimità (vita sessuale), l’altare dell’impegno sociale (costruzione della società) e l’altare dell’apostolato (missione). Uso intenzionalmente il concetto “altare” (lat. *altaria* – luogo del sacrificio; *adolere* – offrire un sacrificio/olocausto; *altus* – alto)<sup>2</sup> e non ad esempio quello dell’“ambito” o del “campo”, proprio per sottolineare il nesso diretto con gli spazi sociali, sacrali quindi spirituali – spazi di altare.

In questa nuovissima concezione della comunità coniugale e familiare cristiana orientata alla prassi si tratta di un movimento spirituale moderno di sposi e famiglie cristiane basato sulla nuova evangelizzazione. Gli aderenti a tale movimento desiderano vivere l’annuncio cristiano tentando di realizzare nel quotidiano la dottrina cristiana sul matrimonio e la famiglia. Questo movimento è teso a un risveglio della coscienza già presente nell’opera pastorale della Chiesa, vale a dire la possibilità dell’approfondimento della spiritualità della comunità coniugale e familiare, che possiede le caratteristiche di una spiritualità a sé stante e non è una pura imitazione della spiritualità dei sacerdoti o dei religiosi. La spiritualità di questo movimento insegna ai suoi membri uno sviluppo creativo e una cura quotidiana della *communio personarum* matrimoniale e familiare<sup>3</sup>. Questa proposta riguarda la coppia e non un singolo coniuge. L’idea del movimento, che si basa sulla concezione cristiana della *communio personarum* è pensata per venire accolta dalle coppie e da entrambi i genitori, evitando così un impegno unilaterale di uno dei coniugi. In tale caso infatti verrebbe limitato o impedito lo sviluppo pieno della vita comunitaria. L’idea di questo movimento della comunità coniugale e familiare si concretizza tenendo conto delle dimensioni cognitive, emotive e comportamentali dei cinque ambiti di movimento della vita coniugale e familiare, che abbiamo definito “i cinque altari”, poiché si tratta di un movimento tipicamente spirituale, radicato nella tradizione cristiana.

### 1.1. L’altare del rapporto con Dio

Davanti a questo altare i coniugi fondano, sviluppano e rafforzano il loro legame

<sup>2</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2006, 434-439.

<sup>3</sup> Di questa concezione parlava spesso il beato Giovanni Paolo II nella sua “teologia del corpo”.

con Cristo. I coniugi nella preghiera invitano Cristo a collaborare in tutte le circostanze della vita coniugale e familiare. Con ciò i coniugi scoprono la presenza di Dio in tutti gli ambiti della loro vita comunitaria coniugale e familiare. Questo altare conduce all'incontro interpersonale fra Dio e l'uomo, approfondendo la coscienza della *communio personarum* verticale e orizzontale. In questo altare svolgono un ruolo di rilievo non solo la preghiera comunitaria e personale<sup>4</sup>, bensì anche altre forme di spiritualità, come la meditazione, la contemplazione di testi biblici e l'accostarsi ai Sacramenti, soprattutto il sacramento dell'Eucarestia e della Confessione.

### 1.2. L'altare del dialogo

Questo altare può essere definito come l'altare del dialogo o della mensa. Presso questo altare i coniugi fondano, sviluppano e rafforzano il proprio legame sponsale per tutta la vita. Imparano a stare insieme, dialogano, comunicano i propri problemi, le proprie osservazioni e i propri bisogni. Danno del tempo per conversare insieme e si donano così del tempo. Si sostengono e aiutano nelle occupazioni quotidiane. Si sforzano di impedire che l'attività professionale pregiudichi la *communio personarum* coniugale e familiare. Il tavolo da pranzo è il simbolo del riunirsi della famiglia. Esso, essendo il luogo in cui la famiglia si riunisce, favorendo uno spazio di dialogo, dà forma all'altare della comunicazione vicendevole.

### 1.3. L'altare dell'intimità

Presso questo altare dell'intimità cioè della vita sessuale, il cui simbolo è il talamo, i coniugi fondano, sviluppano e rafforzano la loro unione di vita attraverso la condivisione dell'amore e della gioia, attraverso la tenerezza, i propri sentimenti e il rapporto sessuale. Qui svolge un ruolo fondamentale la "consapevolezza bipolare" dei coniugi, che si esprime da un lato come bisogno di donarsi, dall'altro come bisogno di ricevere in dono (dare ↔ ricevere). Quest'altare è la caratteristica unica della *communio personarum* coniugale, che non si rispecchia nel mero riprodursi della specie umana, bensì possiede un carattere *con-creativo*. Questo non si riduce solo al livello corporale, bensì comprende e arricchisce l'intera complessità della persona umana. I coniugi scoprono presso quest'altare che attraverso il loro sì sacramentale i loro corpi hanno parte all'amore divino e così adempiono al compito creazionale pluridimensionale assegnato loro da Dio.

<sup>4</sup> E. MÔDE – CH. ZIMMERMANN, *Spiritualität des Betens. Empirische Gebetsforschung*, (Glaube und Ethos, 11) Berlin 2011.

#### 1.4. L'altare dell'impegno sociale

Presso quest'altare, che simboleggia la cerchia familiare e l'ambiente circostante, i coniugi fondano, sviluppano e rafforzano le loro competenze sociali che derivano dalla promessa fatta nel Sacramento di assumersi una responsabilità verso il mondo<sup>5</sup>. Qui si tratta innanzitutto della costruzione dei rapporti sociali a livello della [nuova] famiglia costituita, quale cellula fondante della società. Questo implica la generosa disponibilità a educare i figli, cosa che non si realizza solo nel farli crescere, ma anche nell'introdurre i giovani nelle vicende della società locale e globale, della propria cultura, della politica, dell'economia e dell'ecologia. Attraverso questo procedimento i coniugi e la famiglia scoprono la presenza di Dio nelle strutture sociali. C'è in gioco il ruolo di Dio e la sua incidenza sulla storia dell'intera umanità, così come la Sua presenza nella vita coniugale. Egli vuole realizzare e adempiere questa sua incidenza divina sull'ambiente sociale attraverso le coppie e la loro vocazione coniugale e familiare.

#### 1.5. L'altare dell'apostolato

Presso quest'altare, che simboleggia la testimonianza cristiana dei coniugi, essi fondano, sviluppano e rafforzano le loro competenze missionarie, che derivano dalla loro fede, dalle loro convinzioni (sistema di valori) e dalla promessa espressa nel Sacramento di assumere una responsabilità nella Chiesa<sup>6</sup>. La testimonianza missionaria del quinto altare costituisce la parte più importante della nuova evangelizzazione. La si potrebbe riassumere con le seguenti parole: «Il mondo non ha bisogno di dotti (maestri), bensì di testimoni»<sup>7</sup>. Presso quest'altare i coniugi scoprono che la loro vocazione matrimoniale e familiare è parte costitutiva della missione della Chiesa, che l'incarico di Gesù alla missione non è stato affidato solo ai religiosi, bensì anche a loro personalmente. L'apostolato coniugale e familiare dimostra la grande dignità dei laici che, adempiendo l'incarico missionario coniugale e familiare, cercano, trovano e compiono la volontà di Dio.

L'impegno cosciente e attivo dei coniugi nella costruzione spirituale dell'amore coniugale è fecondo nella sua personale dinamica interiore, come pure nello sviluppo spirituale della comunità coniugale e familiare. Esso aiuta gli sposi cristiani a sperimentare intensamente l'amore sponsale, nel quale si rispecchia l'immagine dell'a-

<sup>5</sup> *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg 1993, 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 41, ma anche *Gaudium et spes* e *Christifideles laici*.

more di Cristo per la sua Chiesa. In questo modo essi scoprono di nuovo la presenza di Cristo nel loro amore e nel loro legame matrimoniale. Quest'amore sponsale si rende visibile e si attua nell'unione coniugale. Gli sposi attraverso l'unione dei loro corpi diventano segno di unità. Essi attraverso questo gesto rafforzano la vera *communio personarum* della vita e dell'amore. La mancanza o il trascurare l'impegno anche di uno solo dei cinque altari causa l'indebolimento del legame coniugale, e così il matrimonio perde la propria bellezza spirituale. Rinunciare alla fatica implicata nella costruzione dei cinque altari, o il loro rifiuto, porta alla lenta distruzione del legame d'amore degli sposi, di conseguenza alla sua totale scomparsa. Anche se il matrimonio formalmente "esiste", non possiede più la sua prerogativa cristiana e resta solo come forma monca.

Perciò si richiede a quei coniugi che desiderino partecipare a questo progetto dei cinque altari un assoluto e libero impegno di sé. Devono dichiarare la propria disponibilità a diversi accorgimenti della vita spirituale, che formano i mattoni di questo progetto:

- L'introduzione nella cultura della vita cristiana quotidiana in preghiere e riti comuni dei coniugi e di tutta la famiglia. Il compito principale dei partecipanti al progetto dovrebbe essere l'individuare creativamente un luogo adatto (spazio) per la preghiera comune quotidiana. I coniugi sono i "celebranti", che decidono tempi e forma della preghiera, così come l'accostarsi regolarmente ai sacramenti. In questo modo conoscono Gesù nella Sua presenza nello spirito e nella preghiera, come pure nella lettura delle Sacre Scritture. Il rapporto vivo con Cristo è così il punto di partenza, la condizione, il metodo e lo scopo della spiritualità cristiana realizzata nella *communio personarum* coniugale e familiare.
- Coloro che aderiscono a questo progetto cercano di trovare del tempo abitualmente (una volta alla settimana o al mese) per un dialogo fra gli sposi e con tutta la famiglia. Questo luogo di comunicazione comunitario ha come tema tutti gli eventi della vita comune, sia le gioie che anche le preoccupazioni e i problemi. Questi dialoghi dovrebbero riguardare tutti i membri della *communio*, sia i coniugi che i figli e la loro educazione. Lo scopo di questi gesti è ottimizzare i presupposti della vita coniugale e familiare, affinché si possa sviluppare la *communio personarum* nel vero senso cristiano di questa espressione. I partecipanti scelgono loro stessi i tempi e i luoghi di questa comunicazione vicendevole. Questo favorisce una maggiore apertura e fecondità del progetto.
- Gli aderenti si impegnano a realizzare anche la caratteristica principale della *communio personarum*: il donarsi reciproco in tutta la sua pienezza. Il com-

pito della donazione reciproca riguarda perciò tutte le dimensioni della vita coniugale e familiare, che determinano anche gli spazi di movimento dei cinque altari, ovvero: la preghiera, la comunicazione, la vita sessuale, le competenze sociali e la missione nell’apostolato. Tutti questi elementi, che vengono concretizzati in senso cristiano in concordanza con la dottrina della Chiesa, contribuiscono allo sviluppo spirituale della comunità coniugale e familiare. Il rapporto vivo con Gesù Cristo, la fedeltà alla tradizione cristiana e alla Rivelazione, come pure l’adesione alla dottrina della Chiesa, in particolare alla teologia del matrimonio e della famiglia, si manifesteranno e si realizzeranno di conseguenza in frutti spirituali nella *communio personarum* coniugale e familiare.

- Infine gli aderenti a questo movimento spirituale dei cinque altari si impegnano ad assumere una responsabilità in diverse associazioni e gruppi ecclesiali che hanno a che fare con la formazione religiosa (aggiornamento), come pure con il rinnovamento della Chiesa e della società. Si tratta in particolare di associazioni in cui gli sposi cristiani e le famiglie possono assumere e realizzare il loro compito sacramentale nella Chiesa e nel mondo. Attraverso questi iter si aprono enormi possibilità per la nuova evangelizzazione del mondo e il costituirsi di una nuova consapevolezza cristiana dell’uomo. Qui svolge un ruolo importante la realizzazione della vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia, frutto della vita spirituale, nel costruire la civiltà comunitaria dell’amore e della vita.

La riflessione teologica e spirituale svolta sin qui, soprattutto il progetto pratico della spiritualità della comunità coniugale e familiare dei cinque altari, si è dimostrata in passato piuttosto carente. Si sentì la necessità di un approfondimento e di un cammino integrativo empirico e rivolto alla prassi, per poter stabilire che incidenza concreta la spiritualità del comunità coniugale e familiare pensata e vissuta con decisione (consapevolmente e attivamente) eserciti effettivamente sulle competenze sociali e sulla società intera. Nel corso di questa relazione verrà presentato uno studio empirico, risultato di un’inchiesta su questo tema svolta con famiglie polacche e tedesche. Questo studio comparativo mostra, stima e concretizza non solo il ruolo irrinunciabile della comunità coniugale e familiare all’interno della società moderna, bensì fornisce alla pastorale della Chiesa indicazioni pratiche riguardo alla valutazione del progetto dei cinque altari.

## 2. Oggetto e scopo dell'indagine

Dando un'occhiata alla letteratura sul tema spiritualità della comunità coniugale e familiare come risorsa per l'attività pastorale della Chiesa cattolica nella società odierna colpisce una certa carenza non solo di studi teorici sulla spiritualità della comunità coniugale e familiare, bensì piuttosto della mancanza di indagini empiriche che studino e documentino questi temi dal punto di vista sociologico e teologico.

La maggior parte degli studi si occupa sì di aspetti parziali rilevanti, tuttavia non sono in grado di fornire uno sguardo d'insieme della spiritualità della comunità coniugale e familiare.

Fra i contributi pubblicati in tedesco vale la pena citare l'opera di Johannes Stöhr<sup>8</sup>, che tuttavia è da considerare piuttosto un compendio di testi della dottrina della Chiesa sul tema spiritualità della comunità coniugale e familiare. Esso non fornisce un'indagine empirica del nesso fra la dottrina della Chiesa e la spiritualità vissuta. Dal punto di vista della teologia morale Joachim Piegsa<sup>9</sup> in uno studio dà alcune indicazioni spirituali circa il rapporto della Chiesa con le unioni e le famiglie cristiane, che lui inserisce nella cornice del piano di salvezza sacramentale. Uno studio simile di teologia morale, tuttavia con un accento particolare sulla problematica della spiritualità della comunità coniugale e familiare lo troviamo in Livio Melina<sup>10</sup>, che analizza questo tema sotto la luce del personalismo di Giovanni Paolo II. Un'ulteriore miscellanea di carattere teologico-sociologico dal titolo *Apostolato e famiglia*<sup>11</sup> si occupa della vasta problematica dell'apostolato della famiglia. In alcuni dei contributi di questa raccolta si trovano indicazioni utili per il tema spirituale della comunità coniugale e familiare, senza tuttavia svolgere una ricerca empirica complessa. Similmente André Habisch nel suo studio sociale-etico<sup>12</sup> si occupa della tematica del significato del matrimonio cristiano e della famiglia come risorsa per la società. Lo studio si avvale ripetutamente delle conoscenze della ricerca empirica e apre prospettive preziose riguardo al ruolo della comunità coniugale e familiare. Uno studio

<sup>8</sup> J. STÖHR, *Ehe und Familie im Lichte christlicher Spiritualität*, Bd. I-III, Bamberg 2000.

<sup>9</sup> J. PIEGSA MSF, *Ehe als Sakrament – Familie als «Hauskirche». Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit*, St. Ottilien 2001.

<sup>10</sup> L. MELINA, *Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute*, Augsburg 2009.

<sup>11</sup> H. SCHAMBECK (Hsgb.), *Apostolat und Familie. Festschrift für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag*, Berlin 1980.

<sup>12</sup> A. HABISCH, *Erfolgsmodell Ehe. Die Magie des Trauscheins – und die Fakten*, München 2004.

di Christine Zimmermann e Erwin Möde<sup>13</sup> tratta la problematica della spiritualità cristiana in modo decisamente empirico, dando impulsi importanti allo studio della preghiera, della pastorale e della prassi terapeutica, senza tuttavia mettere al centro la spiritualità della comunità coniugale e familiare. Diverse opere di psicologi e terapeuti si occupano della ricerca empirica nella consulenza di matrimonio, famiglia e esistenza. Questi, sollevando soprattutto questioni nell’ambito della terapia di coppia e della consulenza matrimoniale, non si occupano esplicitamente del problema della spiritualità. Ci sono anche opere significative che nelle loro ricerche empiriche e socio-pedagogiche sono dedicate per esempio alla trasformazione delle forme della famiglia in Germania<sup>14</sup>. Anche se la religiosità viene elevata a variabile della trasformazione della famiglia, questi studi toccano solo tangenzialmente o in minima parte il tema della spiritualità della comunità coniugale e familiare. Nell’ambito di un contesto più ampio di ricerca si possono citare alcune ricerche, che pur non studiando direttamente la spiritualità della comunità coniugale e familiare, si occupano di aspetti parziali significativi, come per esempio la religiosità di uomini<sup>15</sup> e donne<sup>16</sup>, oppure l’interpretazione spirituale delle difficoltà psicologiche all’interno della famiglia<sup>17</sup>. Björn Migge ha condotto uno studio importante per la teologia pastorale. Migge si occupa del fenomeno della «spiritualità nel Coaching»<sup>18</sup>, dando indicazioni pratiche per la consulenza di bambini e giovani che sono applicabili anche al campo della comunità coniugale e familiare, offrendo altresì uno svariato numero di strumenti organizzativi. Jörg Althammer<sup>19</sup>, direttore dell’Istituto Centrale per la comunità coniugale e familiare di Eichstätt, ha condotto alcuni studi empirici nell’ambito delle teorie socio-economiche della politica familiare, che trattano anche singoli aspetti della religiosità della comunità coniugale e familiare.

Dalle ricerche sinora presentate si può desumere un grande bisogno di ricerca empirica nei paesi germanofoni. Il presente studio tenta di affrontare proprio questa

<sup>13</sup> CH. ZIMMERMANN – E. MÖDE, *Spiritualität des Betens*, cit.

<sup>14</sup> M. ERLER, *Die Dynamik der modernen Familie*, München 1996.

<sup>15</sup> P.-J. MINK, *Die Religiosität von Männern*, Berlin 2009.

<sup>16</sup> A. REISENBERGER, *Woman’s spirituality in the transformation of South Africa. Religion and society in transition*, vol. 2, Münster 2002.

<sup>17</sup> S. PFEIFER, *Spirituelle Deutungen der psychischer Schwierigkeiten – Chancen und Gefahren*, in [www.seminare-ps.net/Pub/Essays/03\\_Spiritualisierung\\_READ.pdf](http://www.seminare-ps.net/Pub/Essays/03_Spiritualisierung_READ.pdf) (14.10.2011).

<sup>18</sup> B. MIGGE, *Spiritualität im Coaching. Psychologische Zugänge zur Religiosität und Spiritualität im Beratungsformat Coaching*, in *Organisationsberatung-Supervision-Coaching* 17/1 (2010) 37-50.

<sup>19</sup> J. ALTHAMMER, *Ökonomische Theorie der Familienpolitik*, Heidelberg 2000.

sfida scientifica. Poiché l'autore di quest'opera è di origine polacca, porta con sé un ambito di esperienza culturale differente che è interessante e significativa per una ricerca comparata fra la concezione della spiritualità occidentale e quella orientale. Di conseguenza occorre fare un excursus anche della letteratura polacca su questo tema.

Come per la letteratura tedesca, anche in Polonia prevalgono gli studi teorici. Lo studio di Kazimierz Lubowicki<sup>20</sup> può essere considerato un'opera standard in questo campo. Esso fornisce un'ampia analisi e una rappresentazione sistematica della spiritualità della famiglia nella dottrina di Giovanni Paolo II. Jerzy Bajda<sup>21</sup> studia la famiglia come uno spazio di incontro fra Dio e l'uomo. Nelle sue riflessioni teologico-spirituali si dedica soprattutto alla vocazione integrale della famiglia. In una ponderosa miscellanea<sup>22</sup>, pubblicata da Józef Stala ed Elżbieta Osewska, si trovano studi teorico-interpretativi particolarmente ricchi. Quest'opera offre un compendio di temi attuali teologici, pastorali, pedagogici, spirituali e socio-demografici dell'ambito del matrimoni e della famiglia. Gli autori di questa miscellanea, pur facendo spesso riferimento a dati risultanti da ricerche empiriche, non si avvalgono di alcuna ricerca empirica sistematica. Non si può dimenticare lo studio<sup>23</sup> fondamentale nel campo della riflessione teologico, pastorale e spirituale dell'Arcivescovo Kazimierz Majdański. L'autore, che fu prigioniero nel campo di concentramento di Dachau, è considerato il fondatore del primo istituto scientifico per lo studio della comunità coniugale e familiare a livello mondiale, svolto a Łomianki vicino a Varsavia. Questo istituto servì a Giovanni Paolo II da esempio per la fondazione dell'Istituto Pontificio all'università Lateranense a Roma.

Altri studi empirici, che si occupano della spiritualità/religiosità e del senso della vita<sup>24</sup>, ovvero della spiritualità/religiosità e della gioia di vivere<sup>25</sup>, studiano sempre

<sup>20</sup> K. LUBOWICKI OMI, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II* (La spiritualità del matrimonio nel magistero di Giovanni Paolo II), Kraków 2005.

<sup>21</sup> J. BAJDA, *Rodzina miejscem Boga i człowieka, Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny* (Famiglia come spazio di Dio e dell'uomo), Łomianki 2005.

<sup>22</sup> J. STALA – E. OSEWSKA, *Rodzina – bezcenny dar i zadanie* (Famiglia: un dono inestimabile e un compito), Radom 2006.

<sup>23</sup> K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości* (Comunità di vita e d'amore), Łomianki 2001.

<sup>24</sup> T. SCHNELL, *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Dissertation an der Universität Trier 2004.

<sup>25</sup> B. HEINEMANN – V. WÖRMANN, *Psychische Beanspruchung, Lebenszufriedenheit und Religiosität: Beeinflusst Religiosität den Zusammenhang zwischen psychischer Beanspruchung und Lebenszufriedenheit bei Patienten mit psychischen Erkrankungen?*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 1

la variabile della problematica della comunità coniugale e familiare includendo e esaminando situazioni coniugali e familiari, ma senza prendere in considerazione, se non in misura minima, la spiritualità della comunità coniugale e familiare.

Persino questo breve abbozzo delle ricerche empiriche svolte finora ci mostra come il presente studio, che compara due gruppi di nazionalità diversa, appaia innovativo e possa fornire un contributo importante alla ricerca in questo campo<sup>26</sup> finora piuttosto carente. Esso è significativo anche per lo sviluppo della prassi pastorale per la comunità coniugale e familiare cristiani.

Come ci mostra l'analisi della letteratura specializzata e il corrispondente esame degli approcci pratici ci conferma, sussiste una certa necessità di fondare non solo un modello pratico per la spiritualità della comunità coniugale e familiare, ma occorre piuttosto esaminarne l'idoneità nella vita quotidiana dei cristiani. Le riflessioni svolte raccomandano di sviluppare un modello teorico dei cinque altari della spiritualità della comunità coniugale e familiare. Attualmente si sta valutando criticamente fino a che punto le caratteristiche del matrimonio cristiano e della famiglia fondate normativamente vengano comprese e applicate dai cristiani stessi. Questo dovrebbe avvenire non solo in rapporto a singoli aspetti parziali, bensì dovrebbe piuttosto emergere l'incidenza globale nel modello integrale dei cinque altari.

Questo modello pastorale-teologico della spiritualità della comunità coniugale e familiare si avvale del linguaggio simbolico della liturgia, che mostra come diversi processi religiosi e spirituali nella vita coniugale e matrimoniale vengono offerti come offerta di grazia degli sposi davanti a Dio. Questo modello trova il suo fondamento anche nelle teorie sociologiche dei cosiddetti spazi sociali, che hanno riscontrato particolarmente negli ultimi anni un grande consenso nella cosiddetta pastorale sociale della Chiesa<sup>27</sup>.

Progetti di orientamento dello spazio sociale teorici e pratici vengono nutriti essenzialmente dagli approcci di azione già esistenti, lavoro collettivo e orientamento dello spazio vitale. Alcune radici risalgono fino alle teorie socio-ecologiche.

Il concetto stesso di orientamento dello spazio sociale rende esplicito il suo nesso con lo spazio. Lo spazio in quanto tale viene inteso come unità geografica, ad esempio come parrocchia sul territorio, o come comunità familiare, ma può anche essere inteso come spazio simbolico nel senso di interazione fra gli uomini. Nelle riflessioni

---

(2010), Themenschwerpunkt: «Religion und Religiosität».

<sup>26</sup> B. SUTOR, *Defizite in der Ehe- und Familienpastoral*, in *Stimmen der Zeit* 4 (2009) 219-233.

<sup>27</sup> M. KÖRBER, *Sehnsuchtsorte - Kleine Christliche Gemeinschaften*, in *Pastoralblatt* 59 (2007) 81-85.

circa l'orientamento dello spazio sociale si parte dal fatto che l'analisi della realtà sociale dell'efficacia di infrastrutture presenti, così come lo sviluppo di prospettive di azione in uno spazio circoscritto, possano svolgersi con precisione ed utilità.

L'orientamento dello spazio sociale nella pastorale della comunità coniugale e familiare mette al centro i destinatari, vale a dire la comunità coniugale e familiare, sia come ricettori che allo stesso tempo come (co)produttori – *concreatores* di “risultati” religioso-spirituali e sociali. Il punto di partenza di una pastorale della comunità coniugale e familiare orientata allo spazio sociale è lo sguardo formale e informale, alle infrastrutture presenti che sono da utilizzare nell'interesse dei destinatari. Per questo occorre valutare ciò che è dato ed eventualmente cambiarlo, adattarlo o re-spingerlo. Ciò che manca va sviluppato e costruito.

L'operare orientato allo spazio sociale richiede ai protagonisti della pastorale della comunità coniugale e familiare un'elevata competenza e professionalità che si contraddistinguono in particolare per una visione e percezione globali, un pensiero processuale e progettuale e un'elevata capacità di cooperazione. Essi devono essere sostenuti da condizioni base che rendano possibile questo operare.

La pastorale della comunità coniugale e familiare si deve poggiare su una stima realistica della vita delle famiglie del giorno d'oggi. La loro vita infatti già da tempo non si lascia più inquadrare nelle esigenze della Chiesa, all'interno dei confini delle parrocchie e dagli orari delle Messe, bensì è contraddistinta da un impegno cristiano maturo dei coniugi e dei membri della famiglia.

Riflessioni metodologiche e ricerche empiriche prendono in considerazione normalmente spazi sociali identificabili. D'altro canto alcuni autori, come P. Bourdieu, mirano ad una concezione sociale dello spazio sociale. Bourdieu accenna alle strutture sociali riconoscibili come tali, che danno forma alle condizioni di vita e a modelli percettivi, e sono espressione di rapporti sociali di forza e d'ineguaglianza<sup>28</sup>.

Malgrado la radice teoretica e la considerazione concettuale dello spazio sociale occorre constatare che un progetto si fonda su risorse, e per questo occorre includere anche ciò che è dato in loco, come pure l'apporto esterno<sup>29</sup>. R. Rätz-Heinisch sottolinea l'importanza delle risorse sociali della collettività, che occorre identificare e includere nell'attuazione dei programmi di spazio sociale. Di conseguenza una pastorale della comunità coniugale e familiare e una spiritualità basata sullo spazio

<sup>28</sup> P. BOURDIEU, *Ortseffekte. Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997 (orig. fr. Paris 1993).

<sup>29</sup> R. RÄTZ-HEINISCH, *Jugendhilfe und Sozialraumorientierung - eine missverständliche Koalition*, in *Unsere Jugend* 5 (2005) 206-215.

sociale ha una prospettiva solo se vengono identificate e integrate le risorse nello spazio sociale dei relativi coniugi, della famiglia e della parrocchia. Questi spazi vitali della comunità coniugale e familiare nell'opera pastorale rilevati sociologicamente si possono rendere operativi come spazi concreti spirituali-sociali, i quali sulla base della teologia pratica si possono definire simbolicamente come Altari.

La teoria dello spazio sociale è da intendere da un lato geograficamente, come realtà spirituale-sociale della comunità coniugale e familiare (collocazione in una famiglia concreta e/o una parrocchia), d'altro lato però come uno spazio di interazione interpersonale, che si esprime come compagine spirituale-sociale nei rapporti coniugali e familiari.

L'autore è consapevole che il progetto dei cinque altari non è un programma perfetto e necessita un'ulteriore verifica empirica e occorre anche dibatterne.

Per questo è stata concepita una ricerca empirica che esamini i diversi aspetti della pastorale della comunità coniugale e familiare nelle parrocchie (per esempio la valutazione circa il sostegno della Chiesa nell'ambito spirituale, sociale e culturale), per poi in un secondo tempo sottoporre ad esame un modello globale dei cinque altari. L'esame dovrebbe servire a rendere proficui importanti risultati empirici, quali indicazioni concrete per un'attuazione sensata dell'intero progetto e quale strumento per la pastorale categoriale della comunità coniugale e familiare della Chiesa cattolica.

La ricerca è partita dal fatto che un sostegno efficace al matrimonio e alla famiglia sia uno dei compiti principali della missione della Chiesa cattolica. Le numerose proposte in diversi campi della vita coniugale e familiare rappresentano lo scopo principale di questa compagnia categoriale, che la Chiesa deve offrire per promuovere la comunità coniugale e familiare cristiana nella realizzazione del suo compito *concreativo*.

Il sistema dei bisogni per descrivere l'aiuto che può offrire la Chiesa è stato colto nella chiave delle funzioni principali della famiglia: La funzione procreativa, espressivo-emotiva, educativa, economica e religioso-spirituale. Le forme di pastorale invece derivano dal modello teologico (di storia della redenzione) delle funzioni principali della Chiesa: comunitaria, liturgica (l'annuncio), caritativa e di testimonianza, che diventano operative a livello di parrocchia come ambiente ecologico-umano della vita. Questi confini teorici rappresentano una base essenziale per la compagnia spirituale della comunità coniugale e familiare nella parrocchia e diventano operativi nel presente progetto di ricerca come i cinque altari.

- *L'altare della preghiera*, inteso principalmente come il rapporto con Dio personale e intimo, ma anche comunitario, dei coniugi e della famiglia;

- *L'altare della comunità*, inteso come la piattaforma comune di concordia reciproca dei coniugi e dei membri della famiglia;
- *L'altare della prossimità*, inteso come reciproca condivisione di amore e di gioia nella tenerezza, nell'espressione dei propri sentimenti e nel rapporto sessuale;
- *L'altare del sociale* come costruzione di rapporti sociali a livello della famiglia, come cellula fondante della società;
- *L'altare dell'apostolato e della missione*, inteso come adempimento del compito coniugale e familiare della missione: cercare, trovare e fare la volontà di Dio.

### 3. Le prospettive

Questo studio non vuole essere esaustivo, ma esige un'ulteriore ricerca. Si tratta di uno studio pilota che contiene sicuramente deficit metodologici, ma mostra anche un lavoro pionieristico nel suo campo, cioè che una ricerca empirica nella teologia pratica della spiritualità può portare frutti nello sviluppo ulteriore della riflessione scientifica.

C'è da sperare che ulteriori studi non solo provino la validità del modello presentato dei *cinque altari*, ma anche incoraggino ricerche innovative e proposte in questo campo. Nella riflessione fu dimostrato che spesso l'insegnamento intuitivo della Chiesa, che si basa sul diritto naturale, sulla rivelazione e sulla tradizione cristiana, vede l'uomo come persona creativa e lo riconosce come *concreator* nel contesto di una vissuta *communio personarum*. Ciò corrisponde in modo particolare alle aspettative e alle necessità degli uomini moderni, che configurano la propria vita come coniugi e membri di famiglia e anche l'ambiente sociale in maniera attiva, creativa e consapevole, e attingono alle sorgenti profonde della vissuta spiritualità cristiana del matrimonio e della famiglia.

Le conclusioni di questa ricerca dimostrano chiaramente che è necessaria una nuova sensibilità da parte dei teologi e dei curatori d'anime per il tema della spiritualità coniugale e familiare. I risultati indicano che la propria spiritualità, almeno per la maggioranza degli intervistati, è un tema significativo e in molti risveglia un grande interesse per il "più".

Senza dubbio si riconosce, che anche quando tutte le possibili questioni scientifiche abbiano ricevuto una risposta e l'intera problematica della spiritualità coniugale e familiare sia documentata dai risultati della ricerca come una risorsa per la società, i nostri problemi vitali, le aspettative, le necessità e gli interessi concreti non ne

sono ancora toccati. Anche se non ci fossero più questioni aperte, rimarrebbe sempre il dubbio che questo sia alla fin fine la risposta definitiva a quello che l'uomo cerca. Per questo occorre trovare la propria strada, prendere la propria decisione, dire il proprio *sì per* la vita *per* un altro, per un progresso nell'analisi della propria vita, della propria spiritualità, del proprio rapporto intimo con Dio e col prossimo, per poter raggiungere la propria «autorealizzazione»<sup>30</sup> cristiana, cioè portare al completo sviluppo la somiglianza con Dio insita nell'uomo.

---

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* presso l'«Hülsarkstadion» di Kevelaer, 2 maggio 1987, n. 4.

## E videro dove abitava

Apertura del V anno dei corsi a Gerusalemme,  
classe di Archeologia e geografia (2 luglio 2012)

**Marcello Fidanzio**

*Istituto di Cultura e Archeologia delle terre Bibliche, Facoltà di Teologia (Lugano)*

Con questa lezione si apre il V anno dei corsi intensivi estivi a Gerusalemme. Ho avviato questa proposta a partire da un dato di fatto che accomuna diverse facoltà: per chi studia la Scrittura in Europa, e non ha la possibilità di passare un anno a Gerusalemme, spesso l'accostamento all'ambiente biblico resta ai margini o addirittura escluso dal percorso accademico. Partecipare ad un corso *in loco*, anche in forma intensiva, mette a confronto con quello che giustamente è stato definito il «Quinto Vangelo», utile per leggere gli altri. In effetti la permanenza a Gerusalemme offre la possibilità, non solo di confrontare i dati geografici e storici appresi sui libri con quanto si constata visitando il paese, ma anche di rendersi conto di quanto la vita quotidiana in queste regioni possa portare ad una più grande familiarità e ad una rinnovata attenzione al testo biblico.

Prima che cominciassimo questi corsi, l'unica proposta intensiva in lingua italiana era offerta dal Pontificio Istituto Biblico grazie alla disponibilità di due docenti dello Studium Biblicum Franciscanum (esperienza di cui questo corso è debitore), tuttavia i posti a disposizione erano limitati e quasi sempre coperti dagli studenti dello stesso PIB. Un programma estivo, sia per l'archeologia che per la lingua ebraica, è offerto in inglese dall'Università Ebraica di Gerusalemme, ma l'esperienza dimostra che la lingua d'insegnamento costituisce una barriera per la partecipazione degli italofoni, soprattutto per un corso introduttivo.

Nell'estate 2008, sotto la responsabilità della Facoltà di Teologia di Lugano (oggi con l'Istituto di Cultura e Archeologia delle terre Bibliche) e la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano), grazie all'essenziale collaborazione dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, sono cominciati i primi corsi di Archeologia e geografia e di Ebraico biblico.

Qui ci interessiamo del corso di Archeologia e geografia. La partecipazione ha sempre raggiunto il numero massimo degli iscritti, con la presenza tra gli studenti di numerosi docenti universitari (venti nei primi quattro anni). Negli anni successivi al 2008 altre facoltà di teologia hanno deciso di partecipare al progetto: Italia Centrale (Firenze), Gregoriana, Angelicum e Santa Croce (Roma). Il valore della proposta è stato riconosciuto dal Ministero degli esteri dello Stato d'Israele, sezione scambi e attività culturali, e dall'Ambasciata d'Israele presso la Santa Sede. Lo stesso hanno fatto il Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca scientifica e il Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) della Repubblica Italiana.

Nel corso degli anni il programma è stato perfezionato e ha trovato la propria specifica identità. Vediamone gli elementi costitutivi:

- **Studenti:** il corso è rivolto a chi segue il programma di studi in teologia biblica offerto dalle facoltà partecipanti. Si considera che essi abbiano una buona base di conoscenze sulla Bibbia e la storia d'Israele, a cui si chiede di aggiungere una panoramica sulla storia di Gerusalemme e della Terrasanta dal II secolo d.C. ai giorni nostri. Dato che si tratta di un'introduzione, che pure si vuole seria e per quanto possibile approfondita, non si richiedono conoscenze previe in campo archeologico.
- **Docenti:** alla guida del corso si alternano nove professori di diverse provenienze: ebrei israeliani, laici o religiosi di varie scuole; cristiani dello Studium Biblicum Franciscanum e dell'École Biblique et Archéologique Française; l'archeologo musulmano palestinese dell'Università Al-Quds. Molti sono stati impegnati negli scavi dei siti che ora presentano agli studenti, oppure hanno contribuito alla loro pubblicazione: possono così offrire informazioni e interpretazioni di prima mano.

## **Il problema delle precomprensioni**

La varietà dei docenti, oltre a garantire stimoli nuovi nel susseguirsi delle intense giornate dei corsi, è uno strumento importante di fronte alle precomprensioni religiose, ideologiche, politiche che influenzano la ricerca archeologica in Terrasanta. Trattiamo brevemente questo tema, essenziale per confrontarsi con gli studi sull'argomento.

Guardando alla storia politica della regione nell'ultimo secolo:

- per i sionisti è stato importante ritrovare le tracce dei loro avi in quella che hanno sempre considerato la loro terra e sulla quale hanno rivendicato il diritto di tornare e fondare uno Stato ebraico. Per esempio: lo scavo di Masada non è solo lo scavo di una fortezza erodiana, ma un luogo simbolo della resistenza ebraica, dove oggi i soldati dell'esercito israeliano vanno a prestare il loro giuramento: «Masada non cadrà una seconda volta!»;
- per gli arabi palestinesi, nati in una terra dove le loro famiglie abitano da molte generazioni, ogni scoperta archeologica ebraica in zone contese rappresenta il pericolo che il luogo del ritrovamento venga svuotato dei suoi abitanti o, più ampiamente, possa fungere da copertura ideologica all'occupazione. Vedi per esempio quanto succede oggi a Siloe/Silwan, o la sofferta storia dello scavo all'Herodion.

Oggi il primo problema archeologico di Gerusalemme è che non si può scavare il monte del Tempio/Nobile Recinto, quando di solito in un sito si scava sempre la parte alta della città. Ma l'eventuale ritrovamento di resti dell'antico Tempio, ammesso che sia ancora possibile rinvenirne, darebbe certamente la spinta a due movimenti opposti: da parte ebraica il desiderio di ricostruirlo (seppure non è questa la corrente maggioritaria); da parte islamica la volontà di proteggere le moschee (la cupola della Roccia sorge con tutta probabilità nell'area dove si trovava il Tempio) presenti da oltre tredici secoli, eventualmente occultando i ritrovamenti «avversi».

Ben prima del recente conflitto Mediorientale, l'interesse religioso ha spesso originato o comunque influenzato la ricerca archeologica:

- la stagione dell'archeologia biblica (cfr. *infra*) partita dalla ricerca di una concordanza puntuale tra i dati archeologici e il testo sacro, ha generato a volte conclusioni pregiudiziali o ideologiche, che tuttavia incontravano le aspettative di molti. Indicativo in questo senso è il successo del libro di divulgazione di W. Keller, che in italiano è intitolato «La Bibbia aveva ragione» (oltre 10.000.000 di copie vendute in tutto il mondo).
- la reazione laicista è giunta all'estremo opposto, fino alla completa negazione del carattere di fonte storica al testo biblico. Vedi per esempio il titolo del volume di M. Liverani: «Oltre la Bibbia».

Ogni scoperta o nuova interpretazione archeologica si lega immediatamente a posizioni religiose o ideologiche e si riflette tanto nel dibattito politico quanto nella disponibilità dei finanziatori privati a sostenere il costo delle ricerche. Quando si tratta di studiosi seri le posizioni si giudicano dal valore degli argomenti che propongono; tuttavia non si può ignorare la pressione del contesto e il legame tra alcune delle interpretazioni e le istituzioni di cui i ricercatori fanno parte (esemplare è il confronto tra i dipartimenti di archeologia dell'Università Ebraica di Gerusalemme e dell'Università di Tel Aviv, il primo tendenzialmente favorevole ad un legame fra il racconto biblico e la ricerca archeologica sulla storia dell'antico Israele, il secondo tendenzialmente contrario). La permanenza in Terrasanta permette agli studenti di cogliere in maniera più profonda quanto le questioni extra-accademiche possano riflettersi, quantomeno nei casi meno sorvegliati, sulla produzione scientifica.

Il fatto che nei nostri corsi vi siano esponenti di scuole diverse ha come obiettivo anche la ricerca di un equilibrio fra diverse posizioni. A volte sarà un docente ebreo a presentare luoghi cristiani o un cristiano a guidare la visita nel quartiere ebraico. Il luogo più evidente di questa attenzione è il monte del Tempio / Nobile Recinto, visitato due volte e oggetto di una terza lezione in aula guidati da tre docenti diversi: le cose da osservare sono tante, e ben più quelle da interpretare, per cui difficilmente si trovano ripetizioni.

### **Archeologia «biblica»**

Veniamo all'oggetto del corso: il titolo parla di Archeologia e geografia. Lo scopo non è quello di preparare degli archeologi (non sarebbe possibile), ma di mettere gli studenti in condizione di ricevere il frutto del lavoro degli archeologi e possibilmente di imparare a vagliarlo criticamente, per comprendere meglio tratti dell'ambiente biblico e della storia d'Israele. Quando c'è la disponibilità sono proposte anche delle piccole esperienze di scavo (mezza giornata), ma lo scopo è esclusivamente quello di un'introduzione al metodo per poter meglio comprendere i risultati delle indagini compiute dagli archeologi. Potremmo allora parlare più propriamente di un corso di topografia o geografia storica.

In passato si è molto discusso sull'impiego dell'aggettivo «biblica». È a motivo della Bibbia che questa terra è stata ed è oggetto di così intense indagini archeologiche. L'Archeologia biblica ha caratterizzato una stagione della ricerca: a partire da una fiducia aprioristica nella storicità del racconto biblico, praticata senza vagliare

i diversi generi letterari in esso contenuti e non soffermandosi sulle contraddizioni interne agli stessi racconti, si pensava di poter ricondurre immediatamente il prodotto degli scavi ai dettagli contenuti nei racconti biblici. Esempificando si dice che si scavava «con la Bibbia in mano». Oggi questo approccio è superato: l'esempio più semplice è lo scavo condotto da K. Kenyon a Gerico, che ha mostrato l'assenza delle mura della città nel periodo di Giosuè, e ha costretto gli studiosi a interrogarsi diversamente sulla natura del testo che ne descrive la conquista.

All'idea dell'archeologia come strumento di conferma della storicità della Bibbia si è sostituita quella di una disciplina autonoma. Oggi non è la Bibbia a dettare la cronologia, ma la cronologia, stabilita nella combinazione dei ritrovamenti archeologici e nella comprensione delle diverse fonti letterarie, è strumento di verifica storica per gli stessi testi biblici. Potremmo parlare in maniera più asettica di archeologia del Levante meridionale. Così la rivista americana *Biblical Archaeologist* nel 1998 ha cambiato il proprio nome in *Near Eastern Archaeology*. Tuttavia bisogna altrettanto osservare che anche un serio ricercatore non è sempre esente da interessi personali: l'importante è che questi non diventino precomprensioni. Per degli studenti delle facoltà di teologia è normale che l'attenzione sia rivolta prima di tutto al periodo biblico. In questo senso si può parlare di «archeologia biblica», anche se oggi questa espressione è molto condizionata, volendo indicare l'oggetto del nostro interesse, non il metodo. Dovendo fare delle scelte, il programma del corso non è dedicato indistintamente all'archeologia del Levante meridionale, ma principalmente a ciò che più direttamente ci aiuta a conoscere il periodo e l'ambiente biblico vetero e neotestamentario.

## Lo sviluppo della Storia

Partendo dal desiderio di conoscere il contesto biblico, ci troveremo spesso a studiare anche altri periodi, precedenti o (soprattutto) successivi a quelli che interessano direttamente la storia biblica. Ci chiediamo allora perché può essere utile agli studenti di Sacra Scrittura conoscere qualcosa, per esempio, del Bronzo antico oppure del periodo bizantino.

Per ciò che riguarda i periodi precedenti, bisogna tenere conto che un'istituzione riferita dalla Bibbia può essere un punto d'arrivo di un percorso che parte secoli o addirittura millenni prima: è nella permanenza di alcuni elementi e nelle variazioni di altri che si può comprendere una realtà nel suo specifico.

Spesso nella ricerca dei luoghi, soprattutto neotestamentari, si compie un percorso a ritroso attraverso le memorie prodotte nei periodi successivi. La presenza di una tradizione (monumenti o fonti letterarie) può avviare un percorso per collocare nello spazio un determinato evento. Ci sono tradizioni continue in determinati luoghi, altre che variano con il passare dei secoli: si cerca di avvicinare il più possibile l'evento rintracciando le tradizioni più antiche. Tuttavia bisogna tenere conto dello scarto, poiché l'antichità di una tradizione può contribuire alla ricerca, ma non garantire da sola l'evento; mentre la sua assenza non indica per forza l'assenza dell'evento, ma può rimandare ad una storia complessa in cui si è perso il contatto con il luogo.

Il confronto fra fonti letterarie e archeologiche, riferite a periodi più recenti e meglio documentati, può aiutare anche ad acquisire una *forma mentis* adeguata a studiare il rapporto fra l'avvenimento biblico e le sue attestazioni. Inoltre studiando i periodi successivi a quello biblico si vede cosa l'evento ha generato: quanto si è sviluppato, cosa si è interrotto, poi cosa è ripreso o è cambiato e in quale contesto. Questo offre l'occasione per prendere coscienza della storia che precede la nostra esperienza e la nostra ricerca: ognuno di noi non si trova immediatamente di fronte all'evento originario, così come non è il primo lettore del testo biblico, ma fa parte di una storia, quella della Chiesa, la cui esperienza si dispiega su due millenni.

## Cultura materiale

Il frutto della permanenza a Gerusalemme non deve limitarsi alla conoscenza degli scavi o all'appropriazione della geografia e al loro rapporto con le fonti. Le informazioni sulla cultura materiale offerte dall'archeologia si arricchiscono nel confronto con la vita quotidiana di alcuni degli abitanti della regione. Fino a non molti anni fa si potevano ritrovare nel loro agire usi e costumi simili a quelli descritti nei racconti biblici. Oggi questo è ancora possibile negli ambienti meno coinvolti dalla globalizzazione, come per esempio tra i beduini del deserto. Stimolante è pure conoscere come le comunità ebraiche di Gerusalemme praticano i precetti biblici e come conducono la loro esistenza in relazione alle tradizioni dei loro padri.

Introdursi all'ambiente biblico significa anche aprirsi all'immaginario di chi abita queste terre: a partire dalle più elementari percezioni del caldo del deserto o della benedizione che è la pioggia; oppure dal movimento per salire a Gerusalemme o alla discesa per spostarsi in luoghi più isolati o lontani. Tutto questo nutre la lettura del testo biblico e offre una maggiore familiarità con i riferimenti in esso contenuti.

L'interesse per luoghi santi è molto antico: è attestato ben prima dell'editto di Costantino e mostra come i credenti abbiano ricercato e visitato i luoghi santi sia per devozione, sia per interesse alla storicità della rivelazione. Anche per noi si tratta di cercare con passione e impegno ciò che la Terrasanta può offrire, per nutrire la nostra fede grazie ad una più profonda conoscenza della Scrittura.

### Programma del corso:

- Dom 01/7* Arrivo a Gerusalemme
- Lun 02/7* Lezioni in aula:  
 8,15 Saluto del Decano dello Studium Biblicum Franciscanum  
 8,30 Introduzione ai corsi: oggetto e metodo, M. Fidanzio  
 10,30 Topografia di Gerusalemme, D. Bahat  
 ---  
 14,30 Visita: Museo della Cittadella, D. Bahat
- Mar 03/7* Lezioni in aula:  
 8,30 Introduzione all'archeologia paleocristiana, E. Alliata  
 10,30 Archeologia del monte degli Ulivi: studio delle fonti, E. Alliata  
 ---  
 14,00 Visite: monte degli Ulivi e Getsemani, E. Alliata
- Mer 04/7* 8,00 Visite: monte del Tempio, piscina Probatica e S. Anna, Ecce Homo, D. Bahat  
 ---  
 14,30 Lezione in aula: il tempio nel Vicino Oriente Antico, M. Sala
- Gio 05/7* 8,00 Visita: Nobile Recinto, Y. Natsheh  
 11,00 Lezione in aula: il Tempio di Gerusalemme, F. Manns  
 ---  
 14,30 Visita al quartiere ebraico, F. Manns
- Ven 06/7* 8,00 Visite: Jerusalem Archaeological Garden (Davidson Center), Western Wall Tunnel, D. Bahat  
 ---  
 14,30 Lezione in aula: introduzione al Santo Sepolcro, D. Bahat

- Sab 07/7* 10,00 Lezione in aula: Archeologia del Santo Sepolcro, studio delle fonti, prof. E. Alliata  
---  
14,30 Visita al Santo Sepolcro, E. Alliata
- Dom 08/7* 15,00 Lezione in aula: introduzione alla geografia biblica, L. Di Segni
- Lun 09/7* 8,00 Lezione: la città antica, M. Sala  
Visite: città di Davide, tunnel, piscina di Siloe, M. Sala  
---  
15,00 Introduzione alla geografia biblica, L. Di Segni
- Mar 10/7* 8,30 Lezione in aula: introduzione alla geografia biblica, L. Di Segni  
10,30 Visita al museo dello Studium Biblicum Franciscanum e introduzione ai siti cristiani della Galilea, E. Alliata  
---  
14,00 Visita al museo d'Israele, M. Fidanzio - M. Sala
- Mer 11/7* Escursione: Gerico, Qumran e Mar Morto, M. Fidanzio - M. Sala  
trasferimento in Galilea
- Gio 12/7* Escursione: Bet Shean, Hazor, Banias, M. Sala
- Ven 13/7* Escursione: Dan, Meghiddo, M. Sala
- Sab 14/7* Escursione: Cafarnao, Tabga, Magdala, Tabor, M. Fidanzio
- Dom 15/7* Escursione: Nazaret, Sefforis, M. Fidanzio  
Cesarea Marittima, M. Cohen  
rientro a Gerusalemme
- Lun 16/7* 15,00: visita ai centri di ricerca a Gerusalemme: Hebrew University, Ecole Biblique et Archéologique Française
- Mar 17/7* Escursione: Bersabea, Bet Guvrin, Maresha, M. Cohen
- Mer 18/7* 8,30 Lezione in aula: temi e problemi per lo studio del giudeocristianesimo, F. Manns  
---  
14,00 Studio delle fonti e visita del Sion, M. Fidanzio

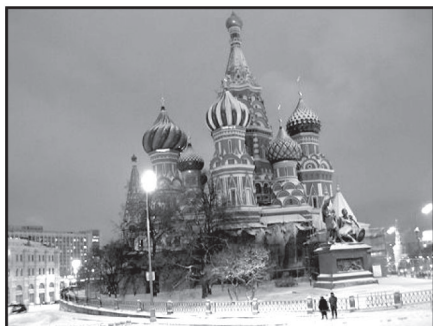
<i>Gio 19/7</i>	Escursione: Betlemme, Herodion, M. Fidanzio – E. Alliata
<i>Ven 20/7</i>	Studio
<i>Sab 21/7</i>	Esami
<i>Dom 22/7</i>	Partenza

# VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA



## ANDALUSIA MAGICA

(Cordoba, Granada, Siviglia)  
22-29 ottobre



## RUSSIA IN INVERNO

29 dicembre - 5 gennaio 2014



## TERRA SANTA viaggio pellegrinaggio

29 dicembre - 5 gennaio 2014

## ALTRI ITINERARI

- GIORDANIA-PETRA 21-28 settembre
- ARMENIA 19-27 settembre
- CAPPADOCIA e TURCHIA 22-29 settembre

Per informazioni su programmi, altri itinerari e date di partenza,  
contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021 • rcsegr@tin.it  
consulta anche il nostro sito: [www.russiaccristiana.org](http://www.russiaccristiana.org)

## Presentazione della *Dogmatica* Scheffczyk – Ziegenaus

La “Lateran University Press”, casa editrice della Pontificia Università Lateranense, ha organizzato l’11 marzo 2013 presso l’ateneo romano una presentazione della traduzione italiana della *Dogmatica* di Leo Scheffczyk e Anton Ziegenaus (*Katholische Dogmatik*, 8 voll., MM Verlag, Aachen 1996-2003) (cfr. <http://e-lup.com>). Quattro volumi sono già apparsi e quattro altri sono in preparazione; l’edizione italiana è a cura di Manfred Hauke, professore della Facoltà teologica di Lugano (*Dogmatica cattolica*, 8 voll., Lateran University Press, Città del Vaticano 2010ss.).

Sono già stati pubblicati i seguenti volumi:

Leo Scheffczyk, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

Leo Scheffczyk, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio* (Dogmatica cattolica II), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

Leo Scheffczyk, *La creazione come preludio della salvezza. Dottrina della creazione* (Dogmatica cattolica III), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

Anton Ziegenaus, *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia* (Dogmatica cattolica IV), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

Sono in preparazione:

Anton Ziegenaus, *Maria nella storia salvifica. Mariologia* (Dogmatica cattolica V);

Leo Scheffczyk, *La realizzazione della salvezza nella grazia. Dottrina della grazia* (Dogmatica cattolica VI);

Anton Ziegenaus, *La presenza della salvezza nella Chiesa. Sacramentaria* (Dogmatica cattolica VII);

Leo Scheffczyk, *Il futuro della creazione in Dio. Escatologia* (Dogmatica cattolica VIII).

Durante la presentazione sono intervenuti Sua Eccellenza Enrico dal Covolo, Rettore magnifico dell’Università Lateranense, Sua Eminenza Cardinale Camillo Ruini, il

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, il Prof. Dr. Manfred Hauke e il P. Dr. Johannes Nebel FSO (direttore del Centro Leo Scheffczyk a Bregenz, Austria). Qui di seguito si riportano tali interventi.

## Leo Scheffczyk: un compagno di strada di Joseph Ratzinger

Enrico dal Covolo

*Rettore magnifico della Pontificia Università Lateranense*

Eminenza e Eccellenze Reverendissime,  
Autorità accademiche e religiose,  
Collegli e Studenti,  
Illustri Ospiti,

l'evento odierno si svolge mentre gli occhi della Chiesa e del mondo intero sono puntati sul Conclave, alla vigilia della *Missa pro Eligendo Pontifice*.

È questa l'occasione opportuna per ricordare ancora una volta, con gratitudine e commozione, la persona amata del Papa emerito Benedetto XVI, e il suo pontificato, straordinariamente ricco di dottrina e di magistero.

Il Papa bavarese è stato compagno di seminario di Leo Scheffczyk che, insieme al suo allievo Anton Ziegenaus, ha elaborato l'ampia Dogmatica di cui ci occuperemo questa sera.

Quindici anni fa l'allora cardinale Ratzinger introdusse la traduzione italiana di un libro di Scheffczyk, specialmente attuale in questo "Anno della Fede"; un volume così intitolato: *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998.

In tale occasione, Ratzinger annotava come il volume rappresentasse «una felice opportunità per gli studenti di teologia, per gli operatori nel campo della catechesi, della pastorale e dell'insegnamento della fede, nonché per gli stessi teologi, per ripensare in modo rigoroso la dottrina teologica sulla Chiesa, con lo sguardo realistico alla condizione storica attuale, e senza indulgere a infingimenti ingenui, né alla rassegnazione o al pessimismo». E concludeva: «Mi rallegro che con questo libro la voce di Leo Scheffczyk, mio amico e collega per molti anni, venga conosciuta anche in Italia. Scheffczyk ha molto da dire a noi a motivo della sua conoscenza straordinaria

delle fonti, del suo sguardo acuto per i problemi e i compiti del presente, come anche della sua profonda fedeltà, radicata nella fede, al Magistero» (p. 11).

Papa Giovanni Paolo II, nel 2001, creò Leo Scheffczyk cardinale per i suoi meriti in teologia e per la sua fedeltà al magistero pontificio. Come è noto, il cardinale Scheffczyk è morto l'8 dicembre 2005.

Facendone memoria, il Papa Ratzinger lo definì in maniera simpatica un “rompighiaccio” nelle discussioni teologiche, perché sapeva fare il “punto” anche sulle questioni più difficili. E confessava che quando lui, Ratzinger, era Arcivescovo di Monaco e Frisinga, Scheffczyk era una sicura garanzia per l'insegnamento corretto della Dogmatica<sup>1</sup>.

Non mi dilungo oltre sulla vita e sull'opera di Scheffczyk, anche perché Manfred Hauke ne tratta da pari suo alle pp. 11-64 del primo volume della Collana che presentiamo questa sera. Ne approfitto così per ringraziare Manfred Hauke, benemerito curatore della medesima Collana, nonché l'Editore, il dott. Marco Cardinali, e la sua Collaboratrice, dott.ssa Laura Giovagnoli. Grazie a loro, la nostra Editrice universitaria è in fecondo sviluppo, e si sta imponendo sempre di più a livello internazionale. Lo dimostra anche il sito rinnovato, che oggi inauguriamo.

Da ultimo, faccio mia la conclusione di Manfred Hauke, nel contributo appena citato.

«Leo Scheffczyk», scrive il curatore, «non ha proposto delle teorie clamorose. Perciò la sua voce è stata meno diffusa di quella di altri autori che vengono riportati in tutte le storie della teologia del sec. XX. Ma a lungo termine, la solidità del suo lavoro non rimarrà nascosta, e prenderà il posto dovuto nella storia della teologia. Come la nomina cardinalizia ha reso molto più noto alle generazioni seguenti il personaggio di John Henry Newman, così potrà succedere anche con l'opera teologica di Leo Scheffczyk. Glielo auguriamo vivamente. Infatti il teologo slesiano ha contribuito con grande efficacia a realizzare il grande fine espresso nel suo motto cardinalizio: *Evangelizare investigabiles divitias Christi* (Ef 3,8)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Un ricordo di Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma. Con un'intervista a Benedetto XVI*, Vita e Pensiero, Milano 2007, IX-XIV.

<sup>2</sup> M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (= Dogmatica cattolica, 1), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, p. 64.

## La mia esperienza con l'opera teologica di Leo Scheffczyk

**Cardinale Camillo Ruini**

*Fondatore del Servizio nazionale per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana*

Sono assai dispiaciuto di non poter intervenire personalmente, causa gli impegni di queste giornate precedenti il Conclave, alla presentazione dell'edizione italiana della *Dogmatica cattolica* di Leo Scheffczyk e Anton Ziegenaus, curata dal Prof. Manfred Hauke e uscita per i tipi della *Lateran University Press*. Desidero perciò farmi presente almeno con questo breve scritto.

Il tema del mio intervento avrebbe dovuto essere *La mia esperienza con l'opera teologica di Leo Scheffczyk*. Devo anzitutto confessare che, negli anni ormai lontani del mio insegnamento di filosofia (1957-1968) e di teologia (1968-1986) ho conosciuto Leo Scheffczyk solo attraverso la lettura del suo volumetto *Il ministero di Pietro*, che mi fu molto utile per l'insegnamento dell'ecclesiologia, e la consultazione del libro di storia dei dogmi *Schöpfung und Vorsehung*, quando insegnavo il trattato sulla creazione. Soltanto molto più tardi, nel 2007, quando mi fu chiesto di presentare l'edizione italiana del volume *Il mondo delle fede cattolica. Verità e forma*, che era uscito per la prima volta in Germania ben trent'anni prima, nel 1977, potei acquisire una conoscenza un po' più organica e approfondita della personalità teologica del compianto Cardinale Leo Scheffczyk. Poi, nel preparare la *Intervista sul Dio* che ho pubblicato lo scorso anno con Andrea Galli, mi sono stati particolarmente utili i volumi secondo e terzo della *Dogmatica cattolica*, dedicati rispettivamente a *Il Dio della rivelazione. Dottrina di Dio* e *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*.

A tale limitata conoscenza dell'opera teologica di questo grande Maestro mi sia permesso di aggiungere il ricordo dell'incontro che ebbi con lui quando, non ancora Cardinale, venne a parlarmi in Vicariato, anche in vista di una possibile, e da me vivamente auspicata, edizione italiana della *Dogmatica cattolica* che ora viene presentata.

Cosa mi ha particolarmente colpito nei testi di Leo Scheffczyk? Certo la sua eccezionale padronanza di ciò che, a diverso titolo, può rientrare nel patrimonio di conoscenze di un teologo: dalle fonti della rivelazione alla grande tradizione cristiana e alla problematica ecumenica, fino al rapporto con la cultura del nostro tempo, nelle

sue molteplici dimensioni e tendenze. Questa è però una dote comune ai maggiori teologi, specialmente di formazione accademica e in particolare di area linguistica germanica. Scheffczyk ha una sua ben precisa impostazione, originalità e coerenza di pensiero, sebbene non tenda per nulla ad esibirla, perché gli premono anzitutto la verità di ciò che viene affermato e una sempre coerente fedeltà alla dottrina della fede e alla Chiesa cattolica, unite a una rigorosa onestà intellettuale. Ha inoltre una rara capacità di andare all'essenziale, mettendo in luce ciò che è realmente in gioco nelle varie questioni. Qui subentra un'ulteriore caratteristica dello stile di Scheffczyk: su questi essenziali nodi problematici, compresi soprattutto quelli oggi più "caldi" nel dibattito teologico e più ampiamente nel sentire ecclesiale, egli non esita a prendere posizione, in termini molto chiari e netti, sebbene sempre rispettosi delle diverse opinioni.

In concreto, nella situazione in cui Leo Scheffczyk si è trovato ad operare, questo atteggiamento ha richiesto uno straordinario coraggio, apparentemente in contrasto con la sua indole schiva e quasi timida: il coraggio di opporsi apertamente a quelle tendenze teologiche e a quelle interpretazioni del Concilio Vaticano II che sembravano avere il futuro dalla loro parte, ma in realtà equivalevano a un abbandono, o a uno stravolgimento, della sostanza del cattolicesimo. Ciò è particolarmente vero per il periodo nel quale fu pubblicato il libro *Il mondo della fede cattolica*, la lettura del quale, fatta da me trent'anni dopo, mi ha portato a rivivere l'esperienza che, su scala minore, feci anch'io allora, come docente di dogmatica a Reggio Emilia. Ricordo bene di aver detto più volte ai miei studenti, e anche ai miei colleghi di insegnamento, che a mio giudizio ci trovavamo non di rado di fronte a posizioni teologiche che costituivano oggettivamente una "rottura della forma cattolica" della fede e della Chiesa.

Devo aggiungere che pochi anni dopo, con l'inizio del Pontificato di Giovanni Paolo II, emergeva una nuova prospettiva storica, con una fiducia nuova e forte nel futuro anche prossimo del cattolicesimo. Sia l'onda della secolarizzazione, che sembrava dover sommergere la Chiesa dall'esterno, sia le difficoltà, contrapposizioni e devianze che la travagliavano dall'interno non apparvero più come le forze storicamente vincenti, ma come i fattori di una crisi certo assai grave ma destinata ad essere superata; anzi, nella sostanza profonda già in via di superamento. Quando, qualche tempo dopo, potei conoscere personalmente Giovanni Paolo II, parlare spesso con lui e partecipare in qualche modo alla sua opera, mi resi conto che questa era la sua convinzione del tutto esplicita e in qualche modo il presupposto di molte sue scelte: fu per me un'esperienza davvero fortificante.

I problemi individuati da Leo Scheffczyk certamente non sono scomparsi in questi anni e decenni, ma si sono attenuati almeno in parte, mentre le forze vive a cui egli

fa riferimento si sono nel frattempo sviluppate e consolidate parecchio. Benedetto XVI, con il suo invito caldo e rigorosamente argomentato ad allargare gli spazi della razionalità, a tener unito il *logos* e l'*ethos* e a far emergere in tutta la sua bellezza e la sua gioia il “grande sì” che in Gesù Cristo Dio ha detto all’uomo e alla sua vita, all’amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza, ha poi aiutato grandemente la Chiesa cattolica, e anche la cultura del nostro tempo, a compiere un ulteriore e fondamentale passo in avanti, in quella direzione che Leo Scheffczyk ha ripetutamente indicato e motivato ed ha egli stesso contribuito ad attuare, in particolare con questa *Dogmatica cattolica* che ha scritto insieme ad Anton Ziegenaus. La sua nomina a Cardinale non appare affatto, in questo quadro, un semplice gesto di attenzione ad una persona pur altamente meritevole.

Termino con un piccolo accenno alle qualità proprie di questa *Dogmatica*. Essa si segnala per la sua chiarezza e completezza, per il rigore metodologico e per la robustezza e organicità del pensiero. Il fatto di essere stata pubblicata in tedesco nell’arco di pochi anni (1996-2003) da due Autori tra loro profondamente consonanti rafforza la sua unitarietà. La ritengo pertanto quanto mai utile per l’insegnamento, sia dal punto di vista degli studenti che da quello dei docenti. Naturalmente anche coloro che hanno studiato teologia in anni ormai passati possono trovarvi una preziosa fonte di riflessione e di aggiornamento. Come italiani dobbiamo dunque essere molto grati anzitutto agli Autori, il compianto Cardinale Leo Scheffczyk e il Prof. Anton Ziegenaus, ma anche al curatore dell’edizione italiana, Prof. Manfred Hauke, e alla *Lateran University Press*, per aver rese accessibile quest’opera nella nostra lingua, corredando per di più ogni volume dell’edizione italiana, oltre che dell’indice dei nomi e dell’indice analitico, di una bibliografia aggiornata e dell’indice biblico. Resta solo da auspicare che ai quattro tomi già usciti si aggiungano rapidamente gli altri quattro che completano l’opera.

## L'impostazione teologica della Dogmatica di Scheffczyk-Ziegenaus

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Stiamo facendo la presentazione della Dogmatica di Scheffczyk e Ziegenaus in una situazione della Chiesa del tutto particolare. Papa Benedetto XVI ha rassegnato le dimissioni l'undici febbraio, e domani inizierà il conclave per eleggere il nuovo successore di Pietro. Stiamo quindi in un momento nel quale si pensa più intensamente all'eredità ecclesiale da trasmettere e alle sfide per il futuro da affrontare. Al di là delle risposte pratiche ed immediate, ci vuole una base solida per l'insegnamento della fede cattolica. Questo è anche una richiesta intrinseca all'Anno della Fede.

### 1. Una novità per l'ambito italofono

Questa sera, quindi, assaggeremo una grande opera in otto volumi, di cui quattro sono già apparsi, mentre gli altri quattro sono in preparazione. Portare avanti la versione italiana di vari volumi di Dogmatica di lingua originale tedesca è un'impresa molto grande che costa tante energie e tante ore di lavoro per molti collaboratori. Vale la pena fare uno sforzo del genere? Non esistono già varie collane di manuali in ambito italofono che offrono una panoramica dell'intera Dogmatica<sup>3</sup>?

È vero che vi sono già diverse collane le quali contengono anche dei volumi interessanti e meritevoli. In queste collane, di solito, ogni volume proviene da un autore diverso. Forse l'esempio più noto per questa diversità è la collana plurilingue "Mysterium Salutis", apparsa negli anni '60 e '70 dell'ultimo secolo, con autori e approcci metodologici molto differenti tra di loro. È un'opera talmente ampia che difficilmente potrà essere studiata per intero da uno studente. L'ampiezza è anche un problema in qualche testo più recente, quando un singolo trattato di Dogmatica – chiamato "ma-

<sup>3</sup> Per l'introduzione alla Dogmatica di Scheffczyk, vedi più ampiamente M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. Scheffczyk, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 11-64; IDEM, *Essere cattolico. Un primo sguardo all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, LUP, Città del Vaticano 2007. Per accostarsi all'opera di Anton Ziegenaus, vedi M. HAUKE – M. STICKELBROECK (edd.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Pustet, Regensburg 2006, 9-13 (orientamenti biografici); 469-511 (bibliografia); M. HAUKE, *Introduzione del curatore*, in A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia* (Dogmatica cattolica IV), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 5-8.

nuale” – comprende più di mille pagine. Ci sono degli studi molto specializzati che però non sono dei manuali. Sarebbe quindi interessante avere una serie di manuali “agevoli” anche per gli studenti e fornire un approccio metodologico coerente.

Questi desideri trovano un felice riscontro nella Dogmatica di Leo Scheffczyk e Anton Ziegenaus. Otto volumi non sono pochi, ma mi pare che possano essere studiati all’interno di uno studio accademico di Dogmatica già al primo livello di baccellierato. Evidentemente sono anche molto utili per i cicli di specializzazione e per i teologi di mestiere perché si tratta di esporre con chiarezza le basi dell’insegnamento dogmatico. I volumi potranno aiutare anche tante altre persone interessate ad un approfondimento della propria fede.

Quattro volumi della Dogmatica sono scritti da Scheffczyk e quattro da Ziegenaus. Scheffczyk e Ziegenaus sono delle personalità distinte con il loro stile e con i loro accenti particolari, ma entrambi partono da una prospettiva comune descritta all’inizio del primo volume apparso in tedesco, nel manuale sul Mistero di Dio pubblicato nel 1996. Lo ritroviamo anche in italiano. Anton Ziegenaus ha fatto il suo dottorato teologico e la sua abilitazione con Scheffczyk, di modo che l’intera presentazione è omogenea. La Dogmatica Scheffczyk – Ziegenaus offre quindi il vantaggio di dare uno sguardo organico coerente e non frammentario sull’intera dottrina della fede.

In precedenza vi era già stata una Dogmatica tedesca tradotta in italiano, quella di Johann Auer e Joseph Ratzinger. Originalmente, i due autori volevano dividere l’intero lavoro tra di loro, ma, con la nomina di Ratzinger alla sede arcivescovile di Monaco, il progetto si è sviluppato diversamente: Ratzinger ha potuto portare a termine soltanto l’Escatologia, mentre Auer ha scritto gli altri trattati, con l’eccezione, però, del volume di Introduzione. L’opera è rimasta incompiuta. L’opera di Scheffczyk e Ziegenaus, invece, riporta anche l’Introduzione alla Dogmatica che è una chiave importante per entrare in maniera metodologicamente corretta in questa disciplina centrale della teologia.

## 2. L’approccio teocentrico ed ecclesiale nella situazione contemporanea

Il miglior modo per capire l’impostazione della Dogmatica di Scheffczyk – Ziegenaus è la prefazione già menzionata al volume su “Il Dio della Rivelazione”, una spiegazione intesa come introduzione all’intera Dogmatica. Non per caso, il primo voluto pubblicato «ha per oggetto la dottrina di Dio, dalla quale si possono evincere i tratti fondamentali dell’intera opera completa»<sup>4</sup>. La teologia non va focalizzata su aspetti

<sup>4</sup> L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Prefazione*, in L. SCHEFFCZYK, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio* (Dogmatica cattolica II), Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 5-6 (5).

parziali o addirittura collaterali, ma deve sempre mettere in rilievo il legame con il Dio della Rivelazione. Questo vale anche per la dottrina sulla Chiesa, valorizzata in particolare dal Concilio Vaticano II che può essere chiamato in qualche modo “il Concilio della Chiesa sulla Chiesa”. La dottrina conciliare sulla Chiesa, nella costituzione dogmatica “Lumen gentium” (quindi nel fulcro di tutti i testi conciliari), parte dal legame della Chiesa con Gesù Cristo, “luce delle genti”, e con la Santissima Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo. Lo ribadisce Scheffczyk, nel suo volume sulla Chiesa che porta la prefazione dell’allora Cardinale Ratzinger<sup>5</sup>, ma anche l’esposizione di Ziegenaus all’interno della nostra Dogmatica: prima di accostarsi al mistero della Chiesa, l’autore descrive Gesù Cristo come “sacramento primordiale” (in tedesco *Ursakrament*) e poi parte dal fondamento trinitario realizzato nella storia salvifica<sup>6</sup>.

Si parte quindi dal mistero di Dio che si rivela nella storia salvifica culminante in Gesù Cristo. L’approccio alla divina Rivelazione, a sua volta, non può essere staccato dalla comunità della Chiesa. Gli autori sottolineano:

Nella Dogmatica, «si parla del dogma della Chiesa, così spesso contestato dal moderno soggettivismo, al fine di esaminarlo nel suo significato perenne, alla luce della situazione contemporanea. Concepito come un manuale di insegnamento, non si può tuttavia definire tanto come un trattato sistematico-deduttivo di teologia, quanto come una spiegazione delle verità della fede svolta in modo organico e problematico»<sup>7</sup>.

Il dogma, come risulta dalla sua presentazione autorevole al Concilio Vaticano I<sup>8</sup>, è la Rivelazione di Dio presentata dalla Chiesa. Il contenuto del dogma viene approfondito nel corso dei secoli, ma rimane intatto nel suo significato perenne. Più volte, Scheffczyk ricorda un principio formulato dalla costituzione sulla fede cattolica, “*Dei Filius*”, del Vaticano I: «In conseguenza il senso dei sacri dogmi che deve essere sempre essere conservato è quello che la santa madre Chiesa ha determinato una volta per tutte e non bisogna mai allontanarsi da esso sotto il pretesto e in nome di una intelligenza più profonda»<sup>9</sup>. Ci vuole, quindi, per il dogma, una continuità con

<sup>5</sup> L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 21s. e passim.

<sup>6</sup> A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (Katholische Dogmatik VII), MM Verlag, Aachen 2003; trad. it. (in preparazione) *La presenza della salvezza nella Chiesa. Sacramentaria* (Dogmatica cattolica VII), Lateran University Press, Città del Vaticano.

<sup>7</sup> SCHEFFCZYK-ZIEGENAUS (2010), 5.

<sup>8</sup> Cfr. Denzinger-Hünemann 3011.

<sup>9</sup> Denzinger-Hünemann 3020 (vedi anche l’apposito canone, 3043); cfr. p.es. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 191; 210.

la Rivelazione divina trasmessa nella Tradizione; non va applicata nessuna “ermeneutica della rottura”. Il dogma non è una opinione tra tanti altri pareri, sottoposti ad innumerevoli soggettivismi, bensì l’espressione permanente della verità divina nella storia.

Allo stesso momento, la Dogmatica parla del dogma “alla luce della situazione contemporanea”. Vale a dire, ci si confronta con il pensiero della nostra epoca, sia con le sue difficoltà e ostilità sia con i suoi aspetti favorevoli.

### 3. L’orientamento storico-salvifico e cristocentrico

Il prossimo punto ribadito nella prefazione è l’orientamento storico-salvifico e cristocentrico. «La storia della salvezza costituisce il filo di collegamento di tutta l’opera. Essa ha raggiunto il suo vertice in Gesù Cristo. Nonostante non sia ancora giunta la fine dei tempi, e il popolo di Dio ancora sia impegnato nel suo pellegrinaggio terreno, in Gesù è già presente una pienezza definitiva che non può essere sminuita né dai cambiamenti storici, né superata da qualsivoglia progresso tecnico-scientifico. Anche il compimento escatologico non porterà a qualcosa di completamente nuovo, ma ad un’esplicitazione di quanto da Cristo è stato già rivelato. Perciò la Chiesa, e con essa la riflessione teologica, da una parte, guarda a Gesù cercando di comprenderlo meglio attraverso l’approfondimento della Sacra Scrittura, che secondo il Concilio Vaticano II deve essere “l’anima di tutta la teologia” (*Optatam Totius*, 16) e, dall’altra, mira con speranza al proprio compimento finale»<sup>10</sup>.

Viene citato il decreto dell’ultimo Concilio sulla formazione dei futuri sacerdoti, *Optatam totius*, il quale ribadisce che l’insegnamento dogmatico debba iniziare con la presentazione dei temi biblici stessi<sup>11</sup>. La Dogmatica Scheffczyk-Ziegenaus lo fa con grande attenzione; tiene conto dei contributi dell’esegesi contemporanea, senza lasciarsi condizionare, però, da letture ideologiche, per esempio da quella della scuola di Bultmann, la quale estromette ogni intervento di Dio nella storia. Questa lettura credente della Bibbia, che vede la parola di Dio come punto di partenza per una presentazione organica e sistematica della fede, si trova similmente nei tre volumi di Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, su Gesù di Nazareth, in quanto l’autore ha paragonato il suo approccio con il trattato teologico sui misteri della vita di Gesù in san Tommaso d’Aquino<sup>12</sup>. Scheffczyk ha curato un ampio saggio proprio sui misteri

<sup>10</sup> SCHEFFCZYK-ZIEGENAUS (2010), 5.

<sup>11</sup> Cfr. *Optatam totius* 16 c.

<sup>12</sup> Cfr. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, vol. II, Freiburg i.Br. ecc. 2010, 12.

della vita di Gesù<sup>13</sup>, mentre Ziegenaus, nel quarto volume della Dogmatica, sviluppa questa prospettiva come filo conduttore della soteriologia<sup>14</sup>.

#### 4. L'attenzione alla storia del dogma

La prefazione nota poi l'importanza di unire l'approccio cristologico e biblico con l'attenzione allo sviluppo della Chiesa nella storia sotto la guida dello Spirito Santo. «Poiché lo spirito di Dio ha guidato la Chiesa in tutte le vicissitudini della storia, è necessario tener conto dello sviluppo storico del dogma sulla verità di Cristo, e questo al fine di rendere l'uomo contemporaneo partecipe dell'evento salvifico»<sup>15</sup>. Per l'esplorazione della storia del dogma, Leo Scheffczyk è noto come curatore, assieme a Michael Schmaus e Alois Grillmeier, del monumentale sussidio "Handbuch der Dogmengeschichte", di circa 50 volumi. Egli stesso si era allenato, nella tesi di dottorato, con l'opera storiografica del conte von Stolberg, che aveva lasciato dietro di sé i limiti ideologici dell'illuminismo, e (nella tesi di abilitazione) con la Mariologia dell'epoca carolingia. Ziegenaus, invece, tramite le sue tesi di dottorato in filosofia e in teologia, è conoscitore della teologia patristica di Oriente e Occidente: la tesi in filosofia riguarda l'antropologia di Teodoro di Mopsuestia<sup>16</sup>; la tesi in dogmatica, il pensiero trinitario di Mario Vittorino<sup>17</sup>.

#### 5. L'integrazione della filosofia "in prevalenza fondata sul personalismo"

Secondo la nota espressione di un teologo tedesco dell'ottocento, ricordato da Scheffczyk, «la teologia dovrebbe guardare al suo oggetto con "due occhi" (l'occhio filosofico-sistematico e quello storico)»<sup>18</sup>. Bisogna avere presenti i principali dati storici, ma ci vuole anche una presentazione sistematica, consapevole delle dimensioni filosofiche della dottrina. Scheffczyk e Ziegenaus sottolineano: «una disciplina sistematica come la dogmatica non deve solo raccogliere e riferire gli avvenimenti salvifici e le verità, che a loro volta nel dogma trovano la loro espressione, ma deve anche

<sup>13</sup> L. SCHEFFCZYK (ed.), *Die Mysierien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984.

<sup>14</sup> A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia* (Dogmatica cattolica IV), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, cap. III: "I misteri dell'opera salvifica di Gesù Cristo", pp. 235-366.

<sup>15</sup> SCHEFFCZYK-ZIEGENAUS (2010), 6.

<sup>16</sup> A. ZIEGENAUS, *Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia*, München 1963.

<sup>17</sup> A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* (Münchener Theologische Studien 41), München 1972.

<sup>18</sup> SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 225 (con riferimento a Ignaz von Döllinger).

analizzarle nel loro significato e nella loro verità per farle conoscere al pensiero credente. Per questo motivo gli avvenimenti della storia della salvezza, che nel dogma della Chiesa trovano la loro rappresentazione spirituale, devono essere chiariti e verificati con i mezzi del pensiero. Si fa indispensabile, a questo proposito, utilizzare la filosofia o una certa metafisica (in prevalenza fondata sul personalismo)»<sup>19</sup>.

L'approccio personalistico, già molto rilevante nell'opera di Michael Schmaus, valorizza la chiamata da parte di Dio, nella sua parola e nella sua grazia, un invito che chiede la risposta credente. Il personalismo, che viene integrato con la filosofia classica, vede la realtà come incontro tra persone, un incontro che culmina nell'amicizia con Gesù Cristo, Dio-uomo, nella Chiesa. È un approccio vicino a quelli di Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger i quali valorizzano il "dialogo" tra Dio e l'uomo. L'insieme tra attenzione metafisica e approfondimento personalista è particolarmente forte nel volume di Scheffczyk sulla creazione che, nell'ambito della teologia italiana, è un tema meno sviluppato, almeno per ciò che riguarda i manuali.

La collocazione della Dogmatica tra le diverse metodologie dogmatiche si presenta molto chiaramente nelle osservazioni di Scheffczyk nel primo volume introduttivo. Vengono presentati quattro attuali metodi dogmatici rilevanti: il tipo dottrinale-razionale, il concetto storico-salvifico, il tipo esistenziale-ermeneutico e il metodo teologico trascendentale. Il metodo trascendentale, con la sua provenienza dall'idealismo tedesco, in ultima analisi, fa sorgere i contenuti di fede dalla soggettività umana e si scontra con l'approccio personalistico che implica un incontro con Dio il quale porta l'uomo aldilà delle sue aspettative. La teologia deve avere una dimensione esistenziale, ma non "esistenzialista". L'approccio razionale, invece, va integrato in una sintesi su base storico-salvifica<sup>20</sup>.

Scheffczyk e Ziegenaus affermano a questo proposito: «L'applicazione del metodo filosofico alle verità salvifiche, necessaria anche al fine di salvaguardare il carattere scientifico della teologia, non può né sopprimere la coniazione storico-salvifica dell'insieme, né trasformare la teologia in filosofia o metafisica. Da una parte, in effetti, l'orientamento storico-salvifico esige una chiarificazione e una verifica mediante l'uso della filosofia, ma, dall'altra, i concetti filosofici utilizzati in questo processo subiscono una trasformazione, un superamento e un adeguamento nei confronti dei misteri della salvezza. In tal modo si spinge indietro la dinamica propria del pensiero filosofico e si pone quest'ultimo al servizio della retta comprensione del mistero salvifico.

<sup>19</sup> SCHEFFCZYK-ZIEGENAUS (2010), 6.

<sup>20</sup> Cfr. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 254-263.

Solo mediante un dialogo e un confronto con le diverse visioni filosofiche e teologiche, sia del presente che del passato, può essere affinata la consapevolezza dei problemi e chiarita la propria posizione. Un tale chiarimento rimane sempre rivolto alla verità dogmatica, ma può e deve servire anche alla comprensione reciproca in prospettiva ecumenica»<sup>21</sup>.

La prospettiva ecumenica riguarda soprattutto, come ci si può aspettare dalla situazione tedesca, il dialogo e lo scontro con la teologia protestante. Per il rapporto con la teologia ortodossa, comunque, saranno molti utili i numerosi riferimenti patristici.

## 6. «Annunciare le imperscrutabili ricchezze di Cristo»

Quando Leo Scheffczyk ricevette la dignità cardinalizia, egli scelse come proprio motto un testo tratto dalla Lettera agli Efesini: «Annunciare le imperscrutabili ricchezze di Cristo» (Ef 3,8). Senza dubbio, l'intera Dogmatica si situa all'interno di queste parole: la fede cattolica, concentrata nel mistero divino-umano di Cristo, è un tesoro immenso che può destare gioia ed entusiasmo. Così speriamo che anche la versione italiana dell'opera possa favorire la crescita della fede cattolica.

## “Gesù Cristo, pienezza della salvezza”. Presentazione della Cristologia

**Anton Ziegenaus**

*Università di Augsburg, Facoltà di Teologia*

Ringrazio di cuore per l'onore di presentare a Loro la Dogmatica Cattolica. Il Cardinale Leo Scheffczyk, professore di Teologia dogmatica all'università di Monaco (in Baviera), ed io avevamo deciso che ognuno assumesse la responsabilità per quattro volumi.

Nel regolamento tedesco della teologia cattolica, la dogmatica include anche la Mariologia, l'Escatologia e la dottrina dei Sacramenti. Nei paesi meridionali di Europa, in Italia ed Spagna, questi corsi speciali vengono insegnati da propri docenti.

---

<sup>21</sup> SCHEFFCZYK-ZIEGENAUS (2010), 6.

La nostra Dogmatica Cattolica ha un'estensione più ampia e comprende anche la Mariologia e l'Escatologia.

Adesso questa dogmatica viene tradotta ed appare in ungherese e rumeno; alcuni volumi sono anche tradotti in ucraino e in coreano. Oggi sento grande gioia della presentazione in italiano.

La Cristologia è il quarto volume della nostra dogmatica cattolica. Ogni cristologia si basa sulla Bibbia. Però c'è il problema dell'esegesi moderna e la premessa deista secondo cui Dio, dopo avere creato il mondo, lo abbandonerebbe a se stesso. Quindi il deismo nega ogni intervento di Dio nel mondo.

Se Dio non interviene, Cristo non può essere il Figlio di Dio e non vero Dio, ma egli è solo uomo. Nei tempi seguenti la teologia, anzitutto quella protestante, si sforzò a spiegare chi era il Cristo storico, il Cristo reale senza la dottrina costruita dagli apostoli e dalla Chiesa primitiva.

La seconda questione si riferì all'interpretazione dei miracoli. Il Nuovo Testamento racconta frequentemente tali miracoli. Se Gesù non ha moltiplicato i pani, perché gli apostoli riferiscono l'evento? I racconti sui miracoli vengono dalla mitologia antica, dall'Antico Testamento, dall'irradiazione carismatico di Gesù o da fatti parapsicologici?

E la terza questione: Perché venerare e predicare il Gesù, se Egli era soltanto un uomo?

Si disse: Gesù è un genio, per esempio un genio religioso come Mozart – oppure come Verdi – fu un genio musicale, o un genio sociale, un socialista. Per altri egli è un uomo esemplare. Si tentava a spiegare la singolarità di questo uomo. Se Gesù, però, sarebbe solo un uomo, non si può dimostrare l'universalità, l'importanza universale di quest'uomo.

Alberto Schweitzer, dopo aver studiato più di duecento ricerche sulla vita di Gesù storico, diede il giudizio seguente su questa direzione d'esplorazione: Tutti i ricercatori hanno esposto la figura di Gesù secondo la propria personalità, cioè in maniera soggettiva. Sebbene le diverse correnti tradizionali abbiano continuato ad essere rappresentate, nella teologia protestante ha prevalso la tendenza a spiegare Gesù e la sua opera in termini puramente naturali. Alla fine del diciannovesimo secolo, persino l'esistenza storica di Gesù venne più volte contestata; egli sarebbe stato solo una figura mitologica. Dunque un cristianesimo senza Gesù Cristo? Gesù Cristo è solo un'idea?

R. Bultmann esprime il suo scetticismo nei confronti della rappresentazione del Gesù storico: «Io sono dell'opinione che riguardo alla vita e alla personalità di Gesù

noi possiamo sapere poco meno di niente». Il fallimento della ricerca sulla vita di Gesù è per lui (Bultmann) chiaro.

Ma qui si fa vedere la “indistruttibilità” di Gesù: La domanda sul Cristo storico non si fa tacere. In contrasto con la ricerca sulla vita di Gesù, E. Käsemann (che appartiene alla scuola di Bultmann) sviluppò il cosiddetto principio della selezione. Se la ricerca sulla vita di Gesù presuppone che il cristianesimo è un estratto sincretistico-eclettico proveniente dalle religioni dell’ ambiente e dalle mitologie, bisogna chiedersi: c’è anche qualcosa che non si può derivare da lì? Il principio della selezione vuol dire: Ciò che non può essere derivato né dal giudaismo né dalle religioni pagane dell’ambiente circostante e neppure da un interesse del primo cristianesimo, dev’essere riconosciuto come genuinamente storico, cioè come derivante da Gesù stesso. Questo principio di selezione possiede un grande valore euristico: i testi a riguardo alla sequela sono storici. La sequela non ha alcuna analogia né nell’istituzione del maestro - rabbi giudaico né nella cerchia dei discepoli del Battista: Gesù stesso elegge i discepoli con autorità. Inoltre la sequela è incondizionata, senza ulteriore discussione. Non è il discepolo a scegliere il maestro (come per i discepoli dei rabbini), e la chiamata alla sequela significa una presa in servizio.

Altri testi che possano mostrare il Gesù storico con l’aiuto del principio di selezione si riferiscono al nonconformismo del Signore: Egli è un «segno di contraddizione» (Lc 2,31), si pone anche contro la sacra autorità di Mosè, quando proibisce il divorzio, e contro i concetti giudaici di sabato e di purezza. Gesù perdona i peccati (Mc 2,4-11), ciò che è soltanto possibile e permesso a Dio.

Queste considerazioni mostrano che la sequela di Gesù richiede il rinuncio al possesso, ai legami di parentela e la sequela del Crocifisso. Chi deve essere questo Gesù che richiede questa sequela incondizionata? Chi è più importante della propria vita? Solo Dio. Gesù dev’essere Dio: lo indica già l’annuncio prepasquale. Solo Dio può richiedere una tale sequela di sua persona.

Non solo la via dei Concili di Nicea e Calcedonia, anche la via dell’esegesi storico - critica conduce a una Cristologia corretta. In questo punto la nostra Dogmatica si distingue da molte altre. Essa è fedele alla tradizione cattolica, riguardante le questioni moderne e bibliche.

## **Una vita di responsabilità per la Fede. Impressioni della biografia e della personalità del Cardinale Leo Scheffczyk**

**Johannes Nebel**

*Centro Leo Scheffczyk, Bregenz (Austria)*

Nello studio del pensiero del Cardinale Leo Scheffczyk si può scoprire come l'intero è conseguentemente improntato da una teologia della parola: a partire dalla Trinità, nella creazione e nella grazia e nel quadro dell'uomo articolato in esse [cioè nella creazione e nella grazia], fino alla Chiesa con i suoi dogmi e i suoi ministri, soprattutto i vescovi e i predicatori. La «testimonianza che il Logos fatto uomo esplica nei confronti del Padre»<sup>22</sup> indica il carattere fondamentale della creazione. Conformemente, il Cardinale Scheffczyk concepisce l'uomo, nel suo essere persona e nel suo essere immagine di Dio, a partire dalla chiamata di Dio, nei confronti di cui l'uomo, da parte sua, si sperimenta fin dall'inizio nella posizione di quello che risponde. L'uomo, immagine di Dio, è quindi chiamato a dare buona prova davanti a Dio. Ciò vale ancora di più riguardo alla parola di Dio che è indirizzata all'uomo nella rivelazione soprannaturale. Allora, la responsabilità per la fede diventa una categoria teologica del tutto centrale, in modo esplicito o implicito. In questa fondamentale responsabilità davanti a Dio l'uomo, e quindi anche il teologo, sperimenta la serietà della sua esistenza, la dignità della sua chiamata ecclesiale e, nello stesso momento, la sua felicità più profonda, perché l'attuazione di questa responsabilità lo fa entrare in intima comunione con Dio. Le linee fondamentali della teologia di Scheffczyk – qui brevemente accennate – si riscontrano in modo sorprendente nella sua vita e in tutta la sua personalità. Negli appunti che seguono tenterò di mettere in evidenza alcuni aspetti di essa.

La consapevolezza della responsabilità di Scheffczyk si mostra già nella sua adolescenza. Nato nel 1920 nella città di Beuthen in Alta Slesia (oggi Polonia), Leo Scheffczyk divenne presto il migliore alunno del liceo – posizione che mantenne fino

---

<sup>22</sup> L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione* (Dogmatica cattolica vol. 3; testo curato per l'edizione italiana da M. Hauke), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 141.

alla conclusione degli studi. Il miglior alunno, però, in quel tempo doveva anche assumersi speciali responsabilità: Era infatti automaticamente rappresentante della classe. Il suo ultimo compagno di scuola ancora in vita ricorda bene l'autorità interiore che Leo Scheffczyk acquistò in modo molto naturale e cameratesco presso i suoi compagni di classe. Quando affermava qualcosa o faceva delle ammonizioni, era rispettato. Uno dei suoi compiti era raccogliere piccoli contributi di denaro dai suoi compagni. Se, però, non venivano versati puntualmente, anticipava di tasca sua la somma mancante: sin da giovane il senso di responsabilità gli faceva fare dei sacrifici personali, ed era sempre difficile per lui riavere in seguito queste somme.

Nella sua giovinezza, Scheffczyk fece parte dell'Associazione studentesca cattolica *Neudeutschland*, che lasciò una grande impronta nella sua formazione. In questa cerchia giovanile imparò infatti non solo a prendere delle responsabilità pratiche nell'organizzazione di gite o altre iniziative, ma anche a restare saldo nella professione della fede. Molto presto Scheffczyk arrivò al compito dell'autodirezione giovanile di quest'Associazione.

In quest'epoca, però, nacque anche l'Associazione della gioventù nazista (*Hitler-Jugend*) che copiò molti aspetti delle altre Associazioni giovanili già esistenti, anche cattoliche, per usarli ai fini della propria ideologia. Ciò rappresentò una prova dura per i membri dell'Associazione cattolica. Molti che avevano compiti di responsabilità lasciarono l'Associazione cattolica per entrare in quella nazista. Ciò sgomentò Leo Scheffczyk. Da parte sua, aveva sviluppato una sensibilità superiore alla media e un grande spirito di discernimento, che gli fecero riconoscere le tendenze malvagie e ostili alla fede del nazismo. Così Leo Scheffczyk restò fedele saldamente all'Associazione cattolica, andando anche contro corrente rispetto agli altri membri. Arrivò così fino a coprire la carica di Capo dell'Associazione per tutta l'Alta Slesia. Essa, in questo periodo, era già stata proibita dai nazisti. Ma, di nascosto, Scheffczyk si recava in motocicletta a visitare tutti quelli che erano rimasti fedeli all'Associazione per incoraggiarli, fino al momento che la polizia segreta (*Gestapo*) mise fine a questo con un'irruzione che portò agli arresti domiciliari. «Cristo deve vivere, anche se noi dobbiamo morire»: era allora uno dei principi dell'Associazione cattolica che s'imprese fortemente anche in Scheffczyk e lo accompagnò per tutta la vita.

Grazie a quest'atteggiamento di fede messo alla prova molte volte, Leo Scheffczyk poté entrare nel Seminario maggiore di Breslavia (*Breslau*) nell'autunno del 1938. Molto presto la direzione del seminario lo notò e gli affidò dei compiti importanti, fino a quello più alto di "Decano dei Seminaristi" (o Senatore), cioè di responsabile dei rapporti tra gli studenti e la direzione.

Nel 1941, anche Leo Scheffczyk dovette interrompere lo studio della teologia a

causa della Seconda Guerra Mondiale, per cui dovette prestare servizio militare prima in Alsazia (oggi Francia) e poi, per quattro anni, in Norvegia. Come soldato raggiunse un alto grado nella gerarchia militare, così da avere anche dei soldati sotto il suo comando. Ma non fu mai coinvolto in azioni militari. In alcuni casi riuscì a mitigare la durezza dell'occupazione tedesca. Anche in questa situazione si preoccupò per quanto possibile della fede dei suoi commilitoni. In Norvegia tuttavia patì un grande senso di solitudine e di desolazione. Ma questo lo condusse a fare una profonda esperienza di Dio fondamentale per la sua vita futura, che doveva improntare anche il suo insegnamento teologico. Infatti, quest'esperienza preparava la strada appunto a quel pensiero teologico che parte dalla chiamata divina e la risposta umana. Scheffczyk non era stato ancora ordinato sacerdote quando scrisse, subito dopo la guerra, riflettendo a ciò che aveva vissuto: «Nel silenzio delle meditazioni notturne... e nell'esperienza sia dell'insicurezza sia della lontananza dall'inquietudine degli avvenimenti esteriori si poté sperimentare realmente la prossimità e la grandezza di Dio... Grazie a ciò si realizzava anche quello sconvolgimento che conduceva la singola persona a una più profonda consapevolezza di se stessa, perché è Dio che l'ha chiamata nel silenzio»<sup>23</sup>.

Questo sentirsi chiamato da Dio ispirava a Scheffczyk un senso vivo per quell'esistenza dell'esistenza terrena che consiste nel dare prova buona davanti a Dio e a non avere diritto di rivendicare egoisticamente niente per se stesso davanti alla realtà divina. Così si aprirono le strade per l'impostazione propria della sua teologia (scheffczykiana) dedicata completamente al bene della Chiesa: Anche negli anni seguenti Scheffczyk infatti rinunciò coerentemente a far entrare le emozioni o gli interessi personali nel pensiero teologico. Infatti, come disse una volta, prima della sua morte, in queste esternazioni personali: «sarebbero inclusi anche dettagli biografici e valutazioni soggettive che potrebbero risultare inopportuni all'alta istanza di quella Verità che ho scelto di servire sempre nella mia vita»<sup>24</sup>.

Dopo la sua ordinazione sacerdotale nel 1947 e un anno di cura pastorale, Scheffczyk, nel 1950, prese il dottorato in Teologia con una tesi di laurea in Storia della Chiesa, con stretto legame alla dogmatica. A gennaio del 1951 cominciò, quindi, a insegnare, nel semestre invernale, come docente di teologia dogmatica a Königstein (presso Francoforte): Ben presto capì di dover collegare l'eredità della

<sup>23</sup> L. SCHEFFCZYK, *Der Theologe und das Kriegserleben*, in E. KLEINEIDAM e altri (edd.), *Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen*, Freiburg im Breisgau 1950, 344-377, qui 365.

<sup>24</sup> Citazione da: J. NEBEL, *Un ritratto biografico-teologico del cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007, XV-XXXVI, qui XXXIV.

teologia tradizionale, con uno sguardo vivo e vigilante alle molte correnti spirituali di quel periodo, riuscendovi felicemente. Ma senza disperdersi. Consapevole di ciò che doveva insegnare, aveva sempre presente l'interessa della dottrina della Fede.

Così Scheffczyk appare anche nel ricordo di quelli che studiarono la teologia dogmatica con lui a Tubinga dal 1959 al 1965. L'atmosfera spirituale a Tubinga era caratterizzata da discussioni assai vivaci e talvolta anche ricche di tensioni. Inoltre, gli anni di Scheffczyk a Tubinga furono impregnati dal Concilio Vaticano II (1962-1965), le cui innovazioni gli studenti recepirono con grande entusiasmo. Leo Scheffczyk, però, non appartiene a quelli che si lasciarono trascinare dall'entusiasmo, anche se assumeva certamente i decreti del Concilio con apertura mentale e li fece entrare nel proprio pensiero.

Molto modestamente ogni giorno si recava a piedi dal suo appartamento in affitto all'università. La maniera leggermente marziale della sua andatura tradiva il suo senso del dovere. Considerava infatti che, nonostante molti cambiamenti e sconvolgimenti, si doveva continuare a insegnare la teologia dogmatica con fermezza, in tutta la sua ricchezza, sobrietà e purezza. I suoi studenti si sentivano presi sul serio da lui; apprezzavano la sua gentilezza, anche se talvolta, a causa della sua esattezza, li faceva sospirare. Il futuro cardinale Walter Kasper concluse la sua tesi di laurea sotto la direzione di Scheffczyk e scrisse con lui anche la sua tesi di abilitazione. Come primo assistente scientifico della Facoltà cattolica dell'Università di Tubinga, fu anche il primo assistente di Scheffczyk.

Nel 1965, Scheffczyk succedeva al suo maestro Michael Schmaus sulla cattedra di Teologia dogmatica a Monaco, che era allora una delle cattedre teologiche più prestigiose.

Era tipico per il senso della responsabilità di Scheffczyk che, pur mantenendo un atteggiamento positivo nei confronti della svolta del Concilio<sup>25</sup>, non ha mai mancato di chiamare per nome anche i problemi ad essa relativi. Centrale è in questo senso la convinzione secondo cui la storicità non può essere assolutizzata al prezzo del radicamento sovra-storico della Chiesa, la quale, nel suo rivolgersi all'uomo, non può permettersi di ridurre la fede a un insieme di mere affermazioni esistenziali. Particolarmente radicato è, inoltre, il convincimento del fatto che la Chiesa deve intendere il dialogo con il mondo fondamentalmente come dialogo di salvezza<sup>26</sup>.

Alcuni anni dopo, tuttavia, diventa chiaro come queste osservazioni critiche a

<sup>25</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Hoffnungen und Probleme des geschichtlichen Wandels in der Kirche*, in Königsteiner Studien 13 (1967), 1-11.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 7-11; J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXII.

proposito di problemi possibili si trasformino in una diagnosi di fatti<sup>27</sup>. Scheffczyk esprime molto bene il suo senso di responsabilità, quando, all'età di 51 anni, confessa: «Se la situazione si inasprisce al punto che si è costretti a dover scegliere tra la fedeltà al Vangelo, anche al prezzo del suo rifiuto da parte del mondo, e l'accoglienza del mondo al prezzo dell'alterazione del Vangelo, non abbiamo alternative. Dobbiamo scegliere la prima opzione, perché altrimenti svuoteremmo il Vangelo e serviremmo l'uomo non più per suo tramite, ma lo inganneremmo»<sup>28</sup>.

Ben presto Scheffczyk può constatare come, nel corso di pochissimi anni, la quasi totalità degli elementi della fede cattolica si sia trovata a vacillare. Scheffczyk affronta proprio questa situazione in una delle sue opere più famose e rimarchevoli, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt* (Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma). Egli capovolge l'orientamento teologico dominante che consiste nell'evidenziare prima l'essenza del cristianesimo, per poi affiancare ad essa la ricerca sull'essenza del cattolicesimo. Scheffczyk muove, invece, dalla concretezza del cattolicesimo, per individuare, a partire da qui, l'essenza del cristianesimo... In proposito, Scheffczyk vorrebbe qui rivendicare per se stesso di non stare «né a "destra" né a "sinistra", ma semplicemente di andare avanti, proseguendo lungo la strada che la stessa Chiesa ha fin qui percorso»<sup>29</sup>.

Ma ci sono anche i ricordi di Papa Benedetto XVI che testimoniano in maniera impressionante in quale maniera Scheffczyk era consapevole della responsabilità del teologo per l'integrità della Fede cattolica. Negli anni '70, infatti, il professore Joseph Ratzinger era membro della Commissione dottrinale della conferenza episcopale tedesca, insieme con Scheffczyk. Il papa ricorda: «A quel tempo la situazione era estremamente confusa ed irrequieta e la stessa posizione dottrinale della Chiesa non era più sempre chiara. Venivano fatte circolare delle tesi che si presumeva fossero diventate improvvisamente possibili, nonostante non coincidessero, in realtà, con il dogma. In questo contesto, le discussioni all'interno della Commissione dottrinale erano piene di pretese ed estremamente difficili. Ed è stato qui che ho potuto accorgermi di come Leo Scheffczyk – quest'uomo così silenzioso e piuttosto timido – fosse sempre il primo a prendere posizione in modo chiaro. Io stesso ero, in quel contesto, quasi troppo timoroso rispetto a quanto avrei dovuto osare per andare, in modo così

<sup>27</sup> Cfr. J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXII.

<sup>28</sup> L. SCHEFFCZYK, *Grundströmungen heutiger Theologie*, in Königsteiner Studien 17 (1971/1) 1-17, qui 17 (in ital. cit. da: J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXII).

<sup>29</sup> L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Milano 2007, XLI; cfr. J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXV-XXVI.

diretto, “al punto”. Lui, invece, diceva subito con grande chiarezza e, nello stesso tempo, con puntuale giustificazione teologica, quello che andava e quello che non andava. Leo Scheffczyk era, così, il vero “rompi ghiaccio” di queste discussioni»<sup>30</sup>.

Per molti teologi il Concilio Vaticano II è stato, conformemente al clima generale di euforia degli anni in cui si è svolto, più uno spunto per uno sviluppo immediato che non qualcosa da realizzare con attenzione. In questo modo, in molti casi sono andati smarriti elementi importanti, conseguenze e differenziazioni necessarie. Poiché Scheffczyk, invece, si è posto nell’altro atteggiamento – quello dell’attenta ponderazione –, egli ha dovuto sopportare l’opposizione, il rifiuto e l’incomprensione. Per decenni, con ammirevole imperturbabilità personale e con una tenacia fondata sulla fede, ha tollerato la sua difficile situazione. In silenzio e con costanza ha continuato a lavorare senza badare al proprio credito<sup>31</sup>.

La sua governante si meravigliava che, anche dopo il suo pensionamento nel 1985, non smettesse di lavorare. Il professore Scheffczyk le rispondeva spesso: «La verità vale la pena». Per lui, la scienza non era fine a se stessa, e ancora meno lo interessava la sua reputazione da studioso. Il suo interesse era la verità della Fede. Teneva sempre anche davanti agli occhi le conseguenze che una buona o meno buona impostazione teologica può comportare per i credenti semplici. Nel silenzio della sua camera di studio realizzava così anche indirettamente una certa cura delle anime, sedendo presso la sua piccola e modesta scrivania che datava probabilmente dal primo dopoguerra. Lì sedeva per molte ore, studiava, soffriva, pensava e scriveva i suoi pensieri, sempre a mano. Vicino alla sua scrivania c’era una grande statua della Madonna.

Il più grande riconoscimento all’opera di tutta la sua vita il professore Scheffczyk lo ricevette proprio nel giorno del suo ottantunesimo compleanno, che era nello stesso tempo il duecentesimo anniversario del beato Cardinale John Henry Newman: Il 21 febbraio del 2001, papa Giovanni Paolo II, consapevole dei molti meriti di questo umile teologo, lo creava cardinale. Leo Scheffczyk ricevette l’onore cardinalizio con grande umiltà e – ancora una volta – con una grande coscienza del dovere. Già segnato da grave malattia, consumava infatti le ultime forze della sua vita terrena con un’attività instancabile di conferenze ed omelie, il che esigeva spesso dei viaggi faticosi.

Il cardinale Leo Scheffczyk morì l’8 dicembre 2005, solennità dell’Immacolata,

---

<sup>30</sup> Un ricordo di Leo Scheffczyk, intervista a Benedetto XVI, in: L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica*, IX-XIV, qui XI.

<sup>31</sup> Cfr. J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXX.

proprio nel 40° anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II. La sua tomba si trova a Bregenz (Austria) nel cimitero del monastero di Thalbach, attualmente il centro più grande della Famiglia spirituale “L’Opera”, una nuova forma di vita consacrata nata nel 1938 in Belgio e riconosciuta nel 2001 dal papa. Da membro in senso più ampio, Scheffczyk poteva sentirsi spiritualmente a casa in questa comunità, a partire dal 1982. Dal 2006, a Bregenz, nasce anche un “Centro Leo Scheffczyk” che cura l’intera eredità del cardinale Scheffczyk.

Alla morte del cardinale Scheffczyk, il Papa Benedetto XVI ha scritto: «egli ha dedicato con uno zelo instancabile la sua ricca vita e la sua azione di sacerdote e di intellettuale alla comprensione e all’annuncio della verità divina. Nella sua fedeltà alla fede, così come nella sua bontà umana e nella sua modestia, egli rimane per i suoi allievi e per molti credenti un esempio luminoso»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Telegramma di condoglianze del Papa Benedetto XVI al Cardinale Friedrich Wetter, Arcivescovo di Monaco e Frisinga, in occasione della morte del cardinale Leo Scheffczyk, inviato l’9 dicembre 2005; in ital. cit. da: J. NEBEL, *Un ritratto*, cit., XXXIII.



Finito di stampare  
nel mese di luglio 2013  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

# RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XVIII  
novembre 2013





RTLu 3/2013

**Editoriale**

Manfred Hauke, *Dall'antica Siria alla nuova evangelizzazione* . . . . . 321

**Articoli**

Valerio Lazzeri, *Accompagnare la vita spirituale. Giuseppe Hazzaya e la Lettera sulle tre tappe: una testimonianza della tradizione cristiana siro-orientale dell'VIII secolo* . . . . . 327

Hans Christian Schmidbaur, *Religione viva come «Vino del Dio vicino» e Filosofia come «Acqua della mera ragione»? Riflessione sistematica sul giusto rapporto tra teologia e filosofia, seguendo un impulso di Tommaso d'Aquino* . . . . . 351

Carlo Porro, *L'apertura della Chiesa alle culture e alle religioni orientali* . . . 387

**Contributi**

Bernhard Casper, *L'essere e la salvezza. La portata dei Carnets de captivité in vista di una nuova comprensione dell'umano, e la relazione tra ebraismo e cristianesimo* . . . . . 407

Vincenzo Pacillo, *Alcuni problemi (teorici e pratici) della libertà religiosa diciassette secoli dopo l'Editto di Milano* . . . . . 419

Luciano Musselli, *Alle radici dei concetti di libertà religiosa, laicità e separatismo: nuove prospettive interpretative circa l'editto di Milano di Costantino e Licinio* . . . . . 433

Edouard Divry, OP, *La doctrine sociale, nerf de la nouvelle évangélisation* . . 441

**Miscellanea**

Daria Trafeli, *Stefano Jacini e il Ticino* . . . . . 455

**Recensioni**

Amos Luzzatto – Luigi Nason, *In ascolto delle Scritture di Israele* (Myriam Lucia Di Marco). . . . . 471

Paolo De Benedetti, *Se così si può dire... Variazioni sull'ebraismo vivente* (Myriam Lucia Di Marco). . . . . 475

Laurent Touze, <i>L'avenire du célibat sacerdotale et sa logique sacramentelle</i> (Arturo Cattaneo) . . . . .	479
Mauro Orsatti, <i>Per Lui, con Lui, in Lui. Commento biblico</i> <i>alla Lettera ai Colossesi</i> (Calin Patulea) . . . . .	485

## Editoriale

### *Dall'antica Siria alla nuova evangelizzazione*

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia, Lugano*

#### *Un benvenuto al novello Vescovo di Lugano, Mons. Valerio Lazzeri*

Con il presente editoriale possiamo dare, da parte della Rivista Teologica di Lugano, un cordiale benvenuto al novello Vescovo di Lugano la cui nomina è stata comunicata il 4 novembre, festa di san Carlo Borromeo, patrono della nostra diocesi. Mons. Valerio Lazzeri sta insegnando Teologia spirituale presso la Facoltà di Teologia di Lugano, e il primo articolo in questo quaderno viene dalla sua ricerca sui tesori spirituali dell'antica Siria cristiana. L'autore ha pubblicato, nel 2011, l'opera di un teologo siro-orientale del sec. VIII, Giuseppe Hazzaya, sulle tappe della vita spirituale, traducendo lo scritto dal siriano e fornendovi un'introduzione. L'attuale articolo *Accompagnare la vita spirituale* è un frutto di questa ricerca. Lo scrittore siriano, che aveva scoperto il cristianesimo grazie alla testimonianza dei monaci (in un paese già allora governato dai musulmani), cerca di «offrire un itinerario completo e articolato di sviluppo della vita spirituale cristiana». Perciò vi troviamo degli spunti interessanti anche per il cammino spirituale del cristiano contemporaneo. Vengono sottolineati il carattere mai ovvio dell'essere discepoli di Gesù, l'invito alla concretezza e l'affidarsi alla guida di un padre spirituale per crescere nella libertà (NB: Mons. Lazzeri è stato per vari anni tra l'altro padre spirituale nel Seminario diocesano di San Carlo).

#### *Aspetti del dialogo interreligioso*

La nostra rivista ci porta ancora più lontani nell'Oriente con il saggio di don *Carlo Porro*, professore (emerito) di Dogmatica presso il Seminario Teologico di Como, sull'*Apertura della Chiesa alle culture e alle religioni orientali*. Si tratta di un invito al dialogo, senza mettere tra parentesi l'esigenza missionaria di portare tutte le genti

a Cristo il quale offre la sua grazia a tutti gli uomini di buona volontà. La riflessione parte dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (1998) per valorizzare l'inculturazione del Vangelo. Carlo Porro illumina tra l'altro le difficoltà ed i vantaggi reciproci nelle relazioni del cristianesimo con l'induismo e il confucianesimo.

La sezione dedicata ai «Contributi» inizia con una presentazione di *Bernhard Casper*, professore emerito di Filosofia della religione (Freiburg im Breisgau), sui *Quaderni della prigionia* di *Emmanuel Lévinas*. Lo scritto del filosofo ebreo, pubblicato solamente nel 2009, risale al tempo durante la seconda guerra mondiale, quando Lévinas fu incarcerato in un campo di prigionia speciale per gli ebrei. Casper paragona la situazione esistenziale dell'autore in quel periodo con l'origine dell'opera famosa di Boezio, *De consolatione philosophiae*, scritta prima dell'essere giustiziato. Con qualche critica a Heidegger, Lévinas valorizza l'importanza dell'Altro e scopre l'esistenza mortale dell'uomo come evento di salvezza. Soltanto l'alterità di Dio è capace di perdonare e salvare l'uomo. Lévinas si vede quale compagno del servo di Dio di cui parla Isaia 53. Qui si manifesta anche un solido fondamento biblico del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, puntando sull'elezione e sulla figura del Messia.

Dell'ebraismo si occupano anche due recensioni elaborate da Myriam Lucia di Marco, riguardanti un volume sull'*Ascolto delle Scritture d'Israele* e un saggio intitolato *Variazioni sull'ebraismo vivente*. A differenza di quanto affermato nei due volumi recensiti, bisogna valorizzare quanto sottolineato già dal profeta Geremia (31,31-34), dell'Antico Testamento, e dalla Lettera agli Ebrei: «Dicendo però alleanza nuova, Dio ha dichiarato antiquata la prima; ora, ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a sparire» (Eb 8,13). La «sposa» di Cristo è la Chiesa, unita nell'alleanza con Lui (cfr. Ef 5,21-33), anche se esiste un rapporto speciale della Chiesa con Israele (cfr. Vaticano II, *Lumen gentium* 16).

### ***Il rapporto tra teologia e filosofia, sulle tracce di Tommaso d'Aquino***

*Hans Christian Schmidbaur*, professore di Dogmatica alla Facoltà di Teologia di Lugano, propone un articolo di base sul giusto rapporto tra fede e ragione, filosofia e teologia. Egli prende lo spunto da un articolo nel commento di san Tommaso d'Aquino sull'opera di Boezio dedicata alla Trinità. L'Aquinato si pone la questione se è possibile utilizzare nella scienza di fede degli argomenti filosofici (*In Boethium* q. 2 a. 3: *Utrum in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophicis et auctoritatibus uti*). Di fronte ad un'obiezione di tipo fideista secondo cui non va bene «mescolare» il «vino» della scienza sacra con l'«acqua» della «scienza secolare», Tommaso risponde che l'utilizzo (corretto) delle dottrine filosofiche, ponendole a servizio della

fede, non significa mescolare acqua con vino, bensì trasformare acqua in vino (... *illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum*) (*In Boethium* q. 2 a. 3 ad 5). La natura della teologia non viene alterata (in una «mescolanza»), ma la filosofia si pone al servizio della fede.

La filosofia può essere usata per la teologia in tre modi: facendo vedere i presupposti razionali della fede (*praeambula fidei*), offrendo delle analogie con i misteri rivelati (come la somiglianza della Trinità con la mente umana, secondo sant'Agostino) e confutando gli argomenti dei non credenti contra la possibilità della dottrina di fede<sup>1</sup>. Questi principi, nota Schmidbaur alla fine del suo studio, preparano gli appositi documenti del magistero, come la costituzione *Dei Filius* del Vaticano I e l'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*.

Schmidbaur sottolinea che, nella teologia tommasiana, la natura umana è finalizzata da Dio ad oltrepassare i propri confini nella vita della grazia. Tutte le ricchezze positive della creatura sono pienamente realizzate in Dio. Per cogliere la grazia, ci vuole la «rettitudine della mente» (*rectitudo mentis*). Così la grazia presuppone la natura e la porta a compimento. Anche nella filosofia moderna (ad esempio Husserl, Heidegger e Jaspers) troviamo la consapevolezza della propria limitatezza che chiede un superamento nell'Essere assoluto.

Schmidbaur formula l'esigenza di abbandonare il razionalismo cartesiano, la filosofia trascendentale di Kant e l'idealismo dialettico di Hegel. Egli ricorda la fase tardiva del filosofo tedesco Schelling che riuscì a rompere con il modello filosofico hegeliano. Con una «nuova filosofia della libertà», Schelling mette da parte il vizio idealista di trasformare la rivelazione storico-salvezza in verità necessarie e sovratemporali della ragione. Invece di far scomparire l'uomo nello sviluppo dialettico dell'assoluto, egli scopre di nuovo la trascendenza di Dio che si rivela e l'importanza della risposta umana nella storia.

L'errore metodologico di Hegel e altri sta nell'anteporre l'«acqua della nostra ragione» al «vino del mistero più grande di Dio». Schmidbaur dà poi uno sguardo all'esistenzialismo francese e alla filosofia cristiana dell'esistenza con un suo prede-

<sup>1</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethium* q. 2 a. 3 resp.: «Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria».

cessore in Pascal. Nel pensatore francese si vede l'opzione per una comprensione più ampia della ragione. Si ricordano anche vari spunti importanti di Agostino e di Anselmo d'Aosta. Come criterio della vera religione, ci vuole un equilibrio tra la ragionevolezza umana e la rivelazione divina che supera i confini naturali dell'uomo.

### ***1700 anni dopo l'Editto di Milano***

Nel 2013 vari convegni e saggi hanno ricordato il 1700° anniversario del cosiddetto «Editto di Milano» oppure (come si dice spesso nella storiografia recente) dell'«Accordo di Milano» (tra gli imperatori Costantino e Licinio sulla libertà religiosa concessa al cristianesimo). Perciò sembra molto opportuno potere accogliere due contributi d'impronta giuridica e storica sul tema.

*Luciano Musselli*, professore emerito di Diritto canonico all'Università di Pavia, offre *Nuove prospettive interpretative circa l'editto di Milano*. L'autore nota il contributo dell'ex-persecutore Licinio, alle volte emarginato nei resoconti storici. L'Accordo di Milano dà la libertà non soltanto ai cristiani, bensì in generale alle religioni della propria scelta dei cittadini. Usando le parole del Cardinale Scola, si può dire che l'editto sia «un *initium libertatis*», anche se non possiamo parlare di una «laicità dello stato» in senso moderno, come mostrano le azioni di Costantino verso una religione di stato.

*Vincenzo Pacillo*, professore di Diritto ecclesiastico e delle religioni nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia (I) e professore di Rapporti Stato-Chiesa nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli studi di Padova (I), presenta la problematica moderna: *Alcuni problemi (teorici e pratici) della libertà religiosa diciassette secoli dopo l'Editto di Milano*. La libertà religiosa assicurata ai cristiani ha plasmato una nuova società in cui i valori cristiani, assieme al diritto romano, hanno costruito i fondamenti del diritto comune europeo. Non è possibile separare l'ordinamento giuridico attuale dalle sue radici nella cultura cristiana: l'autore propone l'esempio del matrimonio tra un uomo e una donna. Chi tenta, rischia di «distruggere le fondamenta pre-giuridiche e pre-politiche su cui si fonda il patto sociale tra i cittadini». La visione di laicità come ideologia a confinare le idee religiose alla sfera privata è messa in crisi da pensatori come Habermas e dalla Corte europea dei diritti dell'uomo secondo la quale lo stato deve garantire il pluralismo confessionale.

### ***12 principi della dottrina sociale, indispensabili per la nuova evangelizzazione***

Il contributo di P. Edouard Divry OP, professore all' «Institut Catholique de Toulouse» (ICT), propone (in lingua francese) una sintesi sistematica dei principi della dottrina sociale, visti poi come base indispensabile della nuova evangelizzazione. Divry sviluppa un discorso di Benedetto XVI del 2008 in cui il Sommo Pontefice parla di quattro fondamenti dell'insegnamento della dottrina sociale cattolica: la dignità della persona umana, il bene comune, la sussidiarietà e la solidarietà. Per presentare questi fondamenti in una sintesi organica, l'autore propone dodici principi. Egli comincia lo studio con tre principi prossimi e universali i quali valgono già nella teologia morale: (1) la dignità della persona umana e della famiglia; (2) il rispetto della vita umana; (3) il principio dell'uguaglianza umana (intesa come uguaglianza nella dignità, senza rinnegare le distinzioni, come ad esempio la complementarietà tra uomo e donna).

In seguito appaiono due principi costitutivi della dottrina sociale: (4) il principio del bene comune, scopo della società; (5) il principio della destinazione universale dei beni. Una conseguenza pratica del quinto principio è (6) il diritto universale all'utilizzo dei beni oppure la subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni.

Poi l'autore presenta tre principi maggiori di natura attiva: partecipazione, associazione, solidarietà. Ognuno di questi principi dispone di un suo «corollario» di modo che si aggiungono sei ulteriori principi: (7) il principio della partecipazione; (8) il principio della direzione, con l'iniziativa personale; (9) il principio dell'associazione; (10) il principio della sussidiarietà; (11) il principio della solidarietà; (12) il principio dell'opzione preferenziale per i poveri e le persone vulnerabili i quali sono particolarmente suscettibili per la nuova evangelizzazione.

In quest'elenco si congiungono la giustizia sociale e la carità. «Questi dodici principi o assiomi della dottrina sociale incarnano un vangelo concretamente vissuto ed illuminano profondamente la vita di ogni uomo nella vita sociale».

### ***Di «casa nostra»: Stefano Jacini e il Ticino***

*Daria Trafeli*, dottoranda all'Università di Trento e ricercatrice presso l'Istituto di Filosofia (IsFi) a Lugano, presenta uno studio storico attinto a varie fonti in buona parte inedite sul Conte Dott. Stefano Jacini (1886-1952), una figura importante tra i migliaia di profughi italiani in Ticino durante il tempo fascista in Italia e durante la seconda guerra mondiale. Jacini, cresciuto in una grande famiglia lombarda, era profondamente legato allo movimento politico del Partito Popolare Italiano e alla

figura di don Luigi Sturzo. Perciò non poteva mancare il conflitto con il fascismo sul quale Jacini scrisse un intero libro di analisi critica. Il 13 settembre 1943, Jacini dovette fuggire da Milano; egli raggiunse la Svizzera e trovò un rifugio nel Seminario di Lugano. In Ticino, il conte, vicino al partito liberale, si dedicò ad attività giornalistiche e tenne varie conferenze alla Curia di Lugano. Trafeli tenta poi una ricostruzione dell'attività politica di Jacini che rientrò in Italia il 5 dicembre 1944.

Tra le recensioni va ancora ricordata la presentazione dell'ottimo saggio di Laurent Touze (in francese) sull'*Avvenire del celibato sacerdotale e la sua logica sacramentale*. Arturo Cattaneo, professore di Diritto canonico a Lugano, che mette alla ribalta i punti nodali dello studio, è noto tra l'altro per un saggio divulgativo sul tema diffuso in varie lingue<sup>2</sup>.

Possiamo quindi rallegrarci di un nuovo numero della RTLu particolarmente ricco di contenuti che spaziano dall'antica Siria fino alla nuova evangelizzazione. Auguriamo ai nostri lettori una serena festa del Santo Natale.

---

<sup>2</sup> Cfr. ARTURO CATTANEO [con Manfred Hauke, André-Marie Jerumanis e Ernesto William Volonté] (a cura di), *Preti sposati? 30 domande scottanti sul celibato. Con prefazione e un contributo del Cardinal Mauro Piacenza*, LDC, Leumann (Torino) 2011. Sono già apparse delle traduzioni in tedesco, inglese, spagnolo e portoghese.

# Accompagnare la vita spirituale

## Giuseppe Hazzaya e la *Lettera sulle tre tappe*: una testimonianza della tradizione cristiana siro-orientale dell'VIII secolo

**Valerio Lazzeri**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### Premessa

Nel nostro contesto culturale e teologico, leggere, studiare, tradurre e pubblicare le opere di un autore siro-orientale dell'VIII secolo mette inevitabilmente colui che lo fa – da studioso di teologia e di spiritualità cristiana – nella posizione di chi deve in qualche modo giustificare l'intrusione in un ambito, non solo apparentemente estraneo alle sue competenze specifiche, alle urgenze e ai problemi più acuti della vita ecclesiale, ma anche ai retroterra di pensiero e di cultura delle questioni aperte e delle attese vive a lui contemporanee.

Ciononostante, non mancano alcuni chiari indicatori di un interesse crescente per una tradizione cristiana come quella siriana, che, pur non essendosi sviluppata in maniera isolata e avulsa da contatti e scambi fecondi con quella greco-latina, ha conservato una fisionomia propria, in profonda continuità con la radice asiatica e semitica che alimenta le Scritture giudeo-cristiane<sup>1</sup>.

Vi è, per esempio, il desiderio di conoscere meglio i cristiani eredi di questa tradizione – siro-ortodossi, assiri, caldei, maroniti – presenti in aree geo-politiche travagliate da tensioni e conflitti di cui spesso parla la cronaca: Turchia, Iran, Iraq, Libano, Siria. Vi è l'attenzione suscitata dalla diaspora di comunità cristiane, provenienti da queste regioni, confrontate a ostilità e persecuzione nei loro paesi di origine, e da decenni insediate in vari paesi europei. Ma vi sono anche, e non solo in conseguenza a questi fatti di attualità, la chiara riscoperta e l'esigenza di una

---

<sup>1</sup> Cfr. E. VERGANI – S. CHIALÀ (a cura di), *Le ricchezze spirituali delle Chiese siri. Atti del 1° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1 marzo 2002*, Milano 2003.

considerazione più ampia e seria delle diverse forme autentiche di cristianesimo sviluppatasi nel corso dei secoli.

Non si tratta, evidentemente, di contrapporre ingenuamente un cristianesimo più fedele all'ispirazione biblica, e quindi più vero, a un altro che invece si sarebbe appesantito e forse anche corrotto, cedendo alla tentazione di imprigionare la novità cristiana, vitale e concreta, nelle astratte e aride categorie della filosofia greco-latina. Non è in gioco una subdola ripresa del programma di «deellenizzazione» del cristianesimo delineato dalla teologia liberale dell'ottocento<sup>2</sup>. Un simile tentativo sarebbe subito scoraggiato, del resto, a contatto con un'ampia parte di autori siriaci, estremamente ospitali nei confronti degli apporti greci – i più diversi e addirittura tra loro contrapposti! – al loro linguaggio e al loro pensiero.

Nessun nascosto livore anti-intellettuale, pertanto, e nessun malinteso orientalismo deve essere ravvisato nell'avvicinarci alla letteratura siriana cristiana. Solo l'intento di dare respiro al nostro modo occidentale e latino di pensare e di vivere la fede cristiana – con le sue ricchezze da custodire, ma anche con le sue aporie da superare – attraverso il contatto diretto con un autore e con un suo scritto particolarmente significativo: Giuseppe-Jausep Hazzaya, ossia, il Veggente, e la sua *Lettera sulle tre tappe della vita spirituale*, di cui abbiamo recentemente curato la prima traduzione in italiano<sup>3</sup>.

## 1. Giuseppe nella tradizione cristiana siro-orientale

Giuseppe Hazzaya appartiene al ramo della tradizione siriana, che oggi si tende fortunatamente a designare come siro-orientale<sup>4</sup>, evitando l'infelice aggettivo

---

<sup>2</sup> Come noto, il tema è stato lanciato da A. von Harnack. È stato ripreso criticamente da Benedetto XVI nel discorso su Fede, ragione e università pronunciato all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006. Cfr. Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544.

<sup>3</sup> GIUSEPPE HAZZAYA, *Le tappe della vita spirituale*, introduzione e traduzione a cura di V. Lazzeri, Magnano 2011 (da ora in poi: *Lettera*). Edizione critica: J. HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, a cura di Harb e F. Graffin, PO 45, Turnhout 1992, 255-442.

<sup>4</sup> Cfr. R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987. Per una visione introduttiva di questo periodo, si veda E. VERGANI – S. CHIALÀ (a cura di), *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano 2009.

«nestoriano», per troppo tempo fonte di malintesi e di sospetti ingiustificati<sup>5</sup>. In tale area culturale e spirituale, si colloca la figura ben altrimenti nota di Isacco di Ninive<sup>6</sup>, i cui insegnamenti hanno irrigato, oltrepassando ogni confine confessionale, le realtà ecclesiali più varie di oriente e di occidente. Isacco, però, benché la sua statura e il suo prestigio siano per certi versi incomparabili, non è un autore isolato. Prima di lui e dopo di lui, si manifesta infatti una fioritura straordinaria di opere di altissima qualità spirituale e letteraria<sup>7</sup>. Vanno menzionati almeno alcuni rappresentanti significativi: Giovanni di Apamea, detto anche il Solitario, autore del V e VI che può essere considerato in qualche modo il capostipite di una certa maniera di descrivere e pensare la vita spirituale<sup>8</sup>, e poi i grandi scrittori del VII e dell'VIII secolo, a cominciare da Martyrios-Sahdona – un caso che forse non ha avuto diretta influenza sugli spirituali successivi, ma certamente originale – fino a Dadisho Qatraya e Simone di Taibuteh, attivi in gran parte nel VII secolo, e a Giovanni di Dalyata<sup>9</sup>, testimone nella prima metà dell'VIII secolo di un'esperienza spirituale profonda e formulata in termini molto personali.

Insomma, siamo di fronte a una piccola galassia di figure, di fermenti e di insegnamenti spirituali di alto livello, che arrivano a elaborare un linguaggio, non certo privo di peculiarità individuali, ma certamente omogeneo e progressivamente sempre più preciso nel descrivere lo sviluppo nel cristiano della vita secondo lo Spirito. E proprio sotto questo aspetto – l'espressione tecnica dell'itinerario che

<sup>5</sup> Nestorio evidentemente non ha alcun rapporto con l'origine di questa chiesa e la teologia a lui attribuita dagli avversari non è mai stata in essa riconosciuta. L'unico elemento alla base dell'uso di questo appellativo è il grande influsso esercitato in questa area ecclesiale dall'antica teologia antiochena. Va ricordato che tale chiesa, situata al di fuori dell'impero romano, in un territorio dominato dai sassanidi, e guidata da un suo *catholicos* con sede a Seleucia-Ctesifonte, anche per motivi politici si rifiutò di condannare l'orientamento teologico uscito perdente al concilio di Efeso e riconobbe come grande maestro Teodoro di Mopsuestia.

<sup>6</sup> Cfr. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.

<sup>7</sup> L'indagine sulle ragioni di questa fioritura è stata ripresa e riorientata in maniera particolarmente convincente da S. CHIALÀ, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in A. DESREUMAUX (a cura di), *Les mystiques syriaques*, Paris 2011, 63-78.

<sup>8</sup> Cfr. K. DE BIESEN, *Giovanni di Apamea, 'il Solitario'*, in *Nuovo Dizionario patristico e di Antichità cristiana*, Genova-Milano 2007<sup>2</sup>, 2199-2200; GIOVANNI IL SOLITARIO, *Le passioni dell'anima*, a cura di M. Pavan, Magnano 2012.

<sup>9</sup> Cfr. R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: mystique syro-oriental du VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1990.

conduce al pieno dispiegamento del dinamismo inaugurato dal battesimo nell'essere umano – merita di essere avvicinato il nostro autore.

Chi è Giuseppe? Gli elementi della sua biografia sono praticamente tutti inclusi nella breve nota a lui dedicata nel *Libro della castità*, una rassegna di autori monastici, redatta da Ishodenah di Basra nel IX secolo<sup>10</sup>. Egli risulta nato tra il 710 e il 712 in una famiglia mazdea della città di Nitro, sul fiume Tigri, al sud dell'attuale Mossul (Iraq). All'età di sette anni, dopo essere stato fatto prigioniero dalle truppe del califfo Umar ibn 'Abd al Aziz, che avevano occupato la città, fu venduto come schiavo, prima a un arabo della città di Shengar e poi a un cristiano di nome Ciriaco della regione del Qardu, nel sud dell'odierna Turchia. In seguito, il fascino esercitato sul giovane Giuseppe dalla vita dei monaci del monastero di Giovanni di Kamul lo indusse a diventare cristiano. Affrancato dalla sua condizione di schiavo, gli fu permesso di entrare nel monastero di abba Saliba, nella regione di Bet Nuhadra. Successivamente, visse da solitario nelle montagne del Qardu, finché non fu chiamato ad assumere l'incarico di superiore, dapprima del monastero di Mar Basima e poi – dopo un ulteriore periodo di solitudine sul monte Zinai, nell'Adiabene – del monastero di Rabban Bektisho. In questo contesto va collocata la sua ampia produzione letteraria, da lui stesso posta sotto il nome del fratello Abdisho. Ignota è infine la data precisa della morte, avvenuta in età avanzata. Veniamo soltanto a sapere che nel 786-787 il sinodo convocato dal catholicos Timoteo I (779-823) condanna Giuseppe insieme a Giovanni di Apamea e Giovanni di Dalyata. Non è possibile stabilire con certezza se Giuseppe ebbe a subire ancora in vita le conseguenze di tale pronunciamiento o se egli poté morire nella sua dignità di superiore. Tuttavia, il fatto che non sia stato sepolto nel suo monastero bensì in quello di Mar Atqen sembrerebbe far pensare che l'anatema – motivato secondo il biografo dall'invidia del catholicos – sia stato pronunciato mentre egli era ancora vivo, determinando il suo allontanamento dalla carica ricoperta fino a quel momento.

Da questo quadro sintetico, risulta che Giuseppe, persiano di nascita e figlio di un mago, in un'epoca già segnata dalla dominazione musulmana sul suo paese, giunge alla fede cristiana grazie alla testimonianza dei monaci, ai quali si unisce dopo essere stato affrancato dalla sua condizione di schiavo. Si delinea così un singolare percorso biografico, che è da tenere senz'altro presente leggendo gli scritti del nostro autore prima di rinchiuderli sotto l'etichetta riduttiva e sbrigativa di letteratura per monaci. Si tratta infatti di un'opera che riflette primariamente un vissuto cristiano,

<sup>10</sup> Cfr. J. B. CHABOT, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896) 64-66.

che solo per le particolari circostanze della vita del loro autore è stato formulato nel quadro delle consuetudini monastiche del tempo<sup>11</sup>.

In altre parole, la preoccupazione di Giuseppe, almeno quando scrive la *Lettera*, non è quella di fare un discorso per formare una categoria particolare di cristiani destinati a diventare specialisti della preghiera e della vita ascetica, bensì di indicare e descrivere le tappe di un vero e proprio itinerario spirituale. Egli segnala punti di riferimento ed elementi di discernimento, con l'obiettivo di promuovere la piena maturità cristiana di persone che, pur avendo intrapreso un cammino specifico, non devono però illudersi che esso porti automaticamente a un'autentica vita secondo lo Spirito. Da questo punto di vista, lo scritto di Giuseppe assume un significato e una rilevanza che vanno ben oltre il contesto, certamente limitato, nel quale è stato elaborato. In nessun ambito culturale o ecclesiale, infatti, vi può essere una vera dinamica spirituale al di fuori della consapevolezza che la *Lettera* cerca a ogni passo di risvegliare e i cui tratti costitutivi vogliamo ora brevemente indicare.

## 2. Il carattere mai ovvio della vita spirituale cristiana

Dovunque si trovi, il cristiano che desideri aprirsi a un cammino verso la maturità spirituale è in primo luogo chiamato a liberarsi dall'illusione di esservi ammesso unicamente in virtù di un passo compiuto esteriormente. Perciò se, da un lato, il vissuto personale e l'ambiente portano Giuseppe ad affermare che uscire dal mondo e mettersi sulla via del monachesimo sono premesse indispensabili per avanzare sulla strada che conduce ai vertici della conoscenza vera di Dio<sup>12</sup>, egli si mostra altrettanto convinto che tale passo non è per nulla sufficiente, visto che

non chiunque è uscito dal mondo è liberato dalle sue condotte. Molti infatti sono usciti dal mondo nell'aspetto esteriore, ma vanno avanti secondo il suo stile di vita. È per questo che ho detto che vi sono due uscite dal mondo. Di persone uscite dal mondo, ne troverai molte, ma di liberate dalle sue condotte una su mille<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Tali consuetudini prevedevano un periodo di vita comune, solitamente della durata di tre anni, nel cenobio, inteso come prima fase del percorso, e poi, con la benedizione del proprio superiore e padre spirituale, la vita solitaria nella cella. Cfr. J. VAN DER PLOEG, *Oud-syrisch Monniksleven*, Leiden 1942, 48-52.

<sup>12</sup> *Lettera* 21, 73.

<sup>13</sup> *Lettera* 19, 71.

Detto altrimenti: chi ha rivestito l'abito monastico non pensi, per il fatto stesso, di aver già cominciato il cammino per fare uscire il mondo dal proprio cuore. Si renda piuttosto conto che fino a quel momento il dinamismo che lo ha sostenuto non è stato originato da lui ma dai

semi naturali di bene che da Dio sono seminati in noi, nella natura della nostra creazione prima<sup>14</sup>.

Questi sarebbero rimasti soffocati dall'amore di sé, dalla *philautía*, se l'intervento dell'angelo della provvidenza non avesse neutralizzato i pensieri di paura e di disperazione.

Così, per il monaco come per ogni cristiano, la vita spirituale, pur essendo radicata nel dinamismo più profondo del cuore umano vivificato dal battesimo, non è mai scontata. Essa infatti comincia veramente soltanto quando viene assunta liberamente, con discernimento e impegno.

Al riguardo, il punto decisivo segnalato da Giuseppe è quello di una caratteristica maturazione dello sguardo. Gli occhi del cristiano devono diventare capace di leggere simbolicamente il quadro comunitario-ecclesiale dove ci si trova a vivere: il cenobio, che

nell'ordinamento delle tappe è figura della tappa corporea, ossia della pratica propria del deserto<sup>15</sup>.

«Figura» (*tupsâ*) è qui il termine da rilevare. Da esso traspare che il cenobio non è di per sé la tappa corporea<sup>16</sup>, ma la rappresenta e quindi si limita a postularne l'avvio in colui che vi entra. Come nella Scrittura il racconto della storia della salvezza conduce dalla condizione di schiavitù alla terra promessa, anche l'assetto esteriore della vita monastica – cenobio o cella solitaria – è da leggere spiritualmente, da abitare simbolicamente, da assumere nel suo significato profondo o, per dirla con il linguaggio di Giuseppe, «in maniera intelligibile». Pertanto, ogni fase del percorso monastico – uscita dal mondo, vita nel cenobio, ingresso nella solitudine della cella – è presentata come un appello a fare riferimento ai diversi momenti e aspetti della

<sup>14</sup> Lettera 6, 64.

<sup>15</sup> Lettera 20, 72.

<sup>16</sup> In siriano, *pagrânutâ*. È la tappa in cui, secondo Giuseppe, l'uomo è impegnato a liberarsi dai condizionamenti del suo essere corporeo, attraverso il digiuno la veglia, la povertà e la pratica assidua della preghiera e dei comandamenti di Dio. Essa conduce a liberare il corpo dalle passioni e a riportarlo alla purezza (*dakyutâ*) della sua condizione creaturale originaria.

narrazione biblica, ad assimilarne il dinamismo intrinseco e a realizzarne, per quanto possibile, il livello di maturità spirituale corrispondente.

Significativo, al riguardo, è il monito che Giuseppe rivolge a coloro che, finito il noviziato nel cenobio, si apprestano a entrare nella cella per iniziare una vita da solitario:

Nessuno dei pigri e dei negligenti pensi che, grazie alla veglia di consacrazione celebrata dal fratello nella cella, egli trovi riposo e vi si stabilisca, se nel cenobio non si sarà esercitato a fondo nell'umiltà e nell'obbedienza verso i suoi padri e i suoi fratelli spirituali. Non accada che colui che non si è esercitato nel cenobio cerchi pacificazione nella cella! Colui che parla in tal modo, si ricordi di Acan, che fu circonciso come tutto Israele, ma la sua circoncisione non gli giovò affatto, non avendo osservato la parola [uscita] dalla bocca del Signore<sup>17</sup>. Al contrario, fu segno di terrore per tutto Israele. Così è anche per coloro che si esercitano nel cenobio e non lo fanno nel modo giusto: quando partono per la cella, un cumulo di pietre di pensieri malvagi si raduna e grava su di loro e la cella li espelle lontano da sé come una pietra lanciata da una fionda. Diventano estranei a ogni condotta della vita solitaria e ai beni che vi [si trovano], come Acan, che fu separato da tutta l'assemblea del Signore e non ebbe parte alla terra promessa e ai beni che [sono] in essa<sup>18</sup>.

Ne risulta che, per Giuseppe, la vita spirituale cristiana, anche nella sua fase iniziale prevalentemente ascetica, non può essere mai la mera sottomissione a una disciplina esteriore. Ogni pedagogia che intenda portare il cristiano alla sua maturità è tenuta a costantemente richiamarlo. Solo un'interiorità viva e lungamente esercitata alle esigenze della comunione può disporsi a vivere una solitudine feconda per sé e per gli altri. Ora, ciò non può essere dato per scontato e l'autore della *Lettera* non esita a ricordarlo con forza:

Se qualcuno ti dice che, senza questa operazione [delle intellezioni, ossia, di quelle percezioni profonde del mistero di cui è reso degno chi sta veramente camminando], può stabilirsi come conviene nella quiete della cella, è un bugiardo!<sup>19</sup>

Ecco il primo avvertimento di chi si propone di accompagnare la vita spirituale: le pratiche esterne non hanno senso, se la consapevolezza di chi le esercita rimane inerte. A ogni tappa, occorre una presa di coscienza corrispondente, la manifestazione di un dinamismo dello Spirito in atto. Senza questa prima fruttificazione, l'osservanza esteriore non solo risulta dannosa, ma più radicalmente essa finisce per essere impossibile.

<sup>17</sup> Cfr. Gs 7,1.

<sup>18</sup> *Lettera* 66, 99.

<sup>19</sup> *Lettera* 112, 139.

### 3. Nessuna vita spirituale senza attenzione alla concretezza

Con l'osservazione precedente, appare chiaro che Giuseppe ha perfettamente assimilato, l'insegnamento di Evagrio Pontico. Secondo il grande maestro spirituale, formato prima alla scuola dei padri cappadoci e poi all'insegnamento degli umili abba del deserto egiziano, l'impegno del monaco non è mai da intendere come esecuzione acritica di prescrizioni ascetiche ricevute dall'esterno; esso è sempre «pratica con conoscenza», ossia pratica volta a risvegliare una consapevolezza, una percezione intima del senso di un determinato gesto o atteggiamento<sup>20</sup>. Nella stessa linea, frequente è nella *Lettera* l'esortazione: «vedi», «sappi», «bada»<sup>21</sup>. Il lettore è continuamente interpellato e insieme rimandato alla Scrittura, a leggere la propria situazione alla luce del testo biblico, a trovarvi senso, innescando un circolo virtuoso di vita e di conoscenza del Signore:

Più tu mostrerai obbedienza nella pratica della virtù [e più] egli mostrerà la sua bellezza alla tua anima e farà regnare su di te la gioia e l'allegrezza. Ma nella misura in cui tu trascurerai la pratica delle virtù, egli non rivelerà la luce della bellezza del suo volto glorioso nei recessi segreti del tuo cuore e la tua anima non si rallegherà nei suoi misteri gloriosi<sup>22</sup>.

Ecco lo scopo ultimo del cammino che Giuseppe si preoccupa di delineare davanti al suo lettore! Non una pratica ossessionata dalla quantità o dall'entità delle prestazioni ascetiche, ma un percorso per aprire l'interezza dell'uomo a quelle che egli chiama le «intellezioni», le percezioni luminose e dense provenienti dalla dimensione più segreta del reale – della Scrittura e della creazione in ogni sua componente – che mai possono essere conquistate, ma solo accolte come dono, in corrispondenza alla germinazione dei «semi naturali», di ciò che nell'uomo è presente come potenzialità originaria e indistruttibile.

Detto questo, però, non dobbiamo pensare a uno spiritualismo senza corpo. Per Giuseppe, insegnare la vita spirituale comporta anzi necessariamente indicazioni precise e pratiche. L'attenzione alla concretezza è perciò una costante nel suo discorso, che in ciò corrisponde perfettamente alla richiesta che gli viene rivolta: non parlare ai soli «gnostici» – ossia a coloro che hanno già cominciato a gustare la cono-

<sup>20</sup> Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico* 50, Magnano 2008, 181-184.

<sup>21</sup> Cfr., fra i molti esempi possibili, *Lettera* 3, 25; 29, 62-63, 75, 77.

<sup>22</sup> *Lettera* 33, 79-80.

scenza vera del Signore – lasciando i deboli «davanti alla porta del Santo dei santi», ma tracciare per questi ultimi una via per accedervi. E questo significa scrivere

sulla quiete, sulla dimora nella cella, sulle tentazioni proprie di coloro che si esercitano nella pratica della quiete, e sulle visite della grazia che sono accordate dalla misericordia di nostro Signore<sup>23</sup>.

Giuseppe sa che il suo lettore non può essere lasciato nel vago. Questi cerca orientamento, ha bisogno di un insegnamento aderente al vissuto, di sentire nominare esplicitamente quali siano le virtù da promuovere e i vizi da combattere. Da qui, scaturisce l'abbondanza di descrizioni dettagliate, formulate in maniera da arrivare a riconoscere efficacemente le varie suggestioni demoniache e poter così fare loro fronte senza rimanerne travolti o prigionieri.

Si legga, al riguardo, il rimedio ultimo, proposto alle ferite dei pensieri che assalgono il monaco nel corso della sua permanenza nel cenobio:

Quando vieni oltraggiato, fissa lo sguardo su di lui [Gesù], che pure fu oltraggiato per te ed è stato trattato da demoniaco e da samaritano. Se dunque ti insultano e ti scherniscono, fissa lo sguardo su di lui, il Salvatore delle creature, quando lo ingiuriavano, lo schiaffeggiavano, gli sputavano in volto, gli davano da bere aceto e fiele, lo colpivano sul capo con una canna... Medita continuamente nel tuo cuore su queste realtà e dal tuo cuore si dissolverà il veleno dei serpenti. Gesù, con la sua crocifissione, è più vicino a te di quanto non fosse il serpente [di bronzo] agli ebrei. Egli abita infatti nel tuo cuore e nei recessi segreti della tua anima risplende la luce gloriosa del suo volto<sup>24</sup>.

Altrettanto significativa, nella stessa linea, è la preoccupazione, all'inizio della tappa psichica<sup>25</sup>, di mettere in guardia dalla tentazione – insidiosa per chi nella cella non è più custodito dal quadro di riferimento della vita comunitaria – di esagerare con il digiuno e le altre fatiche ascetiche della veglia e della lettura. Giuseppe si mostra qui attento al corpo, alla necessità di non provocarne la distruzione e, contemporaneamente, ne sottolinea le capacità di adattamento, la plasmabilità come docile e indispensabile realtà da condurre alla collaborazione per uno sviluppo integrale della vita spirituale.

Se infatti il corpo non è educato progressivamente alle fatiche, si distrugge e finisce in preda ai dolori

<sup>23</sup> Lettera 2, 62.

<sup>24</sup> Lettera 31-32, 78-79.

<sup>25</sup> In siriano *napshanutâ*. È la tappa intermedia che dalla purezza (*dakyutâ*), raggiunta tramite la pratica nell'ambito corporeo, conduce l'uomo alla limpidezza (*shapiutâ*) che inaugura la tappa spirituale (*ruhanutâ*). Lo sforzo ascetico dopo essersi esercitato soprattutto sulle passioni riguardanti il corpo, si concentra su quelle, più pericolose e tenaci, riguardanti l'anima.

e alle malattie fino a cadere in mano ai figli di Galeno<sup>26</sup>, mentre i demoni compiono in lui ogni loro volontà malvagia... Quando invece si è abituato alle fatiche, caricato quanto desidera... e il corpo non si ammalerà, perché vi si è abituato. Lo stomaco si è ridotto, il cervello si è affinato [liberandosi] dall'umore eccessivo, gli occhi si sono rischiarati, il fegato e la milza hanno preso l'abitudine di bere [solo] acqua, e non si indeboliscono per la carenza di sangue, poiché i vasi sanguigni si restringono e chiedono solo con moderazione; le reni hanno acquisito il proprio calore naturale e non esigono calore supplementare; si riassorbe l'infiammazione del gonfiore delle gambe e, per la leggerezza del corpo, non si indeboliscono né subiscono danno per la veglia prolungata<sup>27</sup>.

Preziosa è pure la descrizione dettagliata dell'organizzazione della giornata del solitario nella cella, l'indicazione dei tempi e delle modalità della preghiera, dei pasti, del lavoro manuale, del sonno e della veglia. In tutto questo, traspare l'equilibrio, la moderazione e, soprattutto, il rifiuto di ogni forma di spiritualismo, di ogni tentativo di svincolarsi dal concreto, di sottrarsi all'obbedienza che il monaco deve alla condizione corporea propria dell'uomo.

Come infatti il corpo è causa dell'anima e la precede nell'intelletto, così la salmodia sensibile è causa di quella intelligibile. Vi sono molti «sapianti» che, nella loro ignoranza, dicono: «Non abbiamo bisogno della salmodia sensibile, poiché abbiamo la salmodia intelligibile. Salmodiamo con il cuore e non cerchiamo la salmodia della bocca». Ma parlano così perché sono stati colpiti dall'ardore del vento della vanagloria. Questi sapienti stolti avrebbero dovuto chiedersi: è possibile che vi sia vita in un'anima senza corpo? Può l'uomo essere costituito da una parte soltanto? Se questo non è possibile, non lo è neppure che questi miserabili esprimano la loro lode con un'offerta intelligibile senza salmodia sensibile! Se dunque né in questo mondo né in quello futuro l'uomo può sussistere senza corpo e anima, allora neppure dicano costoro nella loro follia: «Abbiamo una lode intelligibile senza salmodia sensibile»<sup>28</sup>.

Corpo e anima insieme, perciò, spiritualità incarnata. È il punto nevralgico di ogni discorso cristiano di accompagnamento allo sviluppo di una vita nello Spirito e secondo lo Spirito, ed è anche il nocciolo della riflessione di Giuseppe. Non si tratta però di un semplice equilibrio da mantenere, ma di un difficile discernimento, da operare costantemente e da acquisire all'interno della relazione con una figura decisiva per la qualità umana e cristiana della vita del solitario: il padre spirituale.

<sup>26</sup> Si intendono qui ovviamente i medici. L'attenzione agli aspetti medici delle osservazioni corporee è segnalata come una caratteristica, importante e ancora insufficientemente studiata, degli autori sirio-orientali di questo periodo da P. BETTILO, *Introduzione*, in SIMONE DI TAIBUTEH, *Violenza e grazia. La coltura del cuore*, Roma 1992, 13-16.

<sup>27</sup> *Lettera* 68-69, 100-101.

<sup>28</sup> *Lettera* 75, 107-108.

#### 4. La paternità spirituale come condizione per l'autenticità dell'esperienza

Non sorprendono lo spazio e l'importanza riservati nella *Lettera* al rapporto tra discepolo e padre spirituale. Solo quando si dà all'interno di questo particolare genere di relazione umana, infatti, un insegnamento sullo sviluppo del cammino spirituale non si trasforma in programma astratto e idealistico di ricerca della perfezione. Da qui parla Giuseppe: dalla posizione di chi è stato interpellato come padre spirituale e sa di rivolgersi a qualcuno che è disponibile ad ascoltarlo come figlio spirituale. Si comprende perciò l'insistenza sulla necessità di una guida e sulle condizioni a partire dalle quali il riferimento a essa diventa fecondo per l'itinerario verso la maturità spirituale cristiana.

Un primo sviluppo, al riguardo, lo troviamo nel cuore della sezione dedicata alla tappa corporea, in corrispondenza con il manifestarsi delle lacrime legate al primo fervore, a volte di gioia per le fatiche ascetiche affrontate con successo, a volte di tristezza per il ricordo dei peccati. È evidentemente la fase iniziale del percorso, ma proprio per questo il ricorso al padre spirituale è ancora più raccomandato. Senza l'intervento di una parola autorevole, infatti, la gioia per le riuscite rischia facilmente di tramutarsi in vanagloria, mentre la tristezza per i fallimenti può portare alla disperazione. Occorre perciò che chi è interpellato dia un consiglio adeguato, perché, in questo processo, la parola altrui è tanto necessaria quanto potenzialmente deletoria. Qui le espressioni di Giuseppe assumono un tono accorato, che fa pensare a una situazione da lui molte volte riscontrata. Si legga per esempio il passaggio seguente:

Oh, quanto è difficile da discernere questo punto! Qui viene messa alla prova la conoscenza dello gnostico sapiente! Ho visto molti che credevano di essere sapienti e gnostici e sono inciampati gravemente su questo punto, sono caduti irrimediabilmente e, a causa della loro ignoranza, hanno anche allontanato le anime di molti dalla conoscenza vera, non avendo saputo distinguere tra la verità e l'errore. Ogni volta che veniva da loro uno dedito alla pratica, che si trovava in questa fase di fervore, siccome non sapevano discernere per lui la via da seguire, o lo esaltavano e lo gonfiavano di vanagloria dicendogli: «Hai già raggiunto la tappa spirituale!»; oppure lo sprofondavano in un abisso di disperazione, dicendogli: «Sei ingannato dai demoni. Questo fervore e questo zelo per le fatiche vengono dai demoni!»<sup>29</sup>.

Come si vede, la posta in gioco nel rapporto di paternità spirituale è alta. Un passo falso in questo campo può precludere il proseguimento del percorso e il raggiungimento della meta.

<sup>29</sup> *Lettera* 50, 89-90.

Il problema dell'accompagnamento spirituale non si riduce però per Giuseppe a questo sapiente dosaggio di abbassamento e d'incoraggiamento a dipendenza delle fasi alterne attraversate da colui che si esercita nella pratica spirituale. Il punto veramente difficile è il discernimento tra ciò che è falso e ingannevole in questo primo fervore – in cui la vanagloria può spesso mescolare l'amore per la virtù con il desiderio della fornicazione – e ciò che rimane autentico e spiritualmente vitale sotto la manifestazione disordinata. La formulazione di Giuseppe, che riprende qui una frase assai audace di Simone di Taibuteh<sup>30</sup>, non si presenta forse con tutta la desiderabile chiarezza. E tuttavia il senso profondo non lascia dubbi: il vero padre spirituale non è semplicemente colui che ha «capito», ossia colui che si limita ad applicare una dottrina nella sua chiarezza concettuale, ma colui che è capace di «accogliere», di fare spazio al «desiderio [proprio] dei semi naturali»<sup>31</sup>, presente proprio laddove l'occhio dell'inesperto rischia di vedere solo l'esito della passione intesa in senso negativo. La conclusione cui giunge Giuseppe, commentando la citazione di Simone di Taibuteh da lui riportata, è così inequivocabile:

Questo santo fa dunque sapere che, se la guida possiede il discernimento per distinguere tra desiderio e desiderio, con questo fervore coloro che si esercitano nella pratica giungeranno alla purezza che è il compimento della tappa corporea<sup>32</sup>.

La capacità di discernimento della guida è dunque decisiva per il positivo svolgersi di un cammino spirituale. Da qui il severo monito di Giuseppe rivolto a coloro che pensano di poter decidere da sé il momento in cui esercitare il servizio della guida degli altri:

Guai ai maestri che... permettono che si attribuisca loro il nome di «maestro» e diventano guide per gli altri, mentre non hanno ancora emendato le proprie passioni! A motivo di una minima pacificazione che essi hanno percepito o [perché] hanno visto per un attimo la luminosità della loro anima, per questo, si sono gonfiati di vanagloria e supponenza e hanno cominciato a diventare guide di altri. Guai a coloro a cui nostro Signore chiederà conto del giudizio ignorante e della punizione delle anime dei loro discepoli<sup>33</sup>!

La guida sapiente non è chi si autopromuove tale, bensì colui che sta al suo posto finché non viene costituito dallo Spirito a guida degli altri; egli riceverà da nostro Signore la ricompensa della sua fatica.

<sup>30</sup> *Libro della grazia* 2, 27, ms. *Rahmani 103* (1891), f. 14.

<sup>31</sup> *Lettera* 52, 90.

<sup>32</sup> *Lettera* 51, 90.

<sup>33</sup> *Lettera* 54, 91-92.

Fin qui ci siamo limitati a raccogliere le osservazioni di Giuseppe relative ai requisiti necessari a colui a cui il discepolo è invitato a ricorrere per discernere correttamente la sua via. Vi sono però anche, soprattutto nell'ambito della tappa psichica e in quella spirituale, vari accenni all'altro versante del rapporto di paternità spirituale, quello del discepolo, che viene sovente sollecitato a non chiudersi a questo aiuto essenziale al discernimento del proprio cammino.

Interessante al riguardo l'esortazione rivolta al solitario chiamato a trovare una sua regola per il digiuno e le altre pratiche ascetiche:

Riguardo a colui che, abituato alle fatiche, digiuna ogni due o tre giorni o per tutta la settimana, non vi è legge stabilita in tale ambito. Ognuno conduca come vuole la sua vita. Tuttavia, ciò avvenga con la conoscenza e con il consiglio di chi è sperimentato. Infatti, colui che si affatica senza il consiglio di chi è sperimentato, combatte contro l'aria e tutta la sua pratica è senza frutti. Come dice la Scrittura: *Il sapiente si consiglia e agisce, lo stolto si muove nella direzione opposta*<sup>34</sup>. Ogni virtù che non è praticata con il consiglio di chi è sperimentato è simile a un vaso perforato: l'acqua che vi si versa finisce dispersa. Beato colui che si consiglia e agisce: prima ancora di praticare la virtù, l'intelletto si delizia dei frutti della conoscenza di essa<sup>35</sup>.

Qui appare chiaramente che il ricorrere a una guida capace di consigliare non significa per nulla rinunciare a individuare un proprio percorso personale. Al contrario: aprirsi a un altro contribuisce a sviluppare quella pratica della virtù a cui si associa il gusto, l'assaporamento del senso del cammino intrapreso. Vivere secondo una propria regola consultandosi e tenendosi contemporaneamente all'interno della relazione con chi è sperimentato qualifica l'esperienza del solitario, le dà quel dinamismo di bontà e di bellezza che è premessa essenziale per la sua maturazione e la sua fecondità.

Ciò è tanto più necessario quanto più il solitario avanza nel suo itinerario e le tentazioni cui è chiamato a far fronte diventano più sottili e subdole. Nello stesso ambito della limpidezza (*shapyutâ*) – quello in cui le intellezioni danno luogo alle prime contemplazioni degli incorporei, del giudizio e della provvidenza – s'insinuano insidiosi pensieri di supponenza, che con il pretesto di essere di aiuto ad altri, espongono alla confusione, aprono alla vanagloria e all'invidia. Non bisogna dunque esitare a ricorrere a una guida sapiente per individuare «la via diritta su cui camminare»<sup>36</sup>. Quanto più però si procede nel cammino spirituale, tanto più il solitario è tentato proprio sul ricorso al padre spirituale. La tentazione diventa quella di chiudersi, di

<sup>34</sup> Pr 10,8.

<sup>35</sup> Lettera 72, 103-104.

<sup>36</sup> Lettera 101, 130.

non manifestare più i propri pensieri e questa è la premessa per i più tragici naufragi nella vita spirituale. Infatti,

colui che è alle prese con una lotta e, obbedendo alle intellezioni del maligno, non manifesta né mette a nudo i suoi pensieri davanti ai suoi padri spirituali che conoscono l'arte dei combattimenti intelligibili, quando la sua lotta cessa viene consegnato al demone dell'orgoglio; e [questi] lo espelle dalla vera fede e lo mette alla testa di eresie abominevoli, di cui diventa capo e maestro di inganno<sup>37</sup>.

Viene così evidenziato l'esito positivo del percorso opposto, ossia, della perseveranza nel presentare alla propria guida le lotte con cui si è confrontati.

Ecco, invece, i doni che, dopo aver combattuto in questa guerra, sono concessi dalla grazia di Dio al solitario sapiente, che affronta la guerra e la manifesta ai suoi padri spirituali: il dono di intellezioni riguardo ai misteri nascosti nei libri santi, sicché le loro intellezioni brillano davanti a lui come un sole; una gioia senza fine che la mente non può sostenere; un raccoglimento dei pensieri inseparabile dalla memoria, nel cuore dell'uomo, dell'amore misericordioso del nostro Salvatore; il discernimento santo che distingue fra le intellezioni provenienti dalla natura, quelle dall'angelo della provvidenza, quelle che scaturiscono dalla grazia e quelle che provengono dall'avversario, insieme a molte altre cose di cui non occorre che parliamo<sup>38</sup>.

Insomma, il padre spirituale, nella visione di Giuseppe, non è chiamato a sostituirsi al proprio discepolo nella decisione, non fornisce soluzioni preconfezionate. Offre però dei segni a chi si rivolge a lui perché questi possa operare il proprio discernimento e orientarsi nel concreto. Il discepolo che persevera nel rivolgersi alla propria guida in spirito di obbedienza, con il desiderio sincero di mettere in atto ciò che gli verrà proposto, non si imprigiona in un reticolo sempre più fitto di regole soffocanti, ma si dispone a crescere nell'intelligenza spirituale, nella gioia, nell'amore e nella libertà.

## 5. Le regole al servizio di una crescita nella libertà

Sotto la penna di Giuseppe, emerge un ulteriore filone caratteristico del suo proposito di accompagnare la crescita della vita spirituale: il rapporto tra le regole, sicuramente necessarie per dare forma concreta al percorso spirituale, e la libertà nei loro confronti, per non esservi assoggettati come schiavi. È il punto che maggior-

---

<sup>37</sup> Lettera 122, 148.

<sup>38</sup> *Ibid.*

mente ha suscitato le reazioni dei contemporanei di Giuseppe, ma è anche l'aspetto che rivela più chiaramente lo spirito della sua visione del percorso spirituale. Vale la pena perciò tentare di delinearne lo sviluppo con una certa precisione.

Il tema non emerge subito. Nelle prime fasi dell'esposizione sembra anzi prevalere l'insistenza sull'obbedienza, sulla fedeltà, sull'assiduità di una pratica e di un'osservanza senza negligenza, pur essendo sempre presente l'invito alla moderazione e, come abbiamo già accennato, al rispetto della gradualità nell'applicarsi alle fatiche ascetiche. Nella sezione dedicata all'illustrazione della tappa psichica – e, quindi, delle condotte da tenere nel corso della dimora nella cella – si colgono però con chiarezza i primi inviti espliciti alla ricerca di una propria misura e modalità, soprattutto nell'ambito della preghiera.

Durante il primo anno della sua dimora nella cella, il fratello che si esercita nella pratica reciti [il salterio di] David tra la [fine della] notte e [l'inizio del] giorno, senza aggiungervi né toglierne nulla. In seguito, aggiunga e tolga quanto vuole, a seconda delle ragioni che si presenteranno al fratello<sup>39</sup>.

Come si vede, non si tratta di aprire la porta all'arbitrio riguardo al modo di pregare, ma di promuovere presso il solitario un impegno ad accordarsi in maniera intelligente e giustificata al mutamento delle circostanze. Non è l'attenersi rigidamente a un certo numero di salmi e formule che può garantire di per sé la qualità spirituale della preghiera. Anzi, più avanti, subito dopo aver insistito sulla necessità

di non trascurare – tranne in caso di malattia, che non è sottoposta a regola – i sette uffici stabiliti dai santi padri a salvaguardia della nostra vita<sup>40</sup>,

Giuseppe dà con grande perspicacia l'indicazione seguente:

Bada, fratello mio, che a causa di un eccesso di salmi tu non cada nell'acedia e, per questo, tu abbandoni le tue ore. Non è infatti sapiente assoggettarsi a leggi da schiavi, fissare per te un carico eccessivo di salmi, cadere nell'acedia a causa del troppo peso e [per finire] mettere da parte i tuoi uffici. Piuttosto, ti è data la libertà, per concessione dello Spirito santo, di diminuire [l'ufficio] fino a un inno e a una *marmità* [una parte del salterio] soltanto; non trascurare [però] le tue ore<sup>41</sup>.

Il massimalismo incapace di adattamento finisce per provocare quel disgusto che è causa dell'abbandono del ritmo quotidiano della preghiera, minando così alla radice la vita del solitario.

<sup>39</sup> Lettera 73, 116.

<sup>40</sup> Lettera 85, 116.

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

Il punto più caratteristico in cui Giuseppe sottolinea la necessità di non attenersi alle regole prefissate della preghiera è quello in cui sono descritte le prime manifestazioni della fase della limpidezza, le cosiddette intellezioni della parte destra. Qui il rischio è quello di trascurare il dono spirituale in nome della fedeltà all'ora dell'ufficio, finendo per travisare il senso stesso di quest'ultimo in quanto disposizione all'agire della grazia. L'indicazione diventa così perentoria:

Se viene l'ora dell'ufficio, bada di non alzarti assolutamente, affinché tu non sia come un ragazzo che, nella sua ignoranza, scambia un talento d'oro con un fico che per un solo momento addolcisce il suo palato. Tu invece, come un mercante accorto, nel momento in cui ti si presenta la perla di grande valore, non scambiarla con i vili oggetti che sempre ti stanno davanti; non sia la tua sorte come quella del popolo che uscì dall'Egitto e abbandonò il cibo della manna spirituale, desiderando il cibo abominevole degli egiziani<sup>42</sup>.

Naturalmente, Giuseppe è altrettanto severo con chi ritenesse, a partire da questo momento, di essersi sbarazzati una volta per tutte delle regole relative alla preghiera:

Quando invece tu sarai di là uscito, attieniti come conviene alle regole della cella e non trascurare i tuoi uffici, perché se il solitario li trascura dopo che è uscito da quel luogo, sarà consegnato nelle mani dei demoni secondo la parola dei padri<sup>43</sup>.

Ma il principio della libertà è chiaro ed è fondato biblicamente:

Questo luogo non è sottoposto a leggi scritte, poiché la sua pratica si trova al di sopra delle osservanze della legge e finché il solitario vi dimora non è tenuto a sottomettersi ad alcuna delle leggi stabilite sulle creature. Questo infatti è quel luogo – di cui parla l'Apostolo – nel quale non c'è [più] *né schiavo né libero, circoncisione o incirconcisione, ma Cristo è tutto in tutti*<sup>44</sup>.

Insomma, l'immagine emblematica e decisiva con cui Giuseppe riassume la sua concezione del rapporto tra regole e libertà – e con cui, in fondo, lascia trapelare il senso e lo spirito di tutto il suo insegnamento sulla maturazione della vita spirituale cristiana – è quella evangelica che apre e chiude il suo scritto: il mercante (*gabrâ taghirâ*) di perle preziose<sup>45</sup>. Questi non raggiunge il suo scopo moltiplicando ossessi-

---

<sup>42</sup> Lettera 102, 131-132.

<sup>43</sup> Lettera 103, 132.

<sup>44</sup> *Ibid.* La citazione di Paolo compone Gal 3,28 con Col 3,11.

<sup>45</sup> Cfr. Mt 13,45-46.

vamente i suoi sforzi, ma con l'attenzione alla realtà, l'intelligenza delle situazioni e la prontezza nel cogliere il grande affare che si presenta.

Tu, o amato, leggi bene queste cose, guarda ed esamina accuratamente le intellezioni [proprie delle varie tappe] e osserva: quando è raggiunto il vertice della prima tappa e ha inizio la seconda, in corrispondenza al raggiungimento di [tale] vertice, opera un cambiamento nella tua pratica, perché tu possa cogliere i frutti di conoscenza della tua pratica e tu non sia come gli ignoranti che, quando hanno imposto a se stessi una regola non la modificano più. Quante volte capita fra le loro mani la [grande] occasione (*tequrtâ*) ed essi vanno dietro alle loro regole<sup>46</sup>!

Non è forse qui che trova la sua giustificazione tutta la fatica di Giuseppe per raccogliere in un unico disegno l'intero percorso spirituale? Si ascoltino le sue parole conclusive:

Tu, fratello mio, come un sapiente sii attento ai segni che ti abbiamo esposto e, a ogni tappa che raggiungerai, da' inizio alla pratica corrispondente<sup>47</sup>.

La vita del cristiano non può lasciarsi irrigidire dagli schemi. Dall'inizio alla fine rimane un cammino che richiede agilità interiore, lucidità, audacia filiale e – perché no? – una certa capacità di approfittare del momento buono, del grande «affare» della vita, del *kairós*, che si presenta sulla strada. Quel che Giuseppe insegna vuol solo fare in modo che la vita cristiana, a ogni tappa del suo sviluppo, rimanga ciò che da sempre essa in sostanza è: una via, percorsa in comunione con colui che a ogni passo ci precede.

Così nostro Signore sarà per te maestro e guida, fino al punto in cui tu entrerai e regnerai in quella Sion in cui la lampada della tua condotta non si spegnerà alla presenza dell'arca del Signore<sup>48</sup>.

## 6. L'aspetto mistagogico del cammino spirituale cristiano

Le osservazioni precedenti ci conducono al tratto che potrebbe definire in maniera sintetica la qualità specifica dell'accompagnamento della vita spirituale messo in

<sup>46</sup> *Lettera* 149, 172.

<sup>47</sup> *Lettera* 150, 172.

<sup>48</sup> *Ibid.*; cfr. anche 1 Sam 3,3.

atto da Giuseppe: l'aspetto mistagogico, d'introduzione alla conoscenza del mistero cristiano, di cui l'uomo è reso partecipe grazie al dono battesimale.

Da questo punto di vista, il grande ostacolo da superare per Giuseppe è l'ignoranza (*lâ-ida'tâ*). Essa certamente ha ben poco a che vedere con una carenza di risorse o di strumenti di tipo puramente intellettuale. Riguarda piuttosto la vita, la lucidità nei confronti del vissuto proprio e altrui, il rapporto con il reale di sé, degli altri, del cosmo e dell'economia della salvezza. L'ignoranza è, per esempio, quella mancanza di avvertenza nell'agire che

appena uno è sbocciato nelle fatiche, lo fa avvizzire e, mentre questi desidera rallegrarsi, angoscia, tristezza e disperazione prendono il posto della sua gioia<sup>49</sup>.

Quando uno è

prigioniero dell'ignoranza, pensa che l'intelletto sia splendidamente illuminato e la sua anima sia stata dilatata dalle sue fatiche, invece il suo intelletto si è densamente ispessito, il suo cuore si è riempito di tenebra, la sua anima si è ristretta e il suo discernimento è stato accecato dalla vanagloria, che lo riempie di pensieri malvagi. Tutta luce infatti è la conoscenza, ma tutta tenebra è l'ignoranza<sup>50</sup>.

A partire da questa consapevolezza, l'itinerario delineato deve orientare alla conoscenza nascosta dentro se stessi, alla scoperta di ciò che è presente nel cristiano, lo muove fin dal primo passo, ma comincia a dischiudersi a partire da un'umile constatazione. Durante la tappa corporea,

la conoscenza di colui che si esercita nella pratica non è diversa da quella di chiunque [altro], benché differenti siano le sue condotte<sup>51</sup>.

Ciò significa che, pur avendo già ricevuto nel battesimo il principio della comunione piena con Dio, l'uomo non può ancora riferirsi a lui senza far uso di rappresentazioni materiali. Tutte le rivelazioni delle realtà divine sopravvivono a lui, come ai giusti dell'antica alleanza, in forma d'immagini visibili e corporee. Inoltre, il tutto è ulteriormente appesantito dalle passioni che ancora oscurano la capacità percettiva dell'intelletto. Il cambiamento decisivo ha luogo solo al momento in cui l'uomo arriva

---

<sup>49</sup> Lettera 70, 102.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Lettera 64, 97.

alla purezza (*dakyutâ*), meta della tappa corporea e insieme punto di passaggio da questa a quella psichica.

Interviene qui un primo elemento simbolico: il colore dello zaffiro, che è il colore blu del cielo terso e pienamente trasparente alla luce. L'immagine è di derivazione biblica e la si incontra nella descrizione della conclusione dell'alleanza con Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani sul monte Sinai: *Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso*<sup>52</sup>. Giuseppe legge questo testo sulla scorta di Evagrio, che si basa sulla versione dei LXX – *Essi videro il luogo in cui Dio sta* – e ne trae tutta un'importante riflessione sul «luogo di Dio»<sup>53</sup>. Ora, benché la *Peshitta* non si esprima nei medesimi termini, il tema è presente anche nella *Lettera*. Giuseppe vi rileva che, nel tempo della preghiera, dopo che l'anima è tornata alla sua purezza naturale, essa appare come un firmamento celeste blu zaffiro<sup>54</sup>; in esso il «sole di giustizia», che è Cristo stesso, può tornare a risplendere; l'intelletto purificato vede se stesso e, nella luce del sole divino, anche le altre creature. E questo è lo stato naturale dell'intelletto (*hawnâ*) nella sua purezza adamitica prima della caduta.

Da qui, entrando nella tappa psichica, l'uomo purificato può accedere alle cosiddette «intellezioni», percezioni interiori della realtà degli esseri e del mistero divino che in essi si manifesta. A questo livello, tali intellezioni possono ancora essere tradotte concettualmente ed espresse verbalmente. Con esse viene colto il senso divino nascosto della creazione materiale – contemplazione naturale seconda – e del mondo spirituale degli angeli – contemplazione naturale prima –, come pure il senso della storia – contemplazione dei giudizi di Dio – e il compimento dei giudizi di Dio nel piano divino della salvezza – contemplazione della provvidenza di Dio –. Giuseppe fa capire che si tratta qui di «intellezioni» per loro natura proprie alla creatura purificata, rese impossibili solo a causa delle passioni.

Il secondo elemento simbolico, a questo punto, diventa il fuoco, che porta a com-

<sup>52</sup> Es 24,10. La *Pshitta* legge precisamente: «... come il colore del cielo nella [sua] purezza».

<sup>53</sup> Per l'immagine del «luogo», cfr. G. BUNGE, *Le lieu de la limpidité. À propos d'un apophthègme énigmatique*, in *Irénikon* 55 (1982) 7-18.

<sup>54</sup> Giuseppe identifica lo zaffiro con il cristallo e in seguito parla anche in generale delle «nubi di luce cristallina»: cfr. GIUSEPPE HAZZAYA, *Capitoli sulla conoscenza* 85, in RABBAN JAUSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, hg. G. Bunge, Trier 1982, 314. Questa espressione, per quanto ci risulta, non proviene da Evagrio, che parla soltanto dello zaffiro o del colore del cielo. Quali siano le rappresentazioni che stanno qui sullo sfondo, lo apprendiamo dalla Caverna dei tesori siriana: il corpo del primo Adamo – vi si dice – era simile a un cristallo scintillante (Giuseppe, perciò, collega esplicitamente la raffigurazione siriana antica della bellezza del primo Adamo con la dottrina evagriana, a lui pervenuta, del luogo di Dio: si veda pure il *Libro delle domande e delle risposte*, ms. *Diarbekir* 100, ff. 171-173).

pimento la purificazione e inaugura una trasformazione radicale. S'inaugura qui infatti una nuova penetrazione del testo della Scrittura; i pensieri si raccolgono, mentre l'uomo è colmato di stupore. Egli non rischia più di bruciare di zelo a causa delle debolezze che vede commettere attorno a sé. Il suo cuore, al contrario, si incendia di amore per gli uomini,

e la visione e l'intellezione di queste contemplazioni del giudizio e della provvidenza immergono l'intelletto come in un abisso. Proprio mentre vede le debolezze [degli uomini] e la spregevolezza della loro argilla – quanto sia asservita alla corruzione della mortalità – assapora, come con la punta del mignolo, nel palato della sua mente, [qualcosa] della meraviglia della gloria in cui [gli uomini] si troveranno dopo la resurrezione dai morti<sup>55</sup>.

Giuseppe fornisce a questo riguardo due segni caratteristici di questo incendio dell'amore. In primo luogo, si manifesterà una qualità nuova dell'approccio ai libri della Scrittura:

Man mano che tu li leggerai, il tuo cuore si riempirà di stupore e verrà recisa la parola dalla tua bocca; e per lo stupore delle intellezioni dell'economia di Dio, nel tuo cuore irromperà come una fiamma di fuoco, sicché tu molte volte prenderai la terra con i tuoi denti per la gioia che prevale nel tuo cuore<sup>56</sup>!

In secondo luogo, ciò si rivergerà in una nuova intensità nel vivere la relazione con Dio:

La tua mente non lascerà neanche per un momento il ricordo di Dio e la lingua della tua mente balbetterà ininterrottamente una preghiera nascosta dentro il tuo cuore<sup>57</sup>.

Insomma,

si inaugurano in questa tappa tutti i misteri e le rivelazioni che dovranno manifestarsi: vengono messi a disposizione della lingua di carne e anche la mente ha il potere di parlarne, sia con la bocca che con i segni della scrittura<sup>58</sup>.

Nella tappa spirituale, a queste intellezioni ancora comunicabili, fa seguito la visione.

---

<sup>55</sup> Lettera 137, 160-161.

<sup>56</sup> Lettera 141, 165.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Lettera 140, 164.

L'uomo [allora] è reso degno di quella gloria che è indicibile, l'intelletto è illuminato dalla visione di quelle contemplazioni, il cuore si dilata, i moti dell'anima si fanno sottili e si intensifica la gioia all'interno del cuore per mezzo dell'intellezione della natura delle creature, in modo tale che la lingua dei mortali non è in grado di esprimersi<sup>59</sup>.

Qui l'uomo percepisce l'irradiarsi della gloria divina, «la luce gloriosa della santa Trinità». Non si tratta ovviamente del vedere inteso come il cogliere con gli occhi un oggetto. È piuttosto un perdersi di vista grazie a quella «luce senza forma» che fa risplendere all'uomo ciò che da se stesso egli non è in grado di vedere o può soltanto intravedere dall'esterno.

Il grande e sempre citato esempio al riguardo è quello di Paolo: *Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare*<sup>60</sup>. L'uomo si trova ora oltre tutto il creato, che finora gli aveva fornito il materiale immaginativo e rappresentativo – la forma – della sua conoscenza di Dio. Ma questa luce senza forma altro non è che la luce della santa Trinità, che ora riveste l'uomo, cosicché egli stesso non è più in grado di distinguere da essa la luce a lui propria.

Nella sua *Lettera*, Giuseppe non approfondisce molto il carattere trinitario dell'esperienza spirituale da lui descritta, ma lo fa in altri scritti, che lo lasciano trasparire chiaramente. Ciò che l'uomo vede – per esempio Paolo nel suo rapimento sotto l'influsso dello Spirito santo – è Gesù nella sua divinità! Alcuni testi possono esplicitare questa affermazione. Si legge, per esempio, nei *Capitoli sulla conoscenza*:

Per tutte le creature razionali, visibili e invisibili, l'umanità di nostro Signore Gesù Cristo sarà lo specchio nel quale esse vedranno il Dio-Logos che abita in loro. Ricerca e contempla Cristo nella sua economia corporea. La sua divinità riconosca e adora in silenzio nella fede. Al di fuori dell'umanità di nostro Signore Gesù Cristo, non esiste visione di Dio, né per gli angeli né per gli uomini, né in questo mondo né in quello che verrà<sup>61</sup>.

L'incarnazione della Parola inaugura per la creatura – tutte le creature, angeli e uomini – la possibilità, unica e irripetibile, di vedere il Padre di per sé invisibile. Questa assoluta e insuperabile mediazione di Cristo viene espressa in maniera particolarmente chiara nel seguente passaggio:

<sup>59</sup> *Lettera* 138, 161.

<sup>60</sup> 2 Cor 12,2-4, citato in *Lettera* 146, 169.

<sup>61</sup> Questo testo è citato in R. BEULAY, *Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, in *Paroles de l'Orient* 3 (1972) 10-11.

[Nel mondo nuovo] non c'è più nessun mediatore tra Dio e l'uomo al di fuori dell'uomo Gesù Cristo. Nella persona dell'uomo Gesù, il figlio della nostra stirpe, tutte le creature razionali contempleranno l'invisibile Dio nel mondo che verrà<sup>62</sup>.

Come altri luoghi rendono poi chiaro, la luce della santa Trinità non è nient'altro che la «luce della visione del nostro Salvatore». Anche nel punto culminante dell'itinerario descritto da Giuseppe, infatti, non c'è e non ci sarà mai altro accesso al Padre se non attraverso il Figlio, Gesù Cristo.

Beato colui che ha visto questa visione gloriosa del nostro Salvatore e nostro Signore il Cristo, nel suo rivelarsi nell'ora della preghiera alla mente che è giunta al luogo della limpidezza<sup>63</sup>!

Questo dovrà essere tenuto ben presente nella lettura della *Lettera*. Non è certo un percorso esoterico quello che viene presentato. Pur parlando di «visione», Giuseppe non intende superare il vedere *in modo confuso, come in uno specchio*, il conoscere *in modo imperfetto*<sup>64</sup> proprio della fede pellegrinante, secondo Paolo. Egli vuole piuttosto indicare al cristiano, disposto ad ascoltarlo e ad accoglierne l'insegnamento, il tracciato per giungere all'esperienza della vita divina a lui comunicata nel battesimo; questa certo non è ancora a lui pienamente manifesta, ma, per la fede in Cristo, ne è sin da ora e realmente reso partecipe. Infatti,

tutti i misteri e le rivelazioni che vengono manifestati all'intelletto in questa tappa appartengono al mondo nuovo e sono la caparra della realtà di cui si deliziano i giusti alla resurrezione<sup>65</sup>.

## Conclusion

Il carattere dottrinale «più sistematico»<sup>66</sup> dell'opera di Giuseppe rispetto agli autori contemporanei della sua stessa area geografica e culturale non è sfuggito agli studiosi di letteratura siriana e la *Lettera*, con il suo desiderio di offrire un itinerario completo e articolato di sviluppo della vita spirituale cristiana ne è la più chiara esemplificazione.

<sup>62</sup> *Libro delle domande e delle risposte*, ms. Diarbekir 100, ff. 106-107.

<sup>63</sup> *Lettera* 147, 170.

<sup>64</sup> 1 Cor 13,12.

<sup>65</sup> *Lettera* 147, 170.

<sup>66</sup> Cfr. R. BEULAY, *L'enseignement*, 22.

Occorre però guardarsi dal trarne conseguenze inadeguate. Un autore non diventa automaticamente meno interessante perché è più marcato nei suoi scritti lo sforzo di pensare, e quindi di rendere comunicabile l'esperienza spirituale, rispetto a chi invece è unicamente preoccupato di registrarla e di descriverla attraverso le sue parole. Non è detto che chi adotta un linguaggio più tecnico e ha come scopo la sintesi sia solo uno «scolastico» o un «arido teorico» ormai staccato dal vissuto.

Giuseppe ci sembra dimostrarlo egregiamente. Egli è uno spirituale di prim'ordine. «Non è solo un teorico. Nei suoi scritti gli capita di fare allusione alla propria esperienza a sostegno di ciò che afferma»<sup>67</sup>. Semplicemente, vive un'epoca in cui quella vita monastica, che tanto aveva contribuito alla sua conversione alla fede cristiana, è ormai decisamente diventata un'istituzione ecclesiale complessa e articolata, con i suoi percorsi e le sue tappe codificate. Ora, è proprio in tale contesto che va letta la sua esigenza di una riflessione più completa e organica su tutti gli elementi richiesti da un autentico sviluppo spirituale. Essa mira infatti a sottolineare in maniera più vigorosa e articolata il fatto che diventare «solitario» non significa automaticamente vivere una vita spirituale.

Certo, al momento in cui il monachesimo non era ancora una via ecclesiale codificata e istituzionalizzata l'insegnamento del maestro sperimentato poteva essere limitato a un'esortazione all'imitazione di un certo modo di fare e di comportarsi. È vero infatti che di per sé la vita spirituale cristiana non può essere trasmessa in maniera puramente verbale. Ce lo ricorda bene un detto del deserto egiziano:

Un fratello chiese ad abba Sisoès : «Dimmi una parola!». Ma egli rispose: »Perché mi costringi a parlare inutilmente? Ecco quello che vedi, fallo!»<sup>68</sup>.

E tuttavia, arriva il momento in cui questa rinuncia radicale al linguaggio da parte del maestro potrebbe portare a pensare che il dinamismo spirituale nasca dalla pura sottomissione scrupolosa a una disciplina esteriore.

Qui si colloca l'opera di Giuseppe. Il suo intento di fondo è rimanere sostanzialmente fedele al principio di abba Sisoès, secondo cui l'essenziale della vita monastica si comunica attraverso l'esempio esistenziale, dato e imitato in silenzio. La parola precisa e articolata è però diventata irrinunciabile, non per appesantire e complicare, ma per alleggerire, per assicurare l'ignoto interpellante che anche nel contesto ormai piuttosto statico e oggettivato in cui si muove, l'abile mercante può fare la

<sup>67</sup> Cfr. R. BEULAY, *La lumière sans forme*, 216.

<sup>68</sup> Cfr. Sisoès 45, in *Detti editi e inediti dei padri del deserto*, Bose 2002, 23.

scoperta della «perla del Re»<sup>69</sup> e concludere così l'affare decisivo della propria vita.

Questa volontà di riaccendere il gusto per l'avventura spirituale, in un contesto esposto al rischio di occultarla o di darla troppo facilmente per acquisita, risulta così essere al centro della *Lettera*. E proprio sotto questo aspetto almeno – ci sembra – il testo antico qui presentato può continuare a interpellare anche il nostro tempo, che non raramente, per quanto riguarda proprio la comunicazione della vita spirituale, fa fatica a liberarsi sia dalle intemperanti loquacità che dagli imbarazzanti mutismi.

---

<sup>69</sup> *Lettera* 1, 61.

# Religione viva come «Vino del Dio vicino» e Filosofia come «Acqua della mera ragione»? Riflessione sistematica sul giusto rapporto tra teologia e filosofia, seguendo un impulso di Tommaso d'Aquino

Hans Christian Schmidbauer  
*Facoltà di Teologia (Lugano)*

Il titolo di questo contributo è tratto dall'opera *Super Boethium De Trinitate* ove Tommaso d'Aquino descrive la sua teoria scientifica, e dove nelle prime *quaestiones* presenta in modo programmatico le premesse ad un uso legittimo dell'argomentazione filosofica nella teologia. Nella sua versione originale latina la frase è formulata in modo positivo, ma appena si legge il versetto nel contesto dell'intero terzo articolo della questione 2, si capisce subito che questo contiene un avvertimento indiretto: *Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum* («Quelli che usano le dottrine dei filosofi nella Sacra Dottrina – se forzano la filosofia all'ubbidienza della fede – non mescolano vino con acqua, ma trasformano l'acqua in vino»)<sup>1</sup>.

## 1. *Philosophia: ancilla aut maestra Theologiae?*

Secondo Tommaso è più naturale ed utile, ma addirittura necessario per l'uomo, in quanto *animale rationale*, usare conoscenze razionali e riflessioni filosofiche per un rilevamento ed una penetrazione più profonda delle verità della sua fede. Egli possiede accanto alla sua *ratio* categoriale anche l'*intellectus* come «capacità dei principî», dal quale comprende il contenuto della sua fede.

L'uomo – creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26 s.) – porta in sé una ragione che è altrettanto immagine e splendore dell'eterna ragione e realtà

<sup>1</sup> *Super Boethium*, q. 2 a. 3 ad 5.

immutabile ed infinita di Dio<sup>2</sup>. Secondo Tommaso d'Aquino questa ragione con le sue categorie come: «verità del pensiero umano», «verità del mondo», verità del suo essere e delle sue strutture – malgrado tutte le loro differenze secondo l'estensione e le capacità – non possono essere completamente diverse dalla verità eterna ed assoluta di Dio, perché *ens et verum convertuntur*<sup>3</sup>. La verità dell'uomo vero e la verità temporale del vero mondo derivano dalla stessa verità eterna di Dio, essi sono continuamente plasmati, conservati e governati da Dio stesso, e partecipano dunque continuamente alla verità e all'essere divino – malgrado tutte le resistenze, rivolte, errori o ignoranze possibili delle creature.<sup>4</sup>

### 1.1. L'aspetto storico-dinamico vivo della metafisica tommasiana della partecipazione

Questo aspetto reale, attivo, storico-dinamico e non-statico della «metafisica tommasiana della partecipazione» rimane spesso inosservato: secondo Tommaso il Dio trascendente fonte, inizio e fine immutabile di tutta la sua creazione, non solamente crea, ma conserva e governa tutte le creature nel processo dinamico della realizzazione delle loro capacità e del loro auto-sviluppo storico che si esprime sia nella tendenza innata di tutte le singole creature di divenire sempre più simili a Dio, sia nel progresso della natura e della storia nella loro ricchezza intrinseca, ed alla somiglianza con Dio<sup>5</sup>. Per poter guidare l'auto-sviluppo del mondo intero e di tutti gli

---

<sup>2</sup> *S. Theol.*, I<sup>a</sup> q. 15 a. 2 resp.: *Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. [...] Autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum quae sunt plures ideae.*

<sup>3</sup> *S. Theol.*, I<sup>a</sup> q. 16 a. 3; In tutta la *questio*, intitolata *De Veritate*, Tommaso dimostra in 8 articoli che c'è solamente una verità assoluta, immutabile ed eterna che è identica con l'Essere divino come piena simbiosi reale tra essere, verità e bontà suprema.

<sup>4</sup> Nella *questio* 17 *De falsitate* Tommaso spiega che nella creazione una *falsitas in re* non può esistere, al contrario di una *falsitas in intellectum*, perché la verità è identica con l'essere (a. 1-4). L'uomo può avere una un'idea falsa o limitata di se stesso, della sua propria natura, del mondo intero ed anche del divino; ma questo s'estende solamente al proprio pensiero come *falsitas in intellectum*, mentre il suo essere con tutte le sue qualità, capacità, possibilità ed inclinazioni naturali rimangono uguali. L'uomo, se crede di essere autonomo e completamente auto-determinato, cade in un conflitto tra essere e pensiero, ed in un'alienazione dei propri desideri e piani dalla sua vera natura e fine ultimo, perché le forze e capacità naturali e dinamiche resistono sia in lui, sia nelle cose. Tutto quello che l'uomo realizza nel mondo contro l'*ordo rerum* ed il suo sviluppo predestinato da Dio, è in conseguenza condannato ad un fallimento finale, perché non segue la regola *agere sequitur esse*.

<sup>5</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 44 a. 4 resp.

esseri ed individui singoli alla loro meta predestinata, secondo Tommaso, Dio non opera solamente con un ordine cosmico statico ed anonimo come mera «legge fisica», ma anche con una *ratio et executio gubernationis* dinamica che guarda e reagisce attivamente all'agire libero e non determinabile delle varie creature, e guida tutto e tutti al loro compimento finale<sup>6</sup> che corrisponde a Dio stesso<sup>7</sup>.

**a) L'idea di una provvidenza immutabile e viva come base della «gubernatio mundi»**

L'intero modello dell'Aquinate della correlazione tra trascendenza ed immanenza, eternità e tempo, immutabilità e mutabilità, è allora molto più differenziato, dinamico, personale e libero di quanto si possa normalmente pensare: all'apice della piramide dei vari «ordini» sta sicuramente il Dio immutabile come vita, volontà, libertà, carità e misericordia personale, dato che tutti insieme formano in Lui una provvidenza immutabile, dialogica e dinamica<sup>8</sup> che plasma e guida non solamente la vita interna di Dio intesa come vita e convivenza delle persone divine, ma anche le sue opere *ad extra* come *creatio, conservatio et gubernatio mundi*<sup>9</sup>.

**b) «Actus entis» e non «conceptus entis»!**

L'analogia della partecipazione che risulta da questi atti continui del creare, conservare e governare, secondo l'Aquinate, non è solamente un'*analogia conceptus entis* che si estenderebbe solamente alle categorie e strutture teoretiche e statiche del cosmo, o che corrisponderebbe solamente ad un'analogia del mero pensiero, ma è altresì un'*analogia* dell'intero *actus entis* che include anche l'essere delle creature<sup>10</sup>. Se in un essente creato sparisse l'ultimo resto di questa analogia con il divino, l'essente non potrebbe più esistere e dovrebbe partire<sup>11</sup>: *Omne ens est unum, verum*,

<sup>6</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 103 aa. 1-6.

<sup>7</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 44 a. 4 resp.; q. 103 a. 2 resp.

<sup>8</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> qq. 18-22.

<sup>9</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> qq. 103-105; Tommaso definisce qui gli atti d'una creazione continua (q. 104), della conservazione (q.104) e della mutazione teleologica delle creature (q. 105) sotto il gruppo degli «effetti della *gubernatio divina*» che fonda in una decisione libera di Dio guidata da un amore ed una provvidenza benevolente (qq. 20-22) che predestinava tutti ad un compimento finale in Dio stesso (q. 23).

<sup>10</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 65 a. 3 resp.

<sup>11</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 63 a. 4 resp.

*bonum (pulchrum)*<sup>12</sup>. Questo legame ininterrotto ed indistruttibile tra essere e pensiero, e tra pensiero ed essere, è di massima importanza per il pensiero umano sul divino, perché implica tutte le perfezioni che possiamo trovare nel mondo e tutte le ricchezze e valori delle creature secondo la loro verità, bontà e bellezza naturale. Possiamo anche considerare questo legame come una partecipazione reale e parziale all'essere divino stesso dove sono già per sempre realizzati in sovrabbondanza: se non fossero, infatti, una realtà nel divino, non potrebbero nemmeno essere una realtà qui nel mondo<sup>13</sup>!

È un errore ed un malinteso grave ridurre la metafisica tommasiana ad una metafisica di meri concetti come «essenza» o «natura» ai quali si possono solamente riferire attributi statici, astratti ed immutabili! Seguendo Boezio (480-524), Tommaso definisce il Divino prima di tutto come atto puro, spirito, bontà e pienezza della vita: *Aeternitas igitur est indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio e Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*<sup>14</sup>, perché soltanto riguardo a un essere assoluto come tale si può dire: «In Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28).

### ***c) Tutte le ricchezze positive delle creature sono pienamente realizzate in Dio***

A questo punto è importante osservare che nel modello tommasiano d'una metafisica *actus entis* (e non solo *conceptus entis*) il processo della derivazione speculativa si estende anche a qualità personali, indeterminate e libere, e che oltre a ciò è anche invertibile: tutte le ricchezze, capacità, perfezioni e virtù che contraddistinguono le creature e specialmente l'uomo come ad esempio l'intelletto, la ragione, l'amore, la carità e la misericordia, unitamente alle virtù teologali e naturali intese come capacità immesse nell'uomo, si possono anche postulare come pienamente realizzate in Dio<sup>15</sup>!

Il pensiero di Tommaso si esplicita così in quanto tutti gli atti che Dio completa direttamente – sia *ad intra*, sia *ad extra* – sono di natura sempre atti perfetti che Egli realizza in piena armonia con il proprio essere e la propria natura. Da questo ne consegue che anche tutte le sue opere siano «splendori» della natura divina e

<sup>12</sup> *De Ver.*, q. 1; *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 16.

<sup>13</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 19 a. 9 resp.; q. 45 a. 7 resp.

<sup>14</sup> A. M. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* V 6,4; III 2.

<sup>15</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 35 a. 4; I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 55; II<sup>ae</sup>-II<sup>ae</sup> q. 23.

«specchi» delle qualità divine<sup>16</sup>. Soltanto in questo modo erano infatti creabili da Dio, e solamente come eventi Lui può anche conoscerli, amarli e conservarli<sup>17</sup>.

## 1.2. La piramide delle varie legge conoscibili nell'ordo mundi

Tutto ciò che è ordine, legge o norma di Dio, sia nella *conservatio* statica delle strutture o sia nella *gubernatio* dinamica dello sviluppo delle cose nella storia del mondo attraverso *causae secundae*, sta nella *Summa Theologiae* alla base della piramide ed ha un carattere strumentale per poter allineare tutto al *bonum comune* ed al *bonum supremum* finale che è Dio stesso: nella *Summa Theologiae* I-II qq. 90-107 le varie leggi vengono dunque descritte come una «piramide» di leggi man mano limitate e dinamicamente aumentabili che si riferiscono sia alle varie capacità e condizioni temporali delle creature, sia ai fenomeni e alle condizioni storiche umane come il peccato. Dopo aver riflettuto sull'essenza e gli effetti della legge (qq. 90-92), Tommaso distingue anche tra una *lex aeterna* suprema (q. 93) ed una *lex naturale* (q. 94) entrambe immutabili e statiche, e parla così di una *lex humana* (q. 95) che corrisponde allo sviluppo storico e culturale degli uomini, distinguendo una legge vetero- da una neotestamentaria in reazione al peccato umano ed alle sue conseguenze per tutta la creazione (qq. 97-108).

### ***a) Il «Gratuitamente necessario»: l'«ordo creationis», l'«ordo rerum», e il processo dinamico del loro sviluppo sono naturalmente finalizzati al ricevimento della grazia***

Per sottolineare il carattere strumentale e limitato della legge divina, per difendere la libertà e superiorità del Divino che sta e rimane sempre al di sopra di ogni legge, e per poter dimostrare che le opere salvifiche di Dio non finiscono nella mera proclamazione d'una legge per gli uomini e non si limitano ad essa. Tommaso termina questo capitolo con una solenne proclamazione dell'insufficienza della legge e della necessità della grazia che si esprime davanti agli uomini come il «gratuitamen-

<sup>16</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 15 a. 2 resp.: *Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab Eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. [...] Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. [...] Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet ut Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.*

<sup>17</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 44 a. 4; q. 103 a. 2s; *C. Gent.*, III, 64; *De Potentia* q. 9 a. 9.

te necessario»<sup>18</sup> dell'autorivelazione finale in Gesù, come una verità che supererà ogni mera speculazione umana (mai raggiungibile, o derivabile da una teologia naturale). L'istituzione delle leggi è nel suo insieme il penultimo passo e il presupposto necessario per un finale ancora più grande, sia nell'*opus creationis*, che nell'*opus restaurationis* (qq. 108-114).

**b) Non solamente «ens et verum», ma anche «natura et gratia» «convertuntur»**

Esiste una possibile «doppia verità» nel senso di una contraddizione radicale o «alterità» assoluta tra «verità di Dio» e una «verità del mondo», secondo la quale una cosa potrebbe essere vera, giusta o reale agli occhi di Dio e nello stesso tempo anche falsa, contraddittoria o assurda agli occhi del mondo o dell'uomo, come era postulata dal Nominalismo, dai Riformatori, ma anche dal Giansenismo in riferimento al rapporto tra natura e grazia? Secondo Tommaso non può esistere una doppia verità, perché l'essere di Dio rimane a causa della sua semplicità e perfezione radicale completamente identico ed in piena armonia con tutte le sue opere. Di conseguenza, tutto ciò che esiste, sia secondo il suo essere sia secondo le sue possibilità e sia secondo le sue strutture e valori, è uno splendore ed uno specchio reale dell'essere divino, della sua verità, grandezza e bontà che non si può mai spegnere completamente<sup>19</sup>.

Questa congruenza analogica (tra essere e pensiero come tali, questa compatibilità indistruttibile ed universale tra essere, verità, bontà e bellezza, e tra essere, pensare e volere, pienamente realizzata nel Divino e causa della sua piena semplicità, impiantata nella natura delle cose create e nell'uomo come soggetto libero come una «inclinazione naturale» impregnata del *desiderium naturale ad videndum Deum*) non è solamente una caratteristica della metafisica di Tommaso d'Aquino, *metaphisica actus entis* ed una dottrina soteriologica che pone l'orientamento prefigurato della natura alla grazia, e come una grande cooperazione dinamica e costruttiva tra Divino ed umano, natura e grazia, e *fides et ratio*<sup>20</sup>. L'uomo è già fatto per l'altro ed orientato all'altro per poter compiersi solo nell'altro, e poiché entrambi sono re-

<sup>18</sup> Cfr. G. SGUBBI, *Il gratuitamente Necessario. Per una teologia filosofica della Gratuità*, Lugano 2010.

<sup>19</sup> Nella *Summa Theologiae* (I q. 45 a.7 resp. e ad 3) Tommaso sottolinea esplicitamente che la processione eterna delle persone divine in Dio sarebbe la «*causa et ratio creationis*». In conseguenza tutti gli esseri creati – sia secondo il loro essere, sia secondo le loro strutture ed il loro insieme come *ordo creationis* – possono essere considerati come *vestigii*, o – nel caso dell'uomo – come *imago* della Ss. Trinità: le creature non viventi e non ragionevoli sono *vestigii* del Figlio come *Verbum intellectus* e dello Spirito Santo come *Amor voluntatis*, l'uomo invece *imago* dell'intelletto e dell'amore divino.

<sup>20</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> qq. 109-114.

alizzati da soggetti dotati di libertà e carità, il processo della redenzione di ciascun uomo può anche essere considerato come un'ascesa dinamica nella quale ciascuno è chiamato a dare il suo, alla quale partecipa attivamente anche l'uomo, e dove nessuno può raggiungere qualcosa senza il contributo attivo dell'altro. Agostino, il celebre *doctor gratiae*, aveva descritto questo processo dinamico con la bella formula: «Dio che ti ha creato senza di te, non ti salva senza di te!»<sup>21</sup>.

### 1.3. La Grazia abilita la ragione umana ad una collaborazione costruttiva

Come Agostino<sup>22</sup>, neppure Tommaso d'Aquino voleva descrivere il processo della *redemptio hominis* come un processo tra due libertà paritetiche, come già postulato da parte dei cosiddetti «Pelagiani». Essi definivano la salvezza dell'uomo più o meno come il «buon risultato» di una positiva collaborazione paritetica tra una mera natura umana ed una grazia divina estrinseca, o come la conseguenza di un «Sì» dell'uomo già naturalmente libero ad una grazia divina soprannaturale e *gratis data*!

Tommaso risponde alla «controversia pelagiana», che negava il peccato originale e leggeva in modo sbagliato il rapporto tra natura e grazia, sviluppando un modello molto più profondo e differenziato che definiva la natura umana come già creata dalla grazia divina, nel processo storico della realizzazione delle sue capacità e possibilità, sempre ordinata al ricevimento della grazia<sup>23</sup>, e già naturalmente destinata ad un compimento finale escatologico nella *grazia increata*: che è il Dio trino<sup>24</sup>.

#### a) La necessità della «*rectitudo mentis*»

Tutte le capacità e qualità che sono naturalmente inserite nell'uomo, secondo Tommaso, sono presenti in quanto possibilità o *in potentia*<sup>25</sup>. Essi crescono in quanto realtà *in actu*, un buon *habitus*<sup>26</sup> o come mere capacità strumentali ordinate esclusivamente ad un buon fine, poiché l'uomo riceve e si apre a questa grazia divina<sup>27</sup>. Se così non fosse, l'uomo non entrerebbe in una vera somiglianza attiva con Dio, né svi-

<sup>21</sup> AGOSTINO, *Sermones* 169, 13.

<sup>22</sup> Cfr. AGOSTINO, *Sermones* 26,12; *De Civitate Dei* 21,12; *Contra Iulianum* I 9,45; *De Praedestinatione Sanctorum* 5,10; *De Gratia et libero arbitrio* 22,44.

<sup>23</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 109 aa. 1-10.

<sup>24</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 26 a. 4.

<sup>25</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup> q. 55 a. 1.

<sup>26</sup> *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1.

<sup>27</sup> *S. Theol.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 109 aa. 1-10; q. 35 a. 4; q. 55 a. 3; II<sup>ae</sup>-II<sup>ae</sup> q. 23.

lupperebbe una vera *rectitudo mentis*<sup>28</sup> (la quale si esprimerebbe in una nobiltà del carattere e delle sue intenzioni) e neppure raggiungerebbe in conseguenza la vera e piena libertà, perché le sue capacità naturali verrebbero strumentalizzate o deviate da intenzioni disorientate<sup>29</sup>, immature o false che non servono alla sua vera autorealizzazione, né condurrebbero alla vera felicità, ma lascerebbero cadere l'uomo in una disarmonia con la propria natura, nella schiavitù dei vizi, ed in una mancanza di padronanza di sé (risultante dal fatto che istinti irrazionali dominerebbero la sua ragione e il suo intelletto). L'Apostolo Paolo descrive questa frustrante situazione di vita con le celebri frasi: «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [...] infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,14-17.19).

### ***b) La riscoperta delle proprie vere «inclinationes naturales»***

Come tutto l'ordine naturale cosmico con le sue qualità, possibilità, *appetiti* e *inclinationes naturales* innate proviene da un Dio che è Alpha e «*lex eterna*» già pienezza di *caritas in veritate* in sé, così tutto l'ordine cosmico con tutta la sua «naturalità» è fin dal suo inizio destinato a compiersi in, e con questa carità divina che sarà alla fine «tutto in tutti», e sarà con il grande Omega anche l'unica cosa che rimarrà: *Deus caritas est* (cfr. 1Gv 4,8; 1Cor 13,13)<sup>30</sup>.

È ovvio che in questo modello tommasiano del rapporto tra natura e grazia, dove tutte le strutture, capacità e possibilità degli esseri creati nascono dalla carità divina e finiscono in un Assoluto che è nel suo ultimo solamente grazia e carità, il contributo dell'uomo e delle sue forze naturali – sia nel processo dinamico della sua conoscenza precedente di Dio, sia della sua redenzione – può solamente aver un ruolo secondario e consecutivo. La sua natura, tutte le sue capacità e qualità ed anche la sua libertà

<sup>28</sup> *De Malo*, q. 14 a. 2 ad 10-12; *S. Theol.* Ia-IIae q. 4 a. 4; q. 58 a. 5; q. 72 a. 5.

<sup>29</sup> Nelle *Questiones disputatae De Malo*, qq. 2-14, Tommaso d'Aquino descrive questo processo deformante e le sue conseguenze fino all'ultimo dettaglio: dove gli *appetiti* e l'*ordo amoris* dell'uomo non sono più orientati alla verità suprema ed il bene supremo, l'uomo perde anche la via che guida alla vera felicità.

<sup>30</sup> *S. Theol.* Ia-IIae q. 2 a. 8; q. 5 a. 4; q. 26 a. 1; *C. Gent.*, I 43. Nella *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 109 Tommaso descrive tutte le capacità naturali dell'uomo come finalizzati dall'inizio al ricevimento della grazia. Per la via pellegrinante in terra e tempo questo s'esprime in una cooperazione tra natura e grazia nel senso di un *et-et* reciproco; ma alla fine con un «sfociare» di tutta la naturalità nella *gratia increata* che è Dio stesso.

discendono solamente come «potenze» dall'essere divino, diventano pieno «atto» nell'essere divino stesso e mai senza un'iniziativa divina reale che porta l'uomo al suo compimento soprannaturale (Dio stesso come il suo archetipo (cfr. Gen 1,26 s.). Questo vuole dire che anche in san Tommaso l'iniziativa divina detiene il primato assoluto – sia all'inizio della vita dell'uomo, sia alla sua fine. Il Concilio di Trento nel decreto sulla grazia del 1547 seguì questo modello tommasiano: la correlazione reciproca tra natura e grazia, *Gratia supponit naturam et perficit eam*<sup>31</sup>!

#### **1.4. Il valore paradigmatico per la Teologia come scienza nel discorso di Paolo all'Areopago: La vera religione contiene non solo un aspetto gnoseologico-ascendente, ma anche un aspetto soteriologico-discendente**

##### *a) L'insufficienza del solo pensiero*

L'intero fenomeno della religione e della religiosità dell'uomo deriva dal suo *desiderium naturale ad videndum Deum* che s'esprime principalmente nella sua capacità di una ascesa al divino secondo il pensiero di una giusta idea di Dio, ma allo stesso tempo anche nel suo desiderio di entrare in un vero rapporto reale con il divino per poter divenire «pieno» e veramente felice. In entrambi i casi le forze naturali dell'uomo sono chiamate a dare il loro contributo, ma rimangono da sole sempre insufficienti, perché nessuna capacità umana riesce a comprendere la pienezza del divino, o ad entrare in un rapporto reale con Dio che superi il solo pensiero. Alla via ascendente di una teologia naturale e filosofica fatta dagli uomini, si deve sempre aggiungere una discendenza reale del divino come un «gratuitamente necessario», altrimenti la via rimane sempre incompleta e la situazione non ben definita. «Dalla Sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,16 s.). La stessa cosa aveva anche proclamato l'apostolo Paolo nel suo discorso con i filosofi e scienziati nell'Areopago d'Atene: «Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio» (At 17,22 s.).

In questo discorso programmatico (At 17,22-32) l'Apostolo avverte un rischio reale di riduzione latente del contenuto della religione e del rapporto con Dio alla sola

<sup>31</sup> Concilio di Trento, DS 1520-83.

coscienza ed al solo pensiero filosofico speculativo, e richiama l'attenzione dei suoi ascoltatori al fatto significativo che non solamente la religione ebreo-cristiana con il primo capitolo della Genesi (Gen 1,26 s.), ma anche molti «poeti» della loro cultura proclamano una vera *analogia entis* tra Dio e l'uomo (vv. 26-29) che la sola filosofia non potrà mai comprovare, ma che è ciononostante un presupposto speculativo sia per l'idea di una vera discendenza di Dio nel mondo, sia per un accesso dell'uomo alla vita divina, ed una partecipazione ontologica alla vita delle persone divine. Se noi non siamo anche ontologicamente ed essenzialmente «simili a Dio», o – come dice l'apostolo – «della sua stirpe», non possiamo neanche partecipare alla vita divina!

### **b) Noi siamo «della Sua stirpe»**

Da questo «stare accanto» cooperativo tra un'ascendenza reale dell'uomo che apre se stesso e tutte le sue forze e capacità naturali al dono dell'indulgente discendenza divina, l'apostolo Paolo fa derivare la sua dottrina dell'analogia che non si limita solo all'aspetto gnoseologico-ascendente, ma anche ad un aspetto soteriologico-discendente in riferimento al rapporto tra natura e grazia. Anche se si studiano oggi i due elementi spesso in corsi separati della teologia fondamentale e della dogmatica, non si deve mai dimenticare il fatto che insieme formano in verità un'unica persona credente e pensante, e che sono nell'unico atto religioso come le due ali di un unico uccello che ascende. Come abbiamo già visto, i grandi pensatori del passato erano forse molto più consapevoli di questo insieme inseparabile dei due aspetti di quanto lo siamo spesso oggi nell'ambiente teoretico della scienza.

Il primo aspetto gnoseologico che è molto importante per rendersi conto del proprio atto di fede, trova la sua base biblica nel celebre versetto della Lettera ai Romani dove l'apostolo Paolo sottolinea: «Dalla creazione del mondo» l'uomo può contemplare «le sue perfezioni invisibili con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e la sua divinità» (Rm 1,20). Il *IV Concilio Lateranense* del 1215 aveva dogmatizzato: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*<sup>32</sup>.

Ma questa «somiglianza nella dissomiglianza» secondo Paolo è, come sottolinea anche il Concilio, unicamente un'analogia unilaterale, dunque non bilaterale e nemmeno reciproca: mentre la «Verità di Dio» fonda e domina completamente la «verità del mondo», il mondo invece, con la sua verità e le sue possibilità non può dominare in nessun caso Dio. Egli è e rimane per sempre Colui che «sorpassa ogni conoscenza»

<sup>32</sup> IV Concilio Lateranense, DS 806.

(Ef 3,19), Colui che «conosce i segreti di Dio» (1Cor 2,11), e Colui che «il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto» (1Cor 1,21).

### 1.5. Il Pericolo del riduzionismo gnostico

Contro certe tendenze al razionalismo che s'esprimevano per esempio nelle Scuole di *Pietro Abelardo*, dei cosiddetti *Vittorini* ed anche nella Scuola di *Chartres*, Tommaso d'Aquino ha sempre sottolineato la non riconoscibilità eterna e irrevocabile di Dio, perché la conoscenza è sempre una *adaequatio intellectus et rei*, e perché nel caso di Dio una creatura non può mai raggiungere questa piena *adaequatio*; una conoscenza adeguata del divino rimane anche impossibile quando l'uomo entra nel *lumen gloriae* e vede Dio «faccia a faccia» (1Cor 13,12). Secondo Tommaso, l'uomo entra in una piena conoscenza diretta del divino solamente secondo le possibilità umane, così come nella piena *beatitudo*, ma non in una piena conoscenza di tutto l'essere divino<sup>33</sup>.

Finché l'uomo rimane ben consapevole dei limiti della sua ragione in riferimento a Dio, anche il suo *Itinerarium mentis in Deum* come atto ascendente che l'uomo può realizzare con le sue proprie forze rimane sempre magro e povero: tutto quello che possiamo raggiungere, si limita a speculazioni metafisiche ed ontologiche, o rimane una deduzione trascendentale con un mero postulato finale. La cosiddetta «Teologia naturale» rimane allora sempre più teologia negativa che diventa teologia positiva, perché in lei l'uomo può solo partire da se stesso e deve sempre accontentarsi con una riflessione sulla sua esperienza dell'essere contingente come tale, o di se stesso. Ma il poter comprendere questo, e divenire ben consapevole della propria limitatezza, contiene d'altra parte anche un elemento positivo per la ragione: la conoscenza che sia la pienezza dell'essere sia la pienezza dello spirito possono ancora racchiudere altre possibilità e dimensioni che superano ogni immaginazione umana.

#### *a) «Scio ut nescio». La ragione stessa è ben consapevole della propria limitatezza*

Il mero fatto che la ragione umana può capire questo, indica già che il tutto delle nostre varie possibilità di percezione in verità supera sia i confini del solamente empirico in direzione del virtuale, sia anche i limiti della mera categorialità in direzione della trascendenza. Agostino aveva espresso questo fenomeno della nostra auto-

<sup>33</sup> Cfr. *S. Theol.*, I<sup>a</sup> q. 2 prol., q. 2 a. 1 resp., q. 3 prol., q. 12 a. 12 resp., q. 12 a. 7 ad 1.

esperienza con il proverbio geniale: «Una così grande impenetrabilità – credetemi – è nell'uomo, che rimane perfino nascosta per l'uomo stesso nel quale la vive!»<sup>34</sup>.

Con la nostra ragione – proprio perché limitata – possiamo concludere che anche la nostra verità è limitata e non può essere altro che la penultima di un'altra verità ancora più grande – ma questa, e del suo contenuto, non può mai essere accertata con sicurezza, calcolata o definita. Sappiamo solo che deve esistere, ed in quest'esperienza s'accordarono tutti gli uomini – credenti, atei, razionalisti o scettici. Nell'Antico Testamento il Libro della Sapienza affermò infatti: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio e che dai beni visibili riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere» (Sap 13,1); «Sapendo che non l'avrei altrimenti ottenuta, se Dio non me l'avesse concessa – ed era proprio dell'intelligenza sapere da chi viene tale dono» (Sap 8,21).

La teologia moderna ha chiamato tutto ciò «l'esistenziale soprannaturale», ovvero l'orizzonte infinito del pensiero e delle domande umane che hanno sempre superato i confini della sola categorialità e che s'estendono all'infinito. Quest'orizzonte infinito che ci lascia sempre cercare con i nostri occhi il fondo di tutto, è paradossalmente sia l'esperienza della nostra grandezza, sia della nostra bassezza. Un orizzonte infinito che pone l'uomo, tutte le cose e il mondo, come un «esserci» e non un essere in quanto tale poiché è stato dato un termine, un «fino a nuovo ordine». Così come esistiamo, potremmo anche non esistere o un giorno non esistere più!

### ***b) L'idea della «contuizione» nella Fenomenologia – non solo un neologismo vuoto***

Il grande esse in sé invece – meravigliosamente esplicito dai grandi filosofi della Fenomenologia e del pensiero trascendentale come Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969) – diventa da noi «indirettamente intuito»<sup>35</sup>, vissuto come una grande domanda, o desunto da «poche cifre»<sup>36</sup>

<sup>34</sup> AGOSTINO, *Ennarationes in Psalmos* 41,13.

<sup>35</sup> Nella filosofia e teologia tradizionale questa conoscenza indiretta ed «atematica» dell'essere come tale era spesso denominata con il neologismo *contuitio*: Cicerone (*De natura deorum* 3,8), Agostino (*Conf.* XII 15,18; *Ep.* 43 3,6; *De magistro* 12,40; *De Civ. Dei* IX,21; *De Trin.* XIV 8,11), Roberto Grossatesta (*De Veritate* 134), Bonaventura (*De myst. Trin.* V,II contr. 5 co.; *Breviloquium* prol.; II 12,1; *Hexaem.* V,29-33; *Itinerarium mentis in Deum* II,11; I *Sent.* d. 34 a. un. q. 2 co; d.3 p.1 a. un q. 1 ad 1), J. Maréchal, É. Gilson, H. de Lubac (*Sur les chemins de Dieu; La Révélation divine*). Cfr. I. DE VITA, *Nella tua luce vedremo la luce. Luce e conoscenza per contuizione. L'uomo capace di Dio secondo s. Bonaventura da Bagnoreggio*, Pisa 2009; L. J. BOWMAN, *Bonaventure's «contuition» and Heidegger's «thinking»: some parallels*, New York 1977, 18-31.

<sup>36</sup> K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München-Zürich 1985<sup>8</sup>; K. JASPERS, *Kleine Schule philosophischen*

– benché secondo il suo contenuto rimanga invece sempre sconosciuto ed insicuro<sup>37</sup>. Mentre i tre filosofi descrivevano questo «fenomeno più ampio dell'essere» dalla prospettiva filosofica e derivavano da tutto un appello ad un «dover accontentarsi con insicurezze» ed ad un «rimanere nel fallire», Edith Stein (1891-1942) – prima allieva filosofica di Husserl e Heidegger, e poi convertita al cristianesimo – proponeva un'altra via: quella del «non-rimanere in un abito testardo del rifiuto», e quella dell'apertura della filosofia ad un'epistemologia più ampia che dà anche al filosofo un accesso scientificamente legittimo all'atto della fede.

In un'analisi di paragone tra le teorie dei suoi insegnanti con quelle di Tommaso d'Aquino, la Stein sosteneva che la filosofia si può aprire ad altre forme della conoscenza come la fede o la mistica, quando il soggetto pensante si rimette nell'orizzonte sempre più ampio dell'esperienza dell'essere come tale; quanto più l'uomo si ricomprensce come un solo «esserci», tanto più ridiventa ben consapevole della limitatezza della propria ragione e della propria esperienza!

### 1.6. Dall'essere nel frammento all'Essere come tale

Proprio perché il soggetto possiede l'essere solamente come frammento, lo riconosce anche solamente nel frammento! E. Stein postula da questa conoscenza due punti: il primo ammette che è filosoficamente illegittimo vedere nella propria ragione e nelle sue possibilità la capacità di comprendere l'ultima o unica norma; il secondo che è più ragionevole e tutt'altro che «non-scientifico» postulare altri modi possibili e validi dell'esperienza e della conoscenza che si riferiscono a realtà più alte e mai categorializzabili come il «essere-in-sé-stesso» o il divino<sup>38</sup>.

---

*Denkens*, München-Zürich 1983<sup>9</sup>: nel capitolo X intitolato *Le Cifre* (132-144), Jaspers illustra il combattere infelice per una trasformazione delle cifre d'una religione storico-salvifica in speculazioni metafisiche filosofiche (cfr. anche K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1984<sup>3</sup>).

<sup>37</sup> Fino a che punto il pensiero filosofico può arrivare all'accertamento speculativo delle qualità ed attributi del divino dipende sicuramente dal metodo filosofico e della convinzione personale. Su questo tema si può rimandare a vari lavori classici: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Il Dio della Fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007; S. VANNI ROVIGHI, *Il problema teologico come filosofia*, Lugano 2004; H. WALDENFELS, *Dio. Alla ricerca del fondamento della vita*, Cinisello Balsamo 1998; E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004; W. SCHULZ, *Il Dio della metafisica nell'età moderna*, Città del Vaticano 2008; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München 2005; P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1-2, München 1985<sup>2</sup>; J. L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985; R. HILTSCHER, *Gottesbeweise*, Darmstadt 2008.

<sup>38</sup> Cfr. E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, Leuven-Freiburg 1950, 70-98. 299-346; E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserl zum 70. Geburtstag*, Halle 1929, 2; E. STEIN, *Wege der*

**a) Karl Jaspers o la nostra ragione nel confronto con la propria esistenza**

Il poco che l'uomo può onestamente comprendere da queste «cifre magre» dell'eterno che risplendono nel nostro qui ed oggi (una possibile «fede filosofica») diverrà una grande delusione, perché lascerà l'esistenza umana sempre da sola, e affronterà oltre a ciò l'anima con il sentimento insopportabile di essere inosservata nella sua «preoccupazione continua sul proprio esserci», ed ignorata con il suo «desiderio di divenire completo» mai raggiungibile. Negli scritti del dopoguerra di Heidegger solamente una cosa rimane veramente sicura: il fatto che siamo e rimaniamo per sempre un «essere per la morte»<sup>39</sup>.

Jaspers segue le stesse orme nella sua opera *Ragione ed Esistenza*, dove nella «seconda lezione» rileva che da sola l'esistenza umana con i suoi desideri di voler divenire «piena, completa, vera, propria e sovrabbondante» sarebbe già dal principio alla fine «condannata al fallimento»<sup>40</sup>.

**b) Sören Kierkegaard: dal «timore e tremore» all'esistenza religiosa**

Un parallelismo significante con il pensiero della fenomenologia si può trovare nelle riflessioni del filosofo danese Sören Kierkegaard (1813-55), che sia nel suo *Aut-Aut*, sia nel suo *Timore e Tremore* (entrambi del 1843) parla di vari «stadi del progresso» dell'esistenza umana. Nel primo stadio, chiamato «estetico», l'uomo vivrebbe ancora nell'«allegra immediatezza d'un *Don Juan*» che vuole solamente godere la sua vita, ma questo sfocia nella nausea e nella disperazione. In seguito, quando l'uomo ascende nello stadio più alto che Kierkegaard chiama «etico puramente filosofico», e dove si sottomette alle pretese incondizionate di mere verità sicure e

---

*Gotteserkenntnis*, Köln 1941, 31-35. Qui l'autrice dimostra che l'uomo solamente con il riaccettare la gnoseologia più ampia del Dionigi l'Areopagita riesce a raggiungere esistenzialmente il Divino – se rifiuta di farlo rimane invece nel fallimento. Concetto ripreso latentemente da C. Jaspers come il «naufragare», diventando un «essere-alla-morte» tragico come nel caso di M. Heidegger.

<sup>39</sup> Negli scritti del dopoguerra, a partire dalla *Lettera sull'«umanismo»* (1947) e in *Sentieri interrotti* (1950), come in altre opere, Heidegger si esprime ripetutamente sulla questione di Dio, ma in modo velato ed oscuro. Egli non voleva essere né un teista né un ateo, poiché «nulla è ancora deciso circa l'«esserci di Dio»». Questo non dipenderebbe da una mancanza del pensiero umano, ma soltanto dal destino dell'essere. Infatti, l'uomo «è “gettato” dall'essere stesso nella verità dell'essere, [...] affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere. All'uomo resta il problema di trovare la destinazione con-veniente (*das Schickliche*) alla sua essenza che corrisponda a questo destino (*Geschick*)» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Milano 1987, 283 ss.; 302).

<sup>40</sup> K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1988<sup>3</sup>, 35-57, specialmente 44 s.

di astratti ideali morali normativi, esso naufraga di nuovo e cade nel «timore e tremore», perché capisce come un'esistenza limitata e storica non riesca a realizzare a sufficienza questi ideali, malgrado tutti i suoi rimorsi continui e fermi propositi! Alla fine l'uomo, per non cadere nella disperazione totale, deve ciononostante ascendere allo stadio più alto che Kierkegaard chiama lo «stadio religioso». Qui, e solamente qui lui trova, sopra ogni sicurezza ancora filosoficamente provabile, nel «paradosso della fede in Gesù Cristo» la verità e bontà assoluta intera, in unione con il perdono personale e la carità incondizionata<sup>41</sup>.

*c) La riabilitazione della conoscenza percursiva in una Filosofia più ampia della vita*

Ispirazioni simili hanno motivato sia i grandi pensatori del Romanticismo ad un distacco radicale dal Razionalismo cartesiano e dalla filosofia trascendentale di Kant, sia gli aderenti del Protestantesimo culturale come p.e. F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) e W. Dilthey (1833-1911) ad un ritorno al pensiero storico-ermeneutico ed ad una «filosofia della vita» più ampia. Il loro pensiero, che inoltre proclamò una riabilitazione della prassi come «via percursiva» legittima alla verità, ispirò più tardi anche Albert Schweitzer (1875-1965) ad una riscoperta pratico-etica e ad una imitazione concreta del vero Gesù storico come unica via al vero essere-uomo.

**2. Una conversione tarda che rimane spesso ignorata:  
Il progetto del tardo Schelling di una nuova «Metafisica della libertà»**

Un altro esempio importante per questo distacco è anche il tardo F.W.J. Schelling (1775-1854) che si decise ad una rottura radicale con l'idealismo dialettico e storico di G.W.F. Hegel (1770-1831) nella sua perfezione sistematica. Nel suo lavoro finale il vecchio Schelling progettò una nuova «metafisica della libertà»: frutto della «conversione tarda» del grande pensatore rimase spesso ignorato pur richiamando tutto il suo ambiente scientifico contemporaneo ad una riscoperta urgente e necessaria di tutti gli elementi liberi, personali e sensitivi del divino e del soggetto come esse-

<sup>41</sup> Una buona seppur breve spiegazione del pensiero di Kierkegaard si trova in E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004, 313-315.

re spirituale, che il razionalismo, la filosofia trascendentale e l'idealismo avevano prima nascosto, dichiarato come «non-scientifico»<sup>42</sup>, o trasformato in «meccanismi dialettici» sistematizzabili: «Un sistema della libertà come contro-immagine perfetto contro lo Spinozismo, con altrettanto grandi linee e nella stessa semplicità – questo sarebbe il sommo!»<sup>43</sup>.

## 2.1. Il «sapere assoluto» dell'Idealismo come megalomania intellettuale e «colpo mortale» per la Religione

Dove si accettano come valide e rilevanti solamente «verità necessarie della ragione» sopratemporali ed astratte, seguendo il concetto di scienza troppo ristretto del razionalismo e dell'illuminismo, o dove s'interpreta, come fece Hegel in modo esemplare dal punto di vista metodologico nell'*Enciclopedia delle Scienze*, ciascuna verità storica fenomenologica come una «verità solamente penultima» che con il metodo idealista dell'autore si lascerebbe trasformare in un «sapere assoluto» come elemento necessario del processo dialettico e dinamico dell'autosviluppo dell'Assoluto come «verità ultima», che rovina tutto quello che l'uomo desidera dalla religione! In tal modo, è Dio che ha bisogno dell'uomo e non viceversa. Si eliminano così nel divino tutti gli elementi dei quali l'uomo ha bisogno nel suo processo dinamico dell'autosviluppo, e nel suo percorso per ritrovare se stesso: gli elementi della libertà, della personalità e della carità stanno sopra ogni probabilità astratta possibile, e dunque fuori da ogni derivazione speculativa!

### a) La anonimizzazione speculativa totale della religione come via alla sua irrilevanza

In una religione in cui l'idea di Dio non contiene i due elementi preziosi, confortanti e rafforzanti della «libertà nella carità» e della «carità nella libertà» come unici

---

<sup>42</sup> Con accenti diversi si può tirare un «filo rosso» di questa metodologia tra il razionalismo medioevale della scuola di sant'Anselmo d'Aosta (non di sant'Anselmo stesso!) e di Abelardo, del pensiero del rinascimento, attraverso Cartesio che nelle sue *Meditationes de prima philosophiae* ed il suo «dubbio come metodo» proclamò solamente una *clara et distincta veritas* razionalmente provabile come scientificamente valida, fino a Voltaire, H. S. Reimarus, R. B. Jachmann, I. Kant, B. de Spinoza fino a G. E. Lessing, che nel suo *Sulla Prova dello Spirito e la Forza* distingueva esplicitamente tra «verità necessarie della ragione» e mere «verità storiche solamente casuali»: mentre i primi sarebbero scientificamente validi, i secondi invece no, perché non possono mai essere sufficienti per poter divenire una dei primi, o per trasformare una mera affermazione della fede in una verità con la pretesa ad una validità necessaria, comune, universale ed obbligatoria per tutti.

<sup>43</sup> Citato in R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg 2010<sup>3</sup>, 173.

elementi che fanno del divino una persona e un essere che ha una vera somiglianza con l'uomo, e può stare realmente di fronte all'uomo. Una religione così intesa non avrà più una vera rilevanza per l'uomo. Si trasformerà, dunque, per necessità in un mero «raccolimento al mondo» come era nel caso di B. Spinoza (1632-1677)<sup>44</sup>, in una pia «devozione deista» senza culto, incarnazione e sacramenti che non può più aspettare una risposta perché ha già negato ogni rapporto diretto possibile tra trascendenza ed immanenza, come era nel caso di I. Kant, oppure in un sistema unilaterale di «sapere assoluto» che segue sempre regole astratte deducibili, come lo vediamo nel caso di Hegel! Confrontato con sistemi speculativi di questo genere, l'uomo come soggetto limitato si sente solamente come un elemento o «epifenomeno» integrale di un altro processo dinamico più grande ed anonimo dell'autosviluppo storico-dialettico dell'Assoluto stesso, e deve alla fine accontentarsi della coscienza che l'Assoluto pensa solo in quanto a lui, in quanto lui stesso pensa l'Assoluto!

***b) Ogni «propter nos homines et propter nostram salutem» diventa un «a causa di se stesso»***

Questo modello hegeliano dell'«approfondimento filosofico della religione cristiana» – anche se per prima sembrava fosse una «riabilitazione gloriosa» della religione come tale e del cristianesimo specialmente nell'ambiente della filosofia, in verità sfocia in un significato strettamente contrario a quello che il cristianesimo aveva prima annunciato! Non è più così che Dio *Per nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et homo factus est*, perché secondo Hegel vale infatti alla fine il suo contrario: Quanto più l'uomo progredisce nella sua conoscenza di Dio e si avvicina a Dio, quanto più cresce anche l'Assoluto nella consapevolezza di se stesso!

Da una discendenza ben consapevole, libera e misericordiosa di Dio che il «sacro commercio» in Fil 2,5-11 e in 1Cor 13,1-13 afferma, l'ascendere umano diven-

<sup>44</sup> Il modello spinoziano della religione progetta un *pan-hen-theismo* speculativo dove il divino diventa latentemente identificato con la natura stessa (*Deus sive natura*) e dove la storia del mondo come *natura naturata* diventa identificata con il processo dinamico dell'autosviluppo del divino come *natura naturans*: in questa trasformazione speculativa della religione *in ordine geometrico demonstrata* funziona tutto con necessità secondo «leggi naturali» deducibili che sono trasformabili in un sistema di assiomi, regole e meccanismi necessari, e scientificamente provabili come i teoremi della geometria euclidea. La conseguenza inevitabile di questo modello è che la personalità e la libertà del divino dispariscono: Dio non è più un soggetto che agisce, ma solamente un *Hen-Theion* anonimo che pensa e vive solamente in noi e con noi, ma non più di fronte a noi. Lo spinozista convinto J. W. von Goethe metteva questo in piena luce con il suo commento cinico: «Che vuol dire il vostro deriso sull'Ogni-Uno? Il professore è una persona, ma Dio non è una!». Cfr. R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit., 170-176.

ta secondo l'idealismo un ascendere dialettico necessario e reciproco dell'Assoluto con l'umano e dell'umano con l'Assoluto, nel quale ciascuna delle due parti intende solamente il proprio compimento finale! Da ciò si potrebbe anche dedurre la conseguenza ironica o «di sufficienza» (se non fosse sconveniente o inopportuno) che Hegel dopo aver scritto la frase conclusiva della sua grande *Enciclopedia* avrebbe veramente potuto essere convinto del fatto che oggi, Dio ha raggiunto il finale maestoso della sua ascesa storico-dialettica alla piena conoscenza di sé stesso come spirito assoluto! Si può veramente discutere se questa «interpretazione arguta» sia ammissibile e stringente oppure no, ma una cosa rimane in ogni caso sicura: ogni tentazione o progetto di una trasformazione della religione cristiana in un deismo speculativo finisce in una deformazione totale del suo vero contenuto! Nessun contemporaneo di Hegel ha più sentito questo problema al di fuori del compagno filosofo Schelling.

## 2.2. Il vero errore metodologico: l'anteporre sottile dell'«acqua della nostra mera ragione» sul «vino del mistero più grande di Dio»

La vera fonte della «conversione» del tardo Schelling e la vera causa del suo appello insistente alla riscoperta di una «metafisica della libertà» come base futura di una filosofia legittima sul divino (che in breve provocò non solamente lo scherno ed uno scuotere di capo di molti colleghi filosofi, ma anche una resistenza ancora più forte nell'ambiente della teologia liberale protestante del suo tempo), era sicuramente il fatto che questo grande scienziato diventò ben consapevole del grave errore metodologico che aveva plasmato più o meno tutto il suo ambiente scientifico del suo tempo in riferimento alla religione come fenomeno e come necessità umana: questo errore consisteva nell'anteporre dell'«acqua della nostra mera ragione» sul «vino del mistero più grande di Dio» come piena verità!

Quanto più la filosofia solleva l'obiezione di essere la sovrana della fede e della religione, tanto più intende di conseguenza trasformare gli elementi liberi e caritatevoli della religione in processi e teorie «necessari» che non sono più oggetto del credere, perché si possono già «saperli», cosicché il vino della fede viene trasformato nell'acqua di mere speculazione astratte o in sistemi e «meccanismi» anonimi!

## 2.3. Luigi Pareyson (1918-91) come erede e sviluppatore delle idee di Schelling

Mentre nell'ambiente della teologia tedesca i gravi motivi di questa tarda «conversione» di Schelling e gli impulsi lungimiranti della sua «metafisica della libertà» rimanevano ampiamente inosservati<sup>45</sup>, hanno invece avuto una grande risonanza

<sup>45</sup> Il libro di W. J. BANGERL, *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung*

nella teologia e filosofia della religione italiana. Nelle loro varie pubblicazioni Luigi Pareyson (1918-1991) ed i suoi allievi cercano – seguendo Schelling<sup>46</sup> e F. Dostojevskij<sup>47</sup> – una nuova scoperta ed un approfondimento speculativo del suo progetto finale che interpreta il rapporto reciproco tra immanenza e trascendenza in generale, e tra Dio e l'uomo in particolare, come un rapporto dinamico tra due libertà: Dio come *libertà incondizionata* e l'uomo come *libertà condizionata*<sup>48</sup>.

### **a) Dio è libertà e carità incondizionata**

Quando non si comprende Dio in modo «essenzialista» come un essere o una natura assoluta dotata di qualità assolute, ma come una libertà assoluta<sup>49</sup> che pone il proprio essere in modo «incondizionato», si comprende di conseguenza l'uomo (creato secondo la sua immagine e somiglianza) come una «libertà condizionata» che è posta in essere affinché trovi e realizzi liberamente la sua propria identità con l'aiuto di Dio quale piena libertà. Secondo L. Pareyson, le varie obiezioni contro la metafisica e i gravi pregiudizi contro la fede e la teologia possono attenuarsi cosicché l'entrata in uno stato religioso appare sotto una nuova luce: un progredire nella via alla vera e piena libertà, perché «Dio è libertà»!

Solamente se accettiamo il fatto che la verità di cui noi uomini sempre siamo alla ricerca è «il vino» della piena verità, una verità che sicuramente supera ogni immaginazione e sta dunque sopra ogni probabilità, ma che può dall'altra parte soddisfare tutte le nostre capacità e desideri personali, solo allora accetteremo anche il fatto che tutto ciò che noi possiamo raggiungere con la filosofia e la «teologia naturale» consiste solamente in «acqua della mera ragione». I suoi risultati sono sicuramente comprensioni speculative su molte necessità astratte, analisi profonde sulla natura dell'essere o postulati con premesse sistematiche notevoli che possono aiutare a credere perché danno, almeno all'atto della fede, un appoggio affinché non rimanga solo «mera» fede. Tuttavia da sole queste premesse e postulati non potranno mai

---

*im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Wien-Berlin 2006, mostra nella sua bibliografia l'insieme delle pubblicazioni su questo tema.

<sup>46</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Schelling. Presentazione e antologia*, Milano 1971; *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.

<sup>47</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Dostojevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993.

<sup>48</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1950; *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943; *Essere, libertà, ambiguità*, Milano 1998.

<sup>49</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Verità ed interpretazione*, Milano 19947.

contenere quello che noi veramente cerchiamo per il nostro «desiderio di divenire completi».

***b) L'atto della fede come atto personale e come rischio giustificabile davanti alla ragione***

Qui siamo arrivati al punto critico ma inevitabile che viene preteso all'uomo – come l'avevano formulato G. E. Lessing e prima di lui già B. Pascal, S. Kierkegaard e P. Wust (1884-1940) – di compiere il grande «salto», il salto rischioso sopra la «fossa» di tutte le nostre insicurezze e contro la nostra paura di cadere nel nulla. Se tu osi saltare, come lo facevano Pascal, Kierkegaard, E. Stein o P. Wust, diventi un fedele; se invece non riesci o rifiuti di farlo, come era nei casi di Lessing, di A. Schopenhauer (1788-1860), di Heidegger o di molti altri pensatori scettici, rimani dunque un uomo che dubita e che preferisce restare nel suo «abito testardo di rifiuto», perché vede in ogni atto di dedizione fedele solamente un «anticipazione arbitraria» di cose in verità ancora incerte o indecise, o un «tradimento della libertà filosofica» che non permetterebbe ad un debole fideista di «servirsi di sotterfugi» su presunte «verità divine» assolute ed incondizionate che non hanno una propria conoscenza, ma solamente sui dogmi dell'autorità ecclesiale come base e motivazione.

Visto dalla prospettiva filosofica è vero che le tre opzioni esistenziali (sia il salto della fede oltre alcuna sicurezza filosofica garantibile, sia la decisione per un «perseverare eroico» nella «cura su se stesso» come un «essere-alla-morte», sia anche l'abitudine neutrale di un «aspettare scettico») sono tutte legittime, perché possono sempre riferirsi all'argomento ragionevole che in verità niente sarebbe già deciso o già decidibile! Perché gli insufficienti «indici» o «cifre» che fino ad oggi sono raggiungibili restano ancora ambigui e ci lasciano all'oscuro sul risultato finale: l'uomo non potrebbe scegliere un'opzione decisa pro o contro un senso della nostra esistenza o su un compimento finale possibile o meno della nostra vita.

## **2.4. Esistenzialismo francese e Filosofia cristiana dell'esistenza**

***a) Ateismo «nel nome dell'autonomia umana» ed il problema dell'anticipazione arbitraria d'una presunta «assurdità totale»***

Negli anni del dopoguerra, l'Esistenzialismo francese presentava un pensiero strettamente antropocentrico ed individualista rifiutando ogni forma di metafisica e verità aprioristiche prescritte e contro l'«abitudine neutrale dell'aspettare scetti-

co» del razionalismo in riferimento alla religione e all'idea di Assoluto. Secondo A. Camus (1913-1960) e J.-P. Sartre (1905-1980), infatti, l'uomo come essere autore-sponsabile ed obbligato unicamente a se stesso non potrebbe ricoprire una posizione neutrale, ma sarebbe invece chiamato e legittimato a fare l'opzione anticipata per la non-esistenza di verità, sensi e valori prescritti «per amore di se stesso». L'esistenzialismo dunque non giustifica questa legittimazione utilizzando la sua verificabilità del fenomeno empirico del mondo, ma con la sua necessità per l'uomo, perché diventerebbe solamente così un'«esistenza» veramente autonoma. L'accettare coraggioso dell'«assurdità totale» dell'essere, diventa così il prezzo per la via alla vera libertà come l'atteggiamento del «poter-essere come si vuole essere». Il mondo diventa così un campo libero senza «essenze prefigurate» dove si può da questo punto in avanti vivere e divenire felici secondo le proprie verità e valori autonomi.

### ***b) L'antitesi del «clair-obscur» come spazio per la libera autodecisione umana***

Contemporaneamente e successivamente all'Esistenzialismo ateo si sviluppò nella filosofia cristiana anche una «Filosofia dell'esistenza» come movimento contrario che da una parte condivideva con l'esistenzialismo l'antropocentrismo del pensiero, ma dall'altra parte accusava quest'ultimo di una distorsione polemica della nostra esperienza del mondo e di una deformazione prevenuta e illegittima dell'idea e della vera natura umana. Pensatori come R. Guardini (1885-1968), E. Przywara (1889-1972), J. Pieper (1904-1997), P. Wust (1884-1940)<sup>50</sup>, F. Rotter (1901-1973)<sup>51</sup>, J.B. Lotz (1903-1992) e W. Weier (\*1934)<sup>52</sup> nei loro scritti non praticavano più una sola «apologia» difensiva del cristianesimo o del teismo contro l'obiezione degli estranei, ma il ristabilimento di un dialogo costruttivo con il pensiero moderno che includeva anche un andare oltre a un'adozione critica della loro metodologia.

### ***c) Lo smascheramento dei vari disequilibri metodologici dell'esistenzialismo***

La loro analisi critico-costruttiva del pensiero esistenzialista incomincia prima con domande critiche che già eliminavano alcuni disequilibri metodologici. È veramente fondato che la nostra esperienza empirica del mondo ci legittima ad un'opzio-

<sup>50</sup> P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. REST (Hg.), *Peter Wust. Reflexionen und Vorträge zum 50. Todestag des Philosophen*, Münster 1991.

<sup>51</sup> F. ROTTER, *Vom Wissen zum Glauben an Jesus Christus*, Aschaffenburg 1964.

<sup>52</sup> W. WEIER, *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977; *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991.

ne radicale per l'assurdità dell'esistenza? È veramente fondato che solamente l'umanesimo ateo dove l'uomo deve divenire «maestro e padrone di se stesso» conduce ad una condotta di vita migliore? O ancora, è veramente fondato che un orientamento alla verità, ai valori e alle virtù aprioristiche può essere solamente una guida verso la perdita della libertà o rappresentare un tramonto triste ed «eteronomo» dell'esistenza umana? Non solamente le esperienze del passato con lo sviluppo delle culture e civiltazioni umane, ma anche i sistemi atei pratici e con le conseguenze pratiche e sociali dell'esistenzialismo provano il contrario!

A questi argomenti si collega anche l'obiezione speculativa che afferma che con il suo modello, l'esistenzialismo stesso sarebbe caduto in una contraddizione o aporia grave. L'esistenzialismo ateo infatti giustifica la sua negazione rigida e totale ad ogni verità o valore aprioristico e prefigurato con un modello ed un'idea completamente autonoma dell'uomo che è tutt'altro che «derivata dal fenomeno reale o empirico», ma un modello aprioristico o virtuale che i filosofi avevano concepito come «l'uomo ideale» sul loro tecnigrafo! Gli stessi esistenzialisti che all'inizio ancora proclamavano l'abolizione radicale di tutte le «essenze prefigurate» e l'individualismo autonomo, dichiarano alla fine un nuovo modello virtuale del superuomo che era prima concepito a immagine e somiglianza della propria autostima virtuale e megalomane successivamente presentandolo agli altri come un nuovo idolo da copiare!

Coloro che si ricordano della «mania esistenzialista collettiva» che negli anni '60 plasmò più o meno l'intero mondo intellettuale europeo, e che si esprimeva anche in un culto idealizzante, servile e completamente esagerato dei suoi rappresentanti più famosi come A. Camus, J.-P. Sartre e S. de Beauvoir, capiscono subito che l'esistenzialismo ateo ha in verità generato il contrario di quello che aveva prima proclamato e che ha alla fine causato una nuova eteronomia assolutamente non inferiore a quella della religione tradizionale o dei vari regimi autoritari come il comunismo ed il fascismo con il loro «culto personale».

## 2.5. Filosofia dell'esistenza ed i vari stadi dell'*insecuritas humana*

Era nel 1937 che il filosofo di Münster, Peter Wust nel suo libro *Ungewissheit und Wagnis* («insicurezza e rischio») si orientò metodologicamente alle direttive del pensiero esistenziale, presentando ciononostante una conclusione che evita l'anticipazione tendenziosa dell'esistenzialismo ed aprendo all'atto esistenziale della fede un nuovo spazio che rimane sempre riservato all'intimo della persona e non può mai divenire occupato o dominato dall'autorità della sola filosofia o teologia.

Nella sua riflessione Wust non cominciò con un modello teoretico prefigurato

dell'uomo, ma con un'analisi delle proprie esperienze sia di se stesso che del mondo in riferimento a lui: «Nella mia esperienza empirica nel mondo e nella mia analisi ragionevole del mondo sono sempre confrontato con un grande *clair-obscur* fino ad oggi insicuro che si esprime davanti a me come un gioco tra varie luci ed ombre e tra presenza ed assenza di molte varie qualità, bellezze e valori reali dove i primi mi danno sempre di nuovo un senso per la vita ed incoraggiano a vivere (anche se sono limitati), mentre i secondi sono fenomeni assurdi di vario grado che mi mettono in cura, irritazione e paura»<sup>53</sup>.

A loro si aggiunge per l'uomo ancora l'esperienza del sentirsi solo al mondo derivata da un essere-diverso dalle altre cose: «mentre il mondo si presenta davanti a me come un contrasto tra chiaro ed oscuro o come un ciclo eterno tra divenire e disparire che sembra essere equilibrato e soddisfacente per gli altri esseri viventi che non hanno una coscienza ragionevole di sé e nemmeno una visione del tutto»<sup>54</sup>, l'uomo invece sente ed interpreta lo stesso fenomeno come uno «spazio di insicurezza» o di «semioscurità»<sup>55</sup>, nella quale egli non si può mai sentire a casa e che egli mette sempre in una condizione di vita inquieta, insicura e senza vera patria.

## 2.6. L'atto della fede come «saggezza nell'insicurezza»

P. Wust chiama questo fenomeno la grande *insecuritas humana* che si estende a tutti i livelli della nostra esistenza<sup>56</sup>, sia al nostro livello più basso che lui chiama «vegetativo», sia al nostro livello «intermedio» che lui chiama «ragionevole», arrivando fino al suo livello più alto che Wust chiama «metafisico». Dappertutto i suoi desideri di sicurezza e di certezza trovano riscontro solamente in cose, circostanze e fortune sempre insicure, a regole e categorie con una validità limitata, o a «idee eterne» dalle quali non si sa mai con certezza se esse siano solamente principi aprioristici, formali ed astratti della nostra logica, o se vengano da un'altra realtà trascendente dove sussistono in pienezza. Lo stato dell'insicurezza umana è e rimane allora insolubile ed irrevocabile per l'uomo.

Invece di fare un'opzione precipitosa e testarda per l'assurdità della propria esistenza, la filosofia dell'esistenza incita a mantenersi cauti in questo *clair-obscur*, interpretandolo in modo positivo, ovvero come il «grande spazio libero» che Dio ti dà,

<sup>53</sup> P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986, 31-43.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 39-42.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 214-232.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 75-195.

dove nulla è già predeterminato o anticipato, perché Dio si rivela solo parzialmente nelle sue opere e dove l'uomo è allora chiamato ed autorizzato a decidere in maniera veramente autodeterminata pro o contro un vero senso ultimo, pro o contro Dio, o pro o contro un vero senso per la sua vita. Dio si è messo davanti all'uomo in questo «chiaro-oscuro», perché vuole la sua libertà, e perché vuole solamente essere amato liberamente.

In questo modello che ha già presentato nella sua prima prefazione Peter Wust, ripreso da molti altri, la decisione o opzione religiosa personale riceve e conserva allora il suo spazio libero perché succede in uno «spazio della semioscurità» che dà e permette solamente una «semicertezza» sia sull'esistenza di Dio, sia sui segni con i quali Lui si rivela, sia sulla propria salvezza<sup>57</sup>.

L'atto della fede è e rimane così un grande rischio, ma anche un libero «rischio della saggezza»<sup>58</sup> che è legittimo e rimane preservato dal rischio di cadere nell'irrazionalismo, poiché non accade in un buio totale, ma nello spazio di un *clair-obscur* dove ci sono anche segni della luce che fondano e giustificano alla ragione l'opzione ottimistica per la vittoria finale della luce. Anche l'ateo – se è oggettivo nel suo giudizio – non può confutare tutto questo. Chi interpreta le luci della terra come precursori della piena luce<sup>59</sup> può anche sperare: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma allora vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuti» (1Cor 13,12). Perché avere un senso, una speranza e una prospettiva per la vita sono tutte esigenze necessarie ed irrinunciabili per l'uomo. L'opzione della fede non può mai essere considerata come irrazionale, ma deve invece essere sempre considerata come la decisione più saggia, come dimostrato da B. Pascal con la sua parabola della «scommessa»: L'uomo che in una situazione di insicurezza ha scelto l'opzione per Dio e per la fede in Dio, vince alla fine tutto se Dio c'è, e non perde niente se Dio non c'è; mentre chi si è deciso per il contrario alla fine in nessun caso avrà un vantaggio rispetto al primo. Se Dio ciononostante c'è, viene respinto e se Dio non c'è, muore ugualmente come il fedele!

Da questa riflessione della filosofia circa l'esistenza che metteva di nuovo in piena luce la rilevanza continua dell'atto esistenziale della fede, possiamo adesso anche ritornare alla visione finale del tardo Heidegger che constatava: per poter divenire un

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 196-267.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 286-302.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 268-285.

sogetto veramente completo, l'uomo anche in futuro avrà bisogno di qualcosa che sta al di sopra di ogni necessità e probabilità, una chiamata personale che provenga da una libertà intramontabile e da un amore immortale<sup>60</sup>!

## 2.7. Di nuovo: Blaise Pascal

La stessa esperienza e comprensione aveva anche motivato Blaise Pascal (1623-1662) ad un ritorno alla religione e ad una conversione al cristianesimo. Il filosofo che era prima un allievo di Cartesio ed un aderente convinto del suo razionalismo sobrio che credeva in una sola *clara et distincta veritas* come accettabile e valida per l'uomo, comprendeva che nell'uomo non c'è solamente l'intelletto strumentale come unico *esprit de géométrie* che vuole arrivare alla comprensione razionale, ma anche un'altra «ragione dell'anima» come *esprit de finesse* che porta in sé il sentimento per i valori morali, il bene, il bello e l'estetico, e cerca la felicità. Questa seconda ragione è completamente diversa dall'irrazionale o sentimentale, si riferisce ad un'altra dimensione reale dell'essere che forse non si lascia più tradurre in categorie calcolabili, ma che è ciononostante una parte integrale dell'intero essere: segue la sua propria logica e categorie diverse. Da questa dimensione derivano, e a lei si riferiscono anche gli altri desideri e capacità naturali dell'anima umana che s'esprimono e prendono una forma e figura sempre impressionanti nell'ambiente della cultura, dell'arte, dell'architettura, della musica, della poesia e della religione che si sviluppano sempre ed in un modo immancabile dove convivono gli uomini.

### *a) Le «verità del cuore» o l'opzione per una comprensione più ampia della ragione*

Nei suoi *Pensieri* Pascal descrive la necessità e l'incompatibilità delle «verità del cuore» e della ragione per una personalità completa ed intera con un gioco di lingua meraviglioso: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point! (Il cuore ha la sua ragione che la ragione non può conoscere!)»<sup>61</sup>.

Se Dio è la piena verità e se il divino come l'essere assoluto è anche l'origine e la fonte di tutto, Esso deve allora includere e comprendere tutte le dimensioni

<sup>60</sup> Sia J. Ratzinger, sia R. Schröder hanno messo in piena luce i confini di ogni teologia naturale possibile che giustificano la sopravvivenza sia d'una religione storico-salvifica, sia di una auto-rivelazione personale di Dio: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Il Dio della Fede e il Dio dei filosofi*, cit.; R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit.

<sup>61</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 229 (ed. L. Brunschwig).

dell'essere, anche quelle che stanno al di là di ogni probabilità e calcolo dell'*esprit de géométrie* razionalista. Questo incontro con il Dio incondizionato della libertà e dell'amore accadeva per Pascal in una visione notturna avuta in un parco di Parigi il 23 novembre 1654 e che lui descriveva nel suo celebre *Mémorial* con le frasi enigmatiche: «Fuoco e luce»; «Il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe e non il Dio dei filosofi e degli scienziati», incomprensibile vicinanza diretta nello stesso tempo, «Certezza, certezza... gioia, pace, Dio di Gesù Cristo, *Deum meum et Deum vestrum!*»<sup>62</sup>.

### **b) L'insieme di «esprit de géométrie» e di «esprit de finesse» come unico vero accertamento della credibilità di una religione**

Per il genio Pascal che era filosofo, matematico, intellettuale critico e credente cristiano nello stesso tempo in quanto accettava di avere sia un *esprit de géométrie*, sia un *esprit de finesse*, l'unico rapporto giusto e corretto tra fede e ragione, e tra filosofia e teologia non consisteva in una stretta separazione l'una dall'altra, o in un sottomettersi dell'una all'altra, ma solamente in un insieme differenziato (come formano anche nell'anima umana l'*esprit de géométrie* e l'*esprit de finesse* un'unità differenziata). Come la teologia ha bisogno della filosofia, anche il filosofo come uomo ha bisogno della fede, perché ha bisogno anche lui del «gratuitamente necessario!» Nei suoi *Pensées* il filosofo credente lo puntualizza meravigliosamente con il pensiero numero due: «Quando si sottomette tutto alla ragione, nella nostra religione non rimarrà più niente di misterioso e di soprannaturale; quando si trasgredisce ed offende invece nella religione le pretese basali della ragione, la nostra religione sarà insensata e ridicola!»<sup>63</sup>. «L'ultimo passo della ragione è quello di riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano!»<sup>64</sup>.

## **2.8. L'equilibrio tra ragionevolezza e sopraragionevolezza come criterio della vera religione**

Qui tocchiamo di nuovo i limiti e la necessità continua della teologia naturale e della filosofia in e per una religione storico-salvifica come l'ebraismo ed il cristianesimo. L'approfondimento riflessivo e ragionevole del contenuto della fede è innanzitutto necessario per l'uomo stesso che deve sempre rendere conto della credibilità

<sup>62</sup> B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Milano 1978, 301 s.

<sup>63</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 2 (tr. it. dell'autore).

<sup>64</sup> *Ibid.*, n. 267.

della sua fede, confrontandosi con se stesso e con gli altri; ma il risultato di questo processo della «penetrazione speculativa» del contenuto della fede con gli strumenti della filosofia dipende dalla circostanza che l'uomo rimanga ben consapevole dei limiti della propria ragione o meno!

Esempi positivi per il primo caso sono i modelli equilibrati (ma fino ad oggi spesso mal compresi) di sant'Agostino, sant'Anselmo d'Aosta e san Tommaso d'Aquino che vogliamo in breve analizzare successivamente, mentre i modelli di Cartesio, Voltaire, G. E. Lessing, D. Hume, J.-J. Rousseau, B. de Spinoza, H. S. Reimarus o I. Kant cadevano a causa delle loro premesse metodologiche diverse nella tentazione di poter «astrarre» dal cristianesimo una «religione della pura ragione» o di *common sense* più alta per il futuro che non si appoggia più a «miti arbitrari» o ad una bibbia positivamente dichiarata come «verbo di Dio», ma solamente ad argomenti ragionevoli e, come diceva sant'Anselmo, a *rationes necessariae*<sup>65</sup>.

Nessuna di queste «religioni da tecnografo» che veneravano un «soggetto assoluto» e si toglievano tutti i vecchi ed improbabili misteri cristiani come miracoli, epifanie, l'idea dell'incarnazione e della Ss. Trinità, non è mai divenuta una vera religione del popolo, perché mancava in loro l'unica cosa che dà vera rilevanza alla religione: la promessa d'un Dio personale, attivo, misericordioso e vicino agli uomini<sup>66</sup>!

Anche questo aspetto che difende la rilevanza antropologica rimanente della religione storico-salvifica, si esprime bene nelle *Pensées* di Pascal: «Il puro sapere di Dio senza conoscenza della nostra miseria procrea la presunzione. Il sapere della nostra miseria senza conoscenza di Dio procrea la disperazione. (Solamente) la conoscenza di Gesù Cristo crea il mezzo, perché vediamo in Lui sia Dio, sia anche la nostra miseria!»<sup>67</sup>.

Il dibattito sulla domanda riguardante quale delle varie religioni sia la vera è sicuramente un discorso che deve seguire le regole della ragione e che ha di conseguenza bisogno della filosofia come moderatore ed «arbitro neutrale» della discussione. Ma questa neutralità in verità non può più essere serbata e mantenuta se la filosofia s'arroga il ruolo del giudice finale anche sull'oggetto della discussione, su Dio stesso e sul suo essere e non-essere. Esattamente di questo aveva avvertito Tommaso d'Aquino nella sua frase citata all'inizio: appena non si subordina più la conoscenza e le teorie dei filosofi ad una verità di Dio che è sempre più alta ed ampia, e che può

<sup>65</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* 2; *Cur Deus homo*, praefatio.

<sup>66</sup> Cfr. R. SCHRÖDER, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, cit., 150-182.

<sup>67</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 4 (tr. it. dell'autore).

solamente desumersi per noi con il dono della sua auto-rivelazione (cfr. Sap 8,21), si trasforma alla fine il «vino della fede» nell'«acqua della pura ragione»!

### 3. *Credo ut intelligam*: la teologia come scienza sulla fede ha sempre bisogno di uno scienziato fedele

Agostino (354-430) si riferisce nel suo libro *De Vera Religione* al discorso dell'apostolo Paolo nell'Areopago di Atene (At 17,16-34) come esempio normativo, dimostrando come un discorso giusto ed oggettivo sulla vera religione tra filosofi, cristiani, ebrei e fedeli scienziati di altre religioni storiche debba procedere. Secondo il vescovo d'Ipbona la verità di una religione non si dimostra nel fatto che dichiara semplicemente nullo tutto ciò che annunciano gli altri, indifferentemente se essi siano filosofi che proclamano una teologia naturale (*genus physicon*) o sacerdoti di una religione storica (*genus mythicon*), o ancora rappresentanti del culto statale (*genus civile*), ma solamente seguendo due altri criteri: (1) se riesce ad unire tutto ciò che è giusto e buono anche nelle altre verità su un livello ancora più alto, e (2) se conduce gli uomini al vero essere-uomo ed alla vera felicità<sup>68</sup>.

#### 3.1. La vera religione si riferisce all'uomo intero e non solamente alla ragione

Questa affermazione vale secondo Agostino solamente nel caso in cui una religione non contenga solamente «verità della ragione» che soddisfano l'intelletto. In essa devono anche esistere la libertà, l'amore e il dialogo che soddisfano anche le altre forze e desideri dell'anima umana come la memoria e la volontà, che plasmano e formano la sua *mens*, la sua *notitia* ed il suo *amor* e conducano così l'uomo anche ad una buona condotta di vita ed etica autentica in teoria e prassi<sup>69</sup>. Ogni uomo che ha una ragione «ben ordinata» sa, accetta e desidera questo. Secondo Agostino così, e solamente così, si può dimostrare un «nucleo ragionevole» negli elementi non probabili di una religione invece di distruggerla o di trasformarla in pure speculazioni astratte ed inutili. Con questo metodo molto più cauto in riferimento al fenomeno sempre più ampio della religione che Agostino definiva come un *reddere rationem* che intende una vera *probatio fidei*, lui si stagiava decisamente contro il rapporto

<sup>68</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei* VI 4-12; *De vera Religione* I [1]; IV [7] 23; V [8] 26.

<sup>69</sup> AGOSTINO, *De Trinitate* VIII-XIV.

spesso sobrio e riduttivo dei suoi vari colleghi contemporanei sia del gruppo dei cosiddetti «Accademici scettici», sia del Neoplatonismo e della Stoa<sup>70</sup>.

**a) Teologia è «*probatio fidei*», non solo «*demonstratio fidei*»**

Certo la teologia scientifica con il suo *reddere rationem* procedente e la sua *probatio fidei* sempre più profonda rappresenta una elevazione, ma secondo Agostino essa non è una via tracciata dall'uomo soltanto, perché la piena verità non può mai essere immaginata da noi uomini o essere raggiunta con le nostre piccole forze: Tutto ciò che possiamo raggiungere è solamente un «deismo spirituale» con «relazioni di pensiero» che sono forse reali in noi, ma non diventano mai reali per Dio! Una vera religione può allora solamente consistere in un rapporto reale tra Dio e gli uomini che è anche iniziato e fatto da Dio stesso, e tutto ciò che ci apre una vera via d'accesso al Divino può provenire soltanto da Dio stesso, che è un Dio che discende veramente e che ha lasciato nel mondo le sue tracce storiche che ci indicano la giusta via nell'alto<sup>71</sup>.

Il vero Dio sul quale gli altri possono soltanto parlare o condividere vaghe supposizioni<sup>72</sup>, è allora il Dio che è realmente disceso dal cielo e che si mostra ancora oggi raggiungibile attraverso il culto<sup>73</sup>. In Agostino – con la sua distinzione tra relazioni pensate da noi e reali relazioni con il Divino come criterio decisivo per una vera religione con effetti reali – si verifica allora una riscoperta del valore speculativo continuo di una religione storico-salvifica che implica anche l'idea di reali atti divini qui in terra. Se non hanno mai avuto luogo e se non sono più postulabili come misteri reali che superano ogni immaginazione umana, tutto ciò che può succedere ancora in una religione si sminuisce automaticamente diventando un pensiero sul divino che non può più aver altri effetti che la suggestione umana.

Nelle sue *Epistulae* Agostino scrive quindi: «È escluso che la nostra fede pretenda la rinuncia ad una spiegazione ragionevole ed una ricerca conforme alla ragione, perché non potremmo credere se non avremmo anche anime dotate di ragione!

<sup>70</sup> Cfr. AGOSTINO, *Epistulae* 169,6; *De Trinitate* I 2,4; V 8; VII 5s.9. Nel *De Trin.* I 2,4 Agostino spiega esplicitamente come il procedere teologico si distingua metodologicamente dal procedere filosofico: punto di partenza deve essere la Sacra Scrittura che diventa analizzata secondo il suo contenuto (in *De Trin.* i libri I-IV come *demonstratio fidei*), in seguito viene la riflessione ragionevole e speculativa che procede fino ad un vero *reddere rationem* (libri V-VII come *probatio fidei*).

<sup>71</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei* VI 5.

<sup>72</sup> AGOSTINO, *De Vera Religione* IV (7) 23.

<sup>73</sup> AGOSTINO, *De Vera Religione* V [8] 26.

Come è allora un comandamento della ragione che nel caso di certe cose sublime che non possiamo ancora comprendere, la fede deve precedere la ragione, così senza dubbi un po' di ragione che ci insegna questo, precede anche la fede!»<sup>74</sup>; «È escluso che Dio odierrebbe in noi la preferenza che ci ha dato davanti agli animali! ... Stimi allora molto alto e sopra di tutto la comprensione!»<sup>75</sup>.

### **b) Fede ed amore di Dio come «*rectitudo mentis*» necessaria**

La filosofia ed un pensiero filosofico ben ordinato che cosa possono dunque contribuire alla religione pratica o aggiungere nell'ambiente della teologia scientifica? Qui ho introdotto il concetto della *rectitudo (mentis)* che non ha solamente trovato una grande importanza in sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino, ma conduce anche a due altri pensatori che possono essere considerati come i «Padri della Scolastica»: *Giovanni Scoto Eriugena* (810-877) e *sant'Anselmo d'Aosta* (1034-1109).

Entrambi sono stati – sia nell'ambiente teologico cattolico moderno, sia anche nella teologia protestante – fino ad oggi spesso interpretati come «gravi esponenti di un razionalismo crudo» al punto che avrebbe creduto di poter perfino trasformare i misteri e i dogmi centrali della fede cristiana come p.e. l'incarnazione del Figlio di Dio, la sua sofferenza e morte alla croce come redenzione dai peccati, la sua risurrezione dai morti come unica via nella vita eterna, ed anche la Ss. Trinità, in speculazioni probanti della pura ragione che non devono più appoggiarsi su fonti bibliche o avvenimenti storici, perché sono già divenuti *rationes necessariae* della pura speculazione<sup>76</sup>. Secondo il gran numero dei suoi critici, questo «razionalismo teologico»

---

<sup>74</sup> AGOSTINO, *Epistulae* 120, 3 (tr. it. dell'autore). Nel sito [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it) si possono anche trovare altre traduzioni in italiano: «Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora comprendere con la ragione (ma lo potremo un giorno), alla ragione deve precedere la fede; essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la luce della suprema ragione divina: anche ciò è un'esigenza della ragione! Ecco perché proprio con coerenza razionale il profeta afferma: Se non credete, non comprenderete! In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci anzitutto a credere per poter poi comprendere ciò che crediamo. È quindi un precetto ragionevole che la fede preceda la ragione. Se infatti questo precetto non fosse conforme alla ragione, sarebbe irragionevole, il che non può essere assolutamente. Se dunque è conforme alla ragione che, quando si tratta di supreme verità, le quali non possono conoscersi, la fede preceda la ragione, qualunque sia il ragionamento che ci convince di ciò, anch'esso deve senza dubbio condurre alla fede».

<sup>75</sup> AGOSTINO, *Epistulae* 120, 3; 13 (tr. it. dell'autore).

<sup>76</sup> Nella prefazione di *Cur Deus homo* e nel *Proslogion* 2 Anselmo d'Aosta descrive così esplicitamente l'intenzione principale del suo procedere.

che seguì il motto della *sola ratione* non avrebbe solamente provocato un cancellare illegittimo dei confini giusti tra fede e ragione nel pensiero dell'intera teologia medioevale, ma anche un «degenerare» di tutta la sua metodologia che andava perdendo il suo rapporto vivente con le sue vere fonti bibliche e storiche. L'atto della fede era così trasformato in un «accettare» il *depositum fidei* astratto della Chiesa e la bibbia come un libro storico veniva ridotta ad un mero «tesoro di citazioni» in ragione della giustificazione di dogmi speculativi non-storici<sup>77</sup>.

Quando si guarda a certe scuole teologiche in ambienti diversi come p.e. alla Scuola di Pietro Abelardo (1079-1142), a certi rappresentanti dei cosiddetti «Vittorini», o a certe «conseguenze ritardate» come della Scuola di Oxford, in Niccolò Cusano (1401-1464) o nella cosiddetta «Neoscolastica» in generale, forse non si può fare a meno di approvare parzialmente questa dura accusa ma sorprendentemente non nel caso di Scoto Eriugena o di sant'Anselmo stesso!

### 3.2. *Fides quaerens intellectum, non sola ratione*

#### a) *Invito ad una suddivisione più cauta delle opere di sant'Anselmo*<sup>78</sup>

A causa del fatto che sia il sapere di sant'Anselmo sia l'insegnamento su sant'Anselmo negli studi generali si limitano spesso ai suoi due scritti *Proslogion* con la sua celebre «prova ontologica dell'esistenza di Dio» e *Cur Deus homo* con la sua famigerata «teoria della soddisfazione», si rischia di non prendere più in considerazione il fatto che in entrambi i casi si tratta solamente di opere che Anselmo aveva scritto come un'apologia del cristianesimo per il dialogo filosofico ed interreligioso con filosofi e teologi musulmani ed ebrei nella Spagna araba, dove nei dibattiti regolari a Cordoba e Siviglia gli «apologeti cristiani», già da lungo tempo, non facevano più una bella figura<sup>79</sup>. In essi infatti non si trattava di una «teologia del futuro» per l'occidente cristiano, ma solo di opere per il dialogo con non-credenti o pagani!

L'autore lo dice esplicitamente nei prologhi delle due opere che sono entrambi concepiti come «dialoghi fittizi» con «insipienti» fittizi (un *Boso* nel *Cur Deus homo*

<sup>77</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms von Canterbury*, in *Sola ratione. Anselm-Studien für F.S. Schmitt*, Stuttgart 1970, 189-219; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I-II, Freiburg im Breisgau 1909-11, qui 188.

<sup>78</sup> Cfr. H. CHR. SCHMIDBAUR, *Anselm von Canterbury's Fides quaerens intellectum. Überlegungen zur richtigen Deutung und Auslegung eines epochemachenden Projektes für christliche Theologie im interreligiösen Dialog*, in *RTLu* 2 (2010) 223-246.

<sup>79</sup> Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, prolog., c. 4.

e con un *Gaunilo* nel *Proslogion*)<sup>80</sup>, con uomini senza alcuna prescienza in tutti gli ambiti, senza preconcetti, e strettamente limitati alla *sola ratione* come unica base comune del dialogo ed unico argomento possibile nella discussione. Qui invece si tratta del tentativo di «condurre gli interlocutori da cose che accettano come vere a cose che prima ancora negavano o indubitavano»<sup>81</sup>.

### **b) Credere e riflettere con assenso**

In realtà né Scoto Eriugena, né sant'Anselmo partirono da una nuova concezione di scienza razionalista «senza presupposti» e nemmeno intendono mettere in atto una «purificazione speculativa» del contenuto della fede! Essi alludevano invece un nuovo esercizio scientifico che segue il celebre principio *fides quaeres intellectum*. È allora che la fede si trova all'inizio e che chiama la ragione: *Neque enim quadro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam!*<sup>82</sup>. È la fede che deve indicare alla ragione la direzione, ed è la fede che fa del raziocinio una ragione giustamente orientata, affinché l'uomo riesca a realizzare un progredire corretto nell'esplorare ed esaminare dei misteri della fede, sempre ben consapevole del fatto che la sua comprensione è come un'analogia, e che lui non potrà mai raggiungere o «esaurire» tutta la pienezza dell'essere e della sapienza divina! Se mancano nel modo di progredire il rispetto e la «delicatezza» che possono venire solamente da una fede che dà al mistero almeno il «credito della verità», l'uomo non avrà la capacità di immedesimazione necessaria per le cose sacre. Sia Giovanni Scoto Eriugena nel suo *De divisione naturae*, sia sant'Anselmo d'Aosta nel suo *De Veritate*, e sia Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae* chiamano questo presupposto la *rectitudo mentis: Et sic proprium credentis est ut cum assensu cogitet!* («È il proprio di un credente che riflette con assenso!») (*STh* II-II q. 2 a.1 resp.).

Secondo sant'Anselmo non può affatto riuscire soltanto in questo modo, ma è possibile con l'aiuto della ragione e della filosofia anche «in certo qual modo comprendere» (*aliquatenus intelligere*) ciò che prima solamente si «crede ed ama» nel cuore (*credit et amat*)<sup>83</sup>. Qui si vede chiaramente il vero modo di procedere della loro teologia scientifica. Prima di tutto sia Duns Scoto che sant'Anselmo come pensatori

<sup>80</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, prol.; *Cur Deus homo*, prol.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* c. 1.

<sup>83</sup> *Ibid.*

della tradizione platonico-agostiniana, sia Boezio<sup>84</sup> e Tommaso d'Aquino come rappresentante della scolastica aristotelica, vogliono raggiungere un buon orientamento esistenziale e teologico dell'intera forza dell'anima alle verità eterne che l'uomo può solamente «intuire» ed amare. Qui si tratta già di un primo «no» deciso contro ogni forma di procedimento razionalista che «attira la religione davanti al tribunale della pura ragione» e di una chiara svolta al modello agostiniano della conoscenza. Dove infatti mancano nell'anima volontà e desiderio orientati al sommo bene che indicano anche all'intelletto la giusta direzione, l'uomo non raggiunge una vera conoscenza delle cose, né un giusto rapporto con esse. Sant'Anselmo conferma questa connessione tra essere, pensiero e parola nel suo *De Veritate*: «Come la verità dell'esserci delle cose è effetto della verità suprema, così la stessa verità suprema è anche la causa di quella verità che appartiene alla nostra conoscenza, e nello stesso tempo anche la causa della verità che contiene ciascuna dichiarazione»<sup>85</sup>.

Vera teologia è allora sempre un'«alternanza» tra *fides* e *ratio*, vissuta da soli con se stessi e nel dialogo continuo con gli altri. Una fede ben orientata si spinge naturalmente verso la ragione, ed una ragione ben orientata non chiude mai gli occhi davanti ad una fede ragionevolmente presentata! A seconda dello scopo posso o devo sicuramente «capovolgere» il modo del procedere: un conto è se voglio portare i credenti ad una comprensione più profonda della loro fede con l'aiuto della ragione, differente è portare infedeli ragionevoli alla fede. Perciò si possono anche suddividere le opere della Scolastica in due «classi» diverse<sup>86</sup>: in lavori scritti per il dialogo con cristiani o con non-cristiani<sup>87</sup>.

### 3.3. L'unico procedere giusto nella Teologia secondo Tommaso d'Aquino

Ma in entrambi i casi il punto di partenza dell'autore rimane sempre lo stesso. Nei prologhi delle sue opere per il secondo gruppo sant'Anselmo sottolinea esplicitamente: «Mi sembra di essere negligente se noi – essendo già fermi nella fede – non ci adoperiamo anche a comprendere ciò che crediamo!», come scrive nel *Cur Deus homo* I, 1; e nel *Proslogion* c. 1 egli afferma che si dovrebbe sempre prima credere ed amare le verità divine che si intendono dopo «in certo qual modo comprendere» (*aliquate-*

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, 14.

<sup>85</sup> ANSELMO D'AOSTA, *De Veritate* c. 1 (tr. it. dell'autore).

<sup>86</sup> Cfr. SCHMIDBAUR, *Anselm von Canterbury's Fides...*, cit., 223-246.

<sup>87</sup> Come esempi si può indicare a S. Anselmo con il suo *Monologion* e *Cur Deus homo* per il primo gruppo ed il *Proslogion* per il secondo gruppo, o a S. Tommaso con le sue opere principali *Summa Theologiae* e *Summa contra Gentiles*.

nus intelligere): *Neque enim quadro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*<sup>88</sup>.

Tommaso d'Aquino, dal quale viene l'impulso iniziale per questo articolo, rimaneva sempre fedele a questo modo di procedere scolastico: Nel suo versetto di *In Boethium de Trinitate* che dice: *Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, set aquam convertunt in vinum*, il *redigendo in obsequium fidei* è allora da sottolineare. Successivamente afferma: Dove si antepone la filosofia al contenuto della fede, «non si procederebbe giustamente», cioè *non recte proceditur*<sup>89</sup>. Ma dall'altra parte secondo Tommaso per la ragione ed il giudizio umano rimangono ciononostante una grande rilevanza, perché «la luce della fede che era graziamene versata in noi, non può distruggere in noi la luce della ragione naturale che viene altrettanto dal Divino»<sup>90</sup>.

Da qui seguirebbe anche – come illustra l'Aquinate nella stessa questione – che nulla di ciò che proviene da Dio per noi può rappresentare una contraddizione totale con la nostra natura e ragione, perché altrimenti Dio sarebbe un *auctor falsitatis, quod est impossibile*. Anche se la *sacra doctrina* supera «per lunghi tratti» la ragione naturale, non potrebbe succedere che la filosofia finisca in una stretta contraddizione con i contenuti della fede. Se fosse il caso, si tratterebbe in verità di un *magis philosophiae abusus* o di un *defectus rationis*<sup>91</sup>.

Nell'*In Boethium de Trinitate* Tommaso d'Aquino conclude la sua riflessione sull'uso giusto e legittimo della filosofia nella teologia come «sacra scienza» con la presentazione di un modello che accorda alla filosofia tre modi diversi di contributo<sup>92</sup>:

- 1) Il disegno di un *praeambula fidei* con una prova speculativa dell'esistenza di Dio per poter poi garantire l'esistenza reale dell'oggetto della scienza;
- 2) La dimostrazione e prova della dottrina dell'*analogia entis* che ci permette in seguito di parlare di «certe somiglianze» e che si può usare per spiegare meglio il contenuto dei misteri della fede (*sicut Augustinus in libro Trinitate utitur*);
- 3) Il contributo di argomenti ragionevoli che aiutano in una discussione con non-credenti che mettono in dubbio la fede cristiana.

Questa dichiarazione e questi principi dell'Aquinate erano anche direttamente o

<sup>88</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* c. 1.

<sup>89</sup> *Super Boethium*, q. 2 a. 3-7.

<sup>90</sup> *Ibid.* q. 2 a. 3 resp. (tr. it. dell'autore).

<sup>91</sup> *Ibid.* q. 2.

<sup>92</sup> *Ibid.* q. 2 a. 3 resp.

indirettamente adattate dalla Costituzione *Dei Filius* sulla fede cattolica del Concilio Vaticano I<sup>93</sup> e nelle encicliche di Papa Giovanni Paolo II *Fides et Ratio* e *Veritatis Splendor*. Anche secondo gli statuti del Santo Magistero sull'educazione cattolica esse formano fino ad oggi la base speculativa della teologia cattolica scientifica.

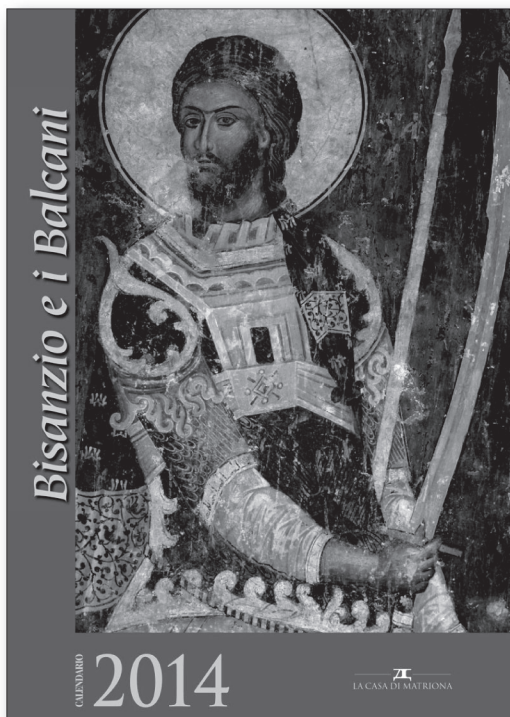
---

<sup>93</sup> DS 3000-3045.



Libro-Calendario 2014

# BISANZIO E I BALCANI



**Il calendario 2014 propone l'incontro con l'arte bizantina dei Balcani, attraverso una panoramica degli splendidi affreschi e delle icone che si possono ammirare nelle chiese e nei musei di Serbia, Kosovo e Macedonia.**

L'ampio testo monografico e le 24 tavole a colori in grande formato ripercorrono il ciclo dell'anno liturgico offrendo immagini dei santi e delle feste più cari alla tradizione religiosa degli Slavi meridionali.

- Formato 31x44
- Pagine 50
- Prezzo € 15,00 (ed. italiana)

disponibile in italiano,  
francese e russo

Testi di Anna Zacharova, professore associato di Storia dell'Arte presso la cattedra di Storia dell'Arte dell'Università Statale di Mosca, e docente di Arte bizantina all'Istituto Statale di Critica d'Arte.

acquistabile on-line su [www.itacalibri.it](http://www.itacalibri.it)

R.C. Edizioni • Tel.: +39 -035-294021  
rcediz@tin.it • [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

# L'apertura della Chiesa alle culture e alle religioni orientali

**Carlo Porro**

*Seminario Teologico di Como (Italia)*

Oggi il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni è un problema avvertito non solo dai teologi, ma anche da molti credenti e non credenti informati dai mass-media. La globalizzazione riesce a sollecitare l'attenzione di ampi settori della popolazione mondiale anche su temi così complessi, che quanto meno suscitano curiosità. Particolarmente interessati sono poi numerosi cristiani impegnati nell'attività missionaria che avvertono la necessità di acquisire una conoscenza non superficiale delle altre religioni.

Di qui l'utilità di abbozzare un quadro orientativo che presentii, anzitutto, i punti salienti dell'insegnamento recente della Chiesa sull'inculturazione (1), per introdurre poi qualche accenno sulla riflessione teologica che ne è seguita (2). Di seguito tratteremo uno schizzo dell'Induismo e del Confucianesimo che consentirà di accennare alle difficoltà e ai vantaggi di un'apertura del Cristianesimo ad essi (3). Infine richiameremo brevemente alcuni punti fermi della visione cristiana del dialogo interreligioso (4).

## 1. L'insegnamento dell'enciclica *Fides et ratio*

Il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni è un tema che ha raggiunto uno sviluppo degno di grande attenzione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998)<sup>1</sup>. Essa ne tratta riferendosi soprattutto all'importanza del dialogo con l'Induismo, ma intende rivolgere anche un invito ad un approccio con tutte le religioni<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> In seguito citata con *FR* e il numero del paragrafo.

<sup>2</sup> *FR* 72.

Noi vorremmo soffermarci su taluni punti di questo insegnamento, che appaiono particolarmente validi per instaurare un rapporto corretto con altre religioni e con le culture che ad esse sottostanno<sup>3</sup>.

### 1.1. Cristianesimo e inculturazione

La storia insegna che, fin dagli inizi, l'evangelizzazione ha spinto il Cristianesimo all'incontro con altre culture e religioni<sup>4</sup>. Dapprima ciò è avvenuto col mondo greco-latino e poi con le popolazioni del Medio Oriente e dell'Europa orientale.

L'impegno missionario ha successivamente aperto nuovi orizzonti soprattutto nell'Estremo Oriente, avviando con culture e religioni antichissime un incontro che, in tempi recenti, è stato riconosciuto dalla Chiesa come un arricchimento reciproco riguardante i costumi, i pensieri e la religiosità<sup>5</sup>.

Non occorre sottolineare che quest'ultimo sviluppo si è realizzato molto lentamente e non senza difficoltà e contrapposizioni. In verità mettere a fuoco questo itinerario di avvicinamento tra culture e religioni diventa però molto complesso quando si cerca di configurarlo con precisione, ciò che non è nelle nostre possibilità. Pertanto ci limiteremo a tracciarne solo uno schizzo, come del resto fa la stessa enciclica.

Per cominciare ricordiamo che questo approccio importa un confronto interreligioso che, dal punto di vista cristiano, è possibile solo alla luce della fede e della ragione legate intimamente tra loro. Ciò significa che questo confronto è praticabile solo alla luce della «fede della Chiesa» – cioè della fede di tutto il popolo di Dio – e alla luce della «retta ragione», vale a dire di «una ragione capace di conoscere la verità»<sup>6</sup>.

Questo secondo asserto significa che la riflessione della ragione deve sfociare in una «filosofia», in un discorso articolato che miri soprattutto a una ricerca approfondita del senso della realtà e della vita umana, mostrando quindi l'apertura dell'uomo al trascendente. I risultati di questa ricerca, possono poi influire positivamente anche sulla riflessione teologica che viene stimolata a esplicitare e ad arricchire le verità che già possiede.

A questo riguardo si impongono però ancora due richiami complementari. Il pri-

<sup>3</sup> Di primo acchito questo tema potrebbe sembrare marginale perché se ne tratta brevemente e verso la fine del documento (FR 70-72). In realtà però non è così: come vedremo, si tratta di un discorso stimolante e di enorme attualità.

<sup>4</sup> FR 70.

<sup>5</sup> FR 70, *in fine*.

<sup>6</sup> Cfr. FR 4, *in fine*; per una spiegazione filosofica vi veda tutto il n. 4.

mo avverte lo studioso che la validità dell'apporto della filosofia alla teologia soggiace al giudizio della fede. Il secondo stabilisce che alla filosofia non compete invece in nessun modo l'autorità di giudicare i contenuti della fede. A ciò si aggiunge l'importante dichiarazione che «la Chiesa non propone una propria filosofia»<sup>7</sup>. In realtà, nei riguardi della fede, la filosofia riveste un valore strumentale, perché è utilizzabile fintanto il suo contributo si rivela valido per chiarire gli asseriti dogmatici e teologici agli uomini di un certo tempo e di una certa cultura. Ma questo rapporto stretto con la teologia non pregiudica l'autonomia della filosofia che ricerca la verità secondo le proprie regole; se ciò non avvenisse, conclude l'enciclica, «non vi sarebbe altrimenti garanzia che essa rimanga orientata verso la verità e ad essa tenda con un processo razionalmente controllabile»<sup>8</sup>.

Di più. Il Cristianesimo è in grado di stabilire rapporti costruttivi anche con quelle culture e religioni che pongono il loro fondamento nelle tradizioni trasmesse dagli antichi, senza tuttavia far appello a una fede in un Essere trascendente o nell'Assoluto. In effetti è la stessa rivelazione che spiega come al cristiano sia possibile avviare un approccio anche con chi fonda la propria religiosità su una simile «credenza»<sup>9</sup>.

Infatti, anche in questo caso-limite, il Cristianesimo è indotto a presumere in simili religioni la presenza di un implicito rimando alla bellezza del creato quale manifestazione di Dio, e quindi a riconoscere in esse una religiosità sincera, benché non riflessa. Anzi, anche in questo tipo di 'incontro' si potrebbe pensare a un arricchimento spirituale per i cristiani stessi, che potrebbero essere sollecitati a prendere più chiara coscienza del valore di questo itinerario che muove dalla contemplazione del creato per indirizzare i propri passi verso Dio o da altre esperienze forti, come quella di chi si dedica solitamente ad aiutare gli altri nel momento del bisogno<sup>10</sup>.

In conclusione, l'incontro con le altre culture e religioni per un cristiano è sempre stimolante. Tuttavia, perché ciò avvenga, è necessario che tale incontro sia possibile. Pertanto non basta che il Cristianesimo sia aperto a tutte le religioni, ma occorre che anche le altre religioni siano aperte al Cristianesimo, che i loro membri non si «arrocchino» sulle proprie posizioni senza avvertire la ricchezza che deriva da un incontro reciproco<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> FR 49.

<sup>8</sup> *Ivi*.

<sup>9</sup> 9) FR 70, *in fine*. Su la distinzione teologica tra «fede» e «credenza» si veda la Dichiarazione *Dominus Jesus*, n. 7 (*in fine*).

<sup>10</sup> Cfr., rispettivamente, FR 70, *in fine*; e 32, *in fine*.

<sup>11</sup> FR 72, *in fine*.

## 1.2. L'inculturazione del Cristianesimo ha valore perenne?

Nella *Fides et ratio* viene introdotta un'altra serie di questioni – piuttosto complesse – circa il valore universale e perenne degli apporti che il Cristianesimo ha ricevuti attraverso le numerose inculturazioni dell'annuncio evangelico avvenute lungo i secoli.

Per intendere l'importanza di questo discorso, potrebbe essere utile richiamare brevemente alcuni tipi d'inculturazione del Cristianesimo realizzatisi nel corso della storia. Per esempio, potremmo ricordare i cambiamenti introdotti nella preghiera liturgica, nella configurazione del rito dei sacramenti, come pure i mutamenti di atteggiamento della Chiesa nei confronti degli eretici e dei «lapsi», nei rapporti tra l'autorità ecclesiastica e quella politica, e il conseguente accentramento avviato dalla «riforma gregoriana». Infine potremmo anche riflettere sui numerosi cambiamenti introdotti dal Vaticano II.

A questi mutamenti, che si riferiscono per lo più alla prassi ecclesiale, vanno aggiunti altri riguardanti la dottrina, come diverse formulazioni dei «simboli», lo sviluppo omogeneo dei dogmi, gli approfondimenti teologici dovuti principalmente al confronto con il sapere scientifico e alla globalità dell'attività missionaria.

Da questo schizzo orientativo, s'intende il ruolo dell'inculturazione nella vita della Chiesa. Ma viene anche da chiedersi se i risultati di questi mutamenti abbiano carattere universale e permanente oppure se resti sempre aperta la via ad ulteriori cambiamenti imposti da nuovi orizzonti culturali e religiosi.

A ben vedere, non si può negare che questo sviluppo sia possibile e persino doveroso. In effetti quanto si è verificato nel passato, non è detto che non possa accadere anche nel futuro. Anzi, si deve ritenere che cambiamenti avverranno necessariamente appena si riesca a intravedere nuove situazioni e nuovi problemi che, in un domani non troppo lontano, la Chiesa incontrerà sul cammino dell'evangelizzazione.

Di più. Si può già anche intravedere che questo sarà un compito assai difficile, perché la Chiesa probabilmente si troverà di fronte alla necessità di introdurre cambiamenti a livello della prassi e della teologia, ma sempre mantenendosi fedele alla parola di Dio che è eterna, e all'uomo che si trova a vivere in un mondo in rapidissimo mutamento. Ma su questo cammino così difficile, come non fidare nella presenza dello Spirito santo «che insegnerà ogni cosa»? (Gv 14,26)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Alla necessità di distinguere tra forma e contenuto aveva già fatto riferimento Giovanni XXIII nel Discorso di apertura del Vaticano II; a questa distinzione si rifanno alcune volte anche i testi conciliari, come la *Gaudium et Spes* (n. 62) e *l'Unitatis redintegratio* (nn. 6, 17). Lo stesso richiamo è presente nella Dichiarazione *Mysterium ecclesiae* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1973) (EV 4,2578). Si veda anche T. GUARINO, *Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism*, in *ThSt* 62 (2001) 691.

Si è accennato a «cambiamenti profondi a livello di teologia», ma l'inculturazione non potrebbe richiedere anche qualche cambiamento nell'interpretazione delle «formulazioni» dogmatiche? Un cauto esame della storia dei dogmi fa pensare che qualche volta ciò già si sia verificato. Anche qui possiamo solo limitarci a richiamare qualche mutamento recente che invita a riflettere. Si pensi all'abolizione delle scomuniche tra le «chiese sorelle» di Roma e Costantinopoli (1965), alla Dichiarazione comune di papa Paolo VI e Shenouda III Patriarca di Alessandria (1972), alla Dichiarazione comune cristologica di papa Giovanni Paolo II e del patriarca assiro Mar Dinkha IV (1994), alla Dichiarazione ufficiale comune della Federazione luterana mondiale e della Chiesa cattolica (1999). Si tratta di documenti di portata «storica» che mostrano come al di là di formulazioni dogmatiche imperfette, possa esserci talora una concordanza sostanziale su verità di fede centrali<sup>13</sup>.

Ora, proprio questo riavvicinamento tra chiese separate lascia intravedere che anche negli incontri con altre religioni è possibile scoprire in esse la presenza di qualche verità capace di offrire una base solida per un dialogo interculturale e interreligioso in vista di una più ampia comprensione reciproca e di uno «scambio» di doni. Ciò che, in fine, entra nei disegni di Dio.

### 1.3. Il legame tra Cristianesimo e cultura greco-latina

Resta da considerare la questione del rapporto tra il Cristianesimo e la cultura greco-latina. Si tratta di una ricerca impegnativa, perché mira ad appurare l'importanza e le difficoltà dell'inculturazione del vangelo nel mondo greco-latino. Com'è noto, questa prima inculturazione è stata un'intrapresa necessaria che ha avuto una funzione insostituibile nella formulazione della teologia e della dottrina cristiana in Occidente.

In effetti il supporto della filosofia platonica e aristotelica ha consentito alla riflessione teologica e, di conseguenza, alla formulazione dogmatica, di disporre di una strumentazione eccezionale per chiarire, difendere, sistemare e approfondire il messaggio della Chiesa delle origini, dando così vita a una riflessione cristiana solida, sostanzialmente condivisa fino agli inizi del XX secolo.

Tuttavia, negli ultimi tempi, si sono levate diverse voci a sostenere l'insufficienza

<sup>13</sup> È necessario chiarire che in un'enunciazione dogmatica vanno distinti il contenuto, la formulazione e la sua interpretazione; mentre il contenuto rivelato di un dogma è immutabile, il modo di esprimerlo può cambiare quando un nuovo contesto teologico o linguistico lo richieda. Inoltre segnaliamo alcuni presupposti che consideriamo utili, e precisamente la distinzione tra il valore degli accordi e delle dichiarazioni dogmatiche; la portata dell'interpretazione critica degli anatemi e delle note teologiche; l'importanza della distinzione tra verità di fede centrali e periferiche.

di questa eredità filosofico-teologica per presentare il messaggio cristiano all'uomo d'oggi. Il cambiamento culturale che ha avuto luogo nel mondo occidentale e la configurazione delle colture dell'Estremo Oriente spingerebbero a rifiutare la strutturazione della teologia classica e a tentare una presentazione del Cristianesimo in sintonia con la sensibilità religiosa del mondo attuale. Insomma si sostiene che oggi il discorso teologico dovrebbe essere più attento ai problemi vitali dei destinatari, più aderente al messaggio evangelico, e capace di avvalersi di un linguaggio meno tecnico e più incisivo.

Se ben vediamo, l'atteggiamento della Chiesa – quale risulta dalla *Fides et ratio* – è quella di mantenere immutato il patrimonio dottrinale del passato e, nel contempo, di aggiornarlo per far fronte ai nuovi problemi. Ne seguirebbe – per esemplificare – che nell'ambito della cultura occidentale sarebbero da incoraggiare il pluralismo teologico, l'aggiornamento delle tematiche teologiche e dell'interpretazione biblica in base ai progressi storici e scientifici consolidati, l'approccio personalistico della rivelazione, dal quale fluisce – fra l'altro – l'argomentazione di Giovanni Paolo II<sup>14</sup>. Tutte strade, queste, già correntemente praticate dalla teologia attuale.

In questo processo rinnovatore la questione più complessa è certamente quella del valore fondamentale dell'inculturazione greco-latina del messaggio salvifico, intrapresa dalla Chiesa delle origini. Per un verso, infatti, è innegabile che il risultato di questa «operazione interculturale» è propriamente «rivelazione divina» garantita dalla Chiesa, e quindi inalienabile. Per un altro, a sua volta questa stessa rivelazione va interpretata tenendo conto dell'eredità semitica e dei suoi generi letterari, come pure della novità della trasposizione nel «linguaggio» greco e delle eventuali sfumature filosofiche ad esso sottostanti. È vero che si deve tener ben fermo che il risultato di questa «simbiosi» culturale è «parola di Dio», ma non si può neppure perdere di vista che questa «parola» è espressa nel linguaggio umano allora corrente nella Chiesa delle origini, il quale – com'è ovvio – non è né universale né atemporale.

Inoltre, anche se nell'evo moderno la validità di questa prima inculturazione del Cristianesimo è stata non raramente contestata, la Chiesa l'ha sempre difesa con fermezza, perché ha visto in essa il fondamento dello sviluppo teologico e dogmatico, nonché della stessa civiltà occidentale. Però c'è anche da chiedersi se si possa sostenere la necessità di un'inculturazione del tutto identica anche per l'incontro tra il Cristianesimo e le grandi religioni dell'Estremo Oriente. Non si dovrebbe infatti in-

---

<sup>14</sup> Cfr. C. TROISFONTAINES, *Foi et Raison. Une vision personaliste de la révélation*, in NRT<sup>h</sup> 122 (2000) 370-372.

troddurre qualche distinzione fra l'importanza dell'inculturazione greco-latina operata nella prima evangelizzazione e quella realizzatasi successivamente nella teologia occidentale?

La questione si amplia notevolmente se ci si interroga sul modo di concepire *un incontro tra il Cristianesimo e le grandi religioni orientali*. L'enciclica afferma chiaramente che questo approccio è doveroso e che «il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce un'indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci»<sup>15</sup>. L'inculturazione è quindi un passaggio obbligato. Come potrebbero queste grandi religioni staccarsi da un penoso filosofico molto ricco che hanno alle spalle? E come potrebbero accogliere il messaggio cristiano formulato con categorie a loro del tutto estranee?

Rispondere a simili domande risulta molto difficile perché si rischia di mettere in pericolo il loro patrimonio religioso e culturale millenario che non è necessariamente del tutto falso. Ciò, alla fine, equivarrebbe a tagliare le radici più profonde di queste popolazioni. Ma è difficile anche perché una risposta che non affronti seriamente questi problemi, in seguito potrebbe venir trasferita a cuor leggero anche alla situazione della cultura occidentale moderna.

## 2. Accenni alla successiva riflessione teologica

Introduciamo ora una breve panoramica delle reazioni che il discorso della *Fides et ratio* riguardo all'inculturazione ha suscitato nell'ambito teologico. A tal fine dapprima considereremo alcuni contributi stimolanti per l'approfondimento di questa tematica e per le critiche ad essa rivolte in vista di un quadro più aderente alle culture e alla religiosità dei popoli dell'Estremo Oriente.

### 2.1. Risposte della teologia riguardo all'inculturazione

In verità, benché non numerosi, gli interventi dei teologi che si sono occupati delle condizioni per un leale approccio alle culture e alla religiosità dell'Estremo Oriente, sono spesso ricchi di indicazioni e di domande<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> FR 72.

<sup>16</sup> Bibliografia: D. BRAINE, *Il rapporto tra fede e culture*, in L'Osservatore Romano, 5 dicembre 1998, 78; G. GISPERT-SAUCH, *Stray Reflections on «Faith and Reason»*, in VJTR 63 (1999) 144-151 (spec. 146-148); J. KOZHAMTHADAM, *«Fides et Ratio» and Inculturation*, in VJTR 63 (1999) 854-859 (648-859); G. COLOMBO,

Cominciamo segnalando una richiesta che ritorna non raramente: *l'urgenza di far chiarezza sugli insegnamenti fondamentali di queste religioni*. In effetti ciò è molto importante perché, se intesi in modo inesatto, essi potrebbero introdurre interpretazioni tali da pregiudicare l'esito stesso dell'approccio interreligioso. Fin dall'inizio va però richiamato che questi fraintendimenti non dipendono da malafede, ma dalla complessità del pensiero filosofico sottostante a tali insegnamenti o magari dalla presenza in essi di affermazioni che appaiono contraddittorie o addirittura errate.

Questa esigenza di chiarezza si manifesta specie nell'approccio con l'Induismo, perché esso ha conosciuto uno sviluppo dottrinale bi millenario che comincia dai testi dei *Veda* (1200 a.C.) ed arriva fino agli approfondimenti filosofici di Sankara (788-820 d.C.) e Ramanuja (1050-1137 d.C.). Ma non è meno importante un confronto con il Confucianesimo che pure ha esercitato un influsso soprattutto sulla vita sociale, politica e morale del popolo cinese a partire da Confucio (VI-V secolo a.C.) fino ai giorni nostri.

## 2.2. Difficoltà e vantaggi reciproci di un'apertura del Cristianesimo all'Induismo e al Confucianesimo

Ciò che presenteremo sarà semplicemente uno schizzo orientativo circa la religiosità induista e quella confuciana<sup>17</sup>. Un'esposizione più ampia esula dai limiti che necessariamente dobbiamo imporci. Cominciamo dall'importanza e dalle difficoltà d'interpretazione della filosofia dell'Induismo, e precisamente dalla spiegazione che Sankara (788-820 d.C.) dà della dottrina dell'*a-dvaita*.

### 2.2.1. Difficoltà e stimoli della dottrina di Sankara

Muoviamo da uno dei maggiori rappresentanti della dottrina induista, che al tempo stesso è un filosofo, un mistico e un caposcuola. A lui spetta di aver approfondito

---

Dalla «*Aeterni Patris*» (1879) alla «*Fides et ratio*» (1998), in *Teologia* 24 (1999) 251-272 (262-272); K. MÜLLER, *Filosofia e teologia. Annotazioni sull'enciclica 'Fides et ratio'*, in *Humanitas* 54 (1999) 380-384 (379-388); G. REALE, *Riflessioni epistemologiche sull'enciclica 'Fides et ratio'*. *Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*. Testo e commento teologico-pastorale a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, 140-141 (129-144); T. GUARINO, *Fides et ratio: Théology and Contemporary Pluralism*, in *ThSt* 62 (2001) 675-700; G. I. ONAH, «*Fides et Ratio*» in prospettiva missionaria, in *Euntes Docete* 57 (2004) 147-152; J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, 52-58.

<sup>17</sup> Per un quadro orientativo sulle «grandi religioni» rimandiamo a C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni. Prospettive di ecclesiologia*, Leumann-Torino 1995, 111-136.

l'antica dottrina dell'a-dvaita, cioè della «non-dualità», secondo la quale «Dio e il mondo non sono due cose diverse» (*a-dvaita*)<sup>18</sup>.

In termini più espliciti: «Dio non è una cosa sola con il mondo, e Dio è il mondo, non sono due cose diverse», significa che l'Assoluto non può entrare in una serie di realtà ed essere contato come una di esse. Dio può definirsi quindi solo come *neti neti*, cioè come colui che «non è né così, né così».

Di fronte a Dio si dovrebbe dunque restare in silenzio, perché i concetti umani non hanno nessuna base comune con la Realtà assoluta, che è ineffabile: essa è conoscibile concettualmente solo in modo negativo. Nondimeno Sankara pensa che sia necessario parlare di Dio, e ciò per eliminare, in noi e negli altri, il dubbio che egli non esista. Anzi, ancor più, si deve affermare l'esistenza dell'Assoluto, perché altrimenti la base stessa di ogni nostra conoscenza ed esperienza andrebbe in frantumi.

Infine egli sostiene che di Dio è possibile avere anche una certa conoscenza positiva, ma solo attraverso l'esperienza spirituale. Questa via di accesso al suo mistero consiste in una sorta di «intuizione» religiosa, che affiora improvvisa nel cuore dell'uomo e che si coglie come un dono ineffabile. Tale esperienza interiore consente agli uomini di avvertire la vicinanza di Dio, la sua protezione e, talora, persino la sua presenza dentro di loro, una misteriosa comunione di vita. Come si vede il pensiero di Sankara è aperto al Trascendente e, a nostro avviso, anche al dualismo, ma certo anche non è scevro di difficoltà<sup>19</sup>.

### 2.2.2. *Ragguagli circa l'insegnamento di Confucio*

La «religiosità» della Cina da oltre due millenni affonda le radici nell'insegnamento di Confucio (551-479 a.C.). Tuttavia egli non fu propriamente il «fondatore» del Confucianesimo. Egli stesso ha affermato più volte che i suoi insegnamenti erano quelli degli antichi circa i principi necessari per garantire una convivenza pacifica. Egli fu quindi un saggio e un maestro, e come tale ebbe un'enorme influenza – presente ancor oggi – anche perché la sua vita era in perfetta consonanza con la sua dottrina.

<sup>18</sup> Già presente nella *Mandukya Upanishad* (700-500 a.C.), questa dottrina è stata magistralmente commentata da Sankara; cfr. M. DHAVAMONY, *Classical Induism*, Roma 1982, 310-315.

<sup>19</sup> Per una spiegazione più ampia di questo rapporto misterioso con Dio ci permettiamo di rinviare a C. PORRO, *Dialogo interreligioso ed esperienza spirituale*, in RivCItal 89 (2008) 351-367, specialmente 354-363. Di passaggio citiamo anche due altri grandi maestri e mistici induisti: Ramanuja (1050-1137) e Madhva (1199-1278), che concepiscono il rapporto tra l'uomo e Dio in chiave chiaramente dualistica. In tempi recenti tuttavia ha conosciuto notevole sviluppo l'interpretazione monistica, che alla fine sostiene un inconcepibile assorbimento dell'uomo in Dio.

I suoi insegnamenti erano principalmente «moralì». Fondati sull'onestà e la giustizia, essi abbracciavano la correttezza politica e il rispetto delle strutture sociali, ma anche i doveri della vita quotidiana, come l'attaccamento alla famiglia e la castità femminile, la solidarietà<sup>20</sup>. Essi erano rivolti soprattutto alle classi colte, ma anche alle persone comuni capaci di contribuire allo sviluppo sociale. Di conseguenza il confucianesimo non si preoccupa di difendere il diritto alla vita di quanti, per una ragione o per l'altra, non potevano essere utili alla società.

Da ultimo resta da chiarire se la dottrina di Confucio presenta i requisiti per qualificarsi come una «religione». Come si è visto, essa propone molti tratti religiosi validi. In primo luogo solidi principi morali per realizzare una società caratterizzata dalla giustizia e da una pace universale. Inoltre, questa dottrina annuncia la presenza in una Divinità denominata il «Cielo», che regge il cammino dell'uomo e alla quale è dovuto il culto. Infine la pace sociale è colta come il dono del «Cielo» ad un'umanità ubbidiente alle sue disposizioni<sup>21</sup>.

Tuttavia oggi gli studiosi considerano il Confucianesimo una «religione» in senso largo. A sostegno di questa «riserbo» vengono portate ragioni non trascurabili. Anzitutto la constatazione che il rimando al «Cielo» è piuttosto reticente, perché spesso questo termine viene riferito in modo vago solo a dei «principi superiori»; la religiosità, poi, già nell'epoca immediatamente successiva a Confucio, è ridotta a forme ritualistiche esteriori<sup>22</sup>; infine, intorno al 1000 d.C., «il concetto di un Dio personale tende a svanire e a confondersi con le forze naturali o con lo spirito razionale insito nell'uomo»<sup>23</sup>.

Il Confucianesimo appare dunque una dottrina soprattutto morale che tende a migliorare la vita della comunità umana. Talora esso rimanda però anche a certi «principi superiori» (il Cielo, il *Ti*), garantendo così i valori che reggono la convivenza umana e l'armonia del mondo in cui viviamo<sup>24</sup>.

Chiudiamo riportando un apprezzamento della «religiosità» cinese che ci trova sostanzialmente consenzienti:

L'«interesse per questo mondo» dei cinesi, l'armonia cinese tra uomo e natura, tra l'uomo e il mondo, la

<sup>20</sup> Cfr. J. CHING, *Confucianesimo*, in *Nuovo dizionario delle religioni*, a cura di H. WALDENFELS, Cinisello Balsamo 1993, 149.

<sup>21</sup> TCHAO YUN-KOEN, *Il Confucianesimo*, Milano 1984, 49.

<sup>22</sup> A. M. DI NOLA, *Confucianesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, II, Firenze 1970, 329.

<sup>23</sup> Cfr. TCHAO YUN-KOEN, *Il Confucianesimo*, cit., 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 4.

preferenza cinese per ciò che è umano ed etico, rivelano una specie di 'divina immanenza', parlano della presenza dell'assoluto nel relativo, nei rapporti umani, nel regno della natura. Ma il trascendente non è escluso. È anzi messo in evidenza perché dà senso a ciò che è ordinario e naturale, a ciò che è profano e a ciò che è morale. Questo senso religioso proprio dei cinesi tende realmente a stabilire un armonioso equilibrio tra due mondi, il mondo visibile e l'invisibile, il temporale ed il mondo sovratemporale. Ma indirizza l'uomo verso la ricerca della propria salvezza, o addirittura della propria perfezione, nel qui e adesso, particolarmente nella moralità dei rapporti umani<sup>25</sup>.

### 2.3. Quali stimoli per il cristiano da questi incontri religiosi?

Come primo approccio potrebbe valere la risposta sintetica di un gruppo di vescovi della Malaysia, Singapore e Brunei, che suggerivano:

Dagli indù, la Chiesa può imparare la meditazione e la contemplazione. Dai buddisti, la Chiesa può imparare il distacco dai beni materiali e il rispetto per la vita. Dal confucianesimo, la Chiesa può imparare la pietà filiale e il rispetto per gli anziani. Dal taoismo, la Chiesa può imparare la semplicità e l'umiltà<sup>26</sup>.

Tuttavia, da quanto si è visto in precedenza, questa risposta richiede qualche chiarimento. Anzitutto, come s'intravede, ciò che i cristiani possono imparare, non è qualcosa che non sia presente nell'insegnamento di Gesù. Pertanto è un patrimonio che già possediamo, ma che forse abbiamo perso di vista o che merita di essere approfondito proprio alla luce della dottrina delle religioni dell'Estremo Oriente.

Gesù Cristo è mediatore di salvezza per ogni uomo di buona volontà; per questo egli offre a tutti un potente stimolo interiore verso la verità, verso la bontà, la solidarietà, tutti doni che – se accettati – finiscono con improntare i rapporti umani e orientano verso Dio. Questo spiega come gli appartenenti ad altre culture e religioni sono potenzialmente portatori di doni spirituali che possono arricchire, nel modo già accennato, anche i cristiani aperti a un dialogo interreligioso serio e fraterno.

Insomma dall'incontro con il misticismo induista il cristiano potrebbe essere spinto ad accostarsi al Padre – all'*Abbà* – con una confidenza filiale estrema alla maniera di Gesù, a impegnarsi in una meditazione che si apra a un colloquio frequente con Dio, e che approfondisca la coscienza che Dio è sempre presente in lui. Questa esperienza interiore diventa poi la molla che spinge a comunicare questo dono prezioso, così anche gli altri scoprono questo cammino verso Dio e lo percorrono con coraggio<sup>27</sup>.

Invece, dall'incontro con il Confucianesimo i cristiani possono essere spinti a re-

<sup>25</sup> J. CHING, *Il senso religioso cinese*, in Conc 15 (1979) 52-53.

<sup>26</sup> Cfr. M. AMALADOSS, *Il volto asiatico di Gesù*, Bologna 2007, 190.

<sup>27</sup> Al riguardo segnaliamo C. PORRO, *Dialogo religioso ed esperienza spirituale*, in RivCilt 89 (2008) 351-367.

alizzare con maggior decisione nel mondo una società in cui regna l'altruismo, la solidarietà, il rispetto, la pietà filiale, l'ordine e la pace. Il messaggio morale che viene proposto in un modo molto concreto, è quello di un'armonia tra gli uomini che risponde ai precetti del «Cielo», cioè che si fonda su una Realtà superiore impersonale, cui però viene rivolto il culto.

Ma tutto ciò non costituisce l'ideale di vita anche del cristianesimo? Certamente il messaggio del Vangelo mira a un'ideale sociale analogo a quello della «religiosità» confuciana, offrendo fondamenta indubbiamente più solide. I precetti sono quelli di un Dio trinitario, e indica la strada per realizzare tra tutti gli uomini un'armonia modellata sulla comunione della vita trinitaria.

Tuttavia la vita sociale dei cristiani può trarre uno stimolo dal confronto con lo stile di vita insegnato dal confucianesimo originario e dalle tradizioni che l'hanno esplicitato. In che modo ciò potrebbe avvenire? Non è difficile cogliere che la cultura occidentale odierna è caratterizzata da un individualismo esasperato, che non è certo ispirato dal cristianesimo che muove in opposta direzione. Ora non si può non tener conto molti cristiani sono a tal punto immersi in questa cultura da perdere di vista l'ideale evangelico di una vita comunitaria che importa di «amare gli altri come se stessi» (Mt 22,39 e par.).

Ora pensiamo che il confronto con il mondo cinese – ispirato com'è al confucianesimo – possa offrire al mondo occidentale uno stimolante modello «concreto» di vita. Con ciò non perdiamo di vista che questo insegnamento è proposto in modo eminente nel cristianesimo dall'esempio di Gesù, dei «santi della carità», di moltissima gente umile che si spende per gli altri. Tuttavia moltissimi cristiani sono tanto sordi a questi forti richiami, sono talmente indifferenti a quanto appare loro come un *déjà vu*, che un confronto con lo stile di vita ispirato al confucianesimo potrebbe essere un salutare scossone che porta ad intendere l'immenso valore del messaggio cristiano dell'amore per il prossimo.

#### 2.4. Quali regole per l'interculturazione?

Occorre anche segnalare un'altra pista di ricerca. Diversi teologi, infatti, alla luce della *Fides et Ratio* e della loro esperienza, si soffermano sui criteri che devono presiedere all'inculturazione oggi. Prima di ogni altro, richiamano che essa deve compiersi in conformità alle verità centrali della fede cristiana, soprattutto a quelle riguardanti l'identità umano-divina di Gesù di Nazareth.

A questo si aggiungono altri due criteri indispensabili, che appena accenniamo.

Il primo è la conoscenza delle filosofie e delle culture dei popoli con cui si intende entrare in dialogo; il secondo è invece la fedeltà ai «principi primi», che aprono la via alla verità «vera» o, in altri termini, che guidano nella ricerca del significato della vita umana, il che sta alla base di tutte le culture<sup>28</sup>.

Successivamente, ciò che attualmente viene molto rimarcato è la disattenzione verso l'importanza dell'«approccio» alla filosofia e alle forme di religiosità dei popoli dell'Estremo Oriente. In esse si cela infatti un grande patrimonio spirituale, dal cui confronto l'Occidente può trarre ricchi ammaestramenti.

Qualche volta si sente anche dire che il problema più urgente ai nostri giorni è la salvaguardia del patrimonio culturale e religioso dell'Occidente, e ciò anche in considerazione della sua influenza sul progresso del mondo intero. Tuttavia comincia pure a farsi strada l'idea che *nel mondo attuale la questione prioritaria sia l'approccio con le culture dell'Estremo Oriente*. Ciò perché si riconosce di fatto che queste culture possiedono già un enorme potenziale di valori umani e religiosi, coi quali oggi non si può far a meno d'incontrarsi e confrontarsi per realizzare il progresso dell'intera umanità ed una pace duratura. Evidentemente, ciò con l'aiuto di Dio, dell'Assoluto, dell'Eterno, «nel quale viviamo, ci muoviamo, esistiamo» (At 17, 28) e che alla fine sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

Anzi l'urgenza di avviare un incontro culturale e religioso con le popolazioni dell'Estremo Oriente è *un punto fermo introdotto personalmente da Giovanni Paolo II*. Ciò risulta chiaramente dall'*iter* della stesura dell'enciclica, che fu rivista da lui ben due volte. Infatti, «la prima bozza – già esaminata dalla plenaria della Congregazione [della dottrina della fede] – venne consegnata al Papa nel giugno 1996. Giovanni Paolo II la studiò durante il soggiorno in Val d'Aosta: il risultato furono 80 pagine di osservazioni. E il Papa intervenne anche sul testo successivo: al paragrafo 72, nel contesto del dialogo con altre culture) volle che si citasse espressamente la tradizione filosofica orientale e, in particolare, quella indiana»<sup>29</sup>.

Del resto, già dalla metà del secolo scorso era stato intrapreso un franco dialogo tra cristiani e rappresentanti delle maggiori religioni asiatiche, dialogo che fu di grande aiuto per un'azione missionaria più aperta alle diverse colture e quindi ai va-

<sup>28</sup> J. KOZHAMTH, «*Fides et Ratio*» and *Inculturation*, in *VJTR* 63 (1999) 855-857.

<sup>29</sup> Si veda G. BERNARDELLI, *Alla Statale di Milano un dibattito tra teologi e filosofi sull'ultima enciclica di Giovanni Paolo II. Fede e ragione messe alla prova*, in *Avvenire*, 10 marzo 1999, 22 (L'intervento è di mons. Tarcisio Bertone); cfr. anche K. MÜLLER, *Filosofia e teologia*, cit., 384. Ciò comunque non deve far pensare non avvertisse le difficoltà dell'incontro con l'Induismo, come appare anche dall'enciclica (cfr. G. COLOMBO, *Dalla «Aeterni Patris» [1879] alla «Fides et ratio» [1998]*, in *Teologia* 24 (1999) 263; 266).

lori spirituali di cui erano dotate. Anzi oggi si riconosce che in realtà questo incontro fu «un mutuo arricchimento di esperienza»<sup>30</sup>.

Certo in questo cammino di avvicinamento è *necessaria una grande capacità di discernimento* perché non tutto il patrimonio spirituale delle altre culture è in consonanza con il Cristianesimo. Come avverte D. Braine, taluni aspetti di queste culture, quali la negazione della libertà dell'uomo, la reincarnazione, una concezione non lineare della storia – che non ammette un inizio del mondo né l'escatologia – sono incompatibili con la fede cristiana<sup>31</sup>.

Per concludere, ricordiamo che veramente la *Fides et Ratio* tratta soprattutto dell'incontro con la cultura e la religiosità dell'Induismo. Precisamente Giovanni Paolo II così si esprime:

Il mio pensiero va spontaneamente alle terre d'Oriente, così ricche di tradizioni religiose e filosofiche molto antiche. Tra esse, l'India occupa un posto particolare. Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. Nel dinamismo di questa ricerca di liberazione si situano grandi sistemi metafisici<sup>32</sup>.

Ma *l'orizzonte che il Papa ha sottocchio è molto più ampio*. Difatti subito egli aggiunge che «quanto qui è detto per l'India vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia»<sup>33</sup>. In verità anche con queste culture, specie con quella cinese, l'approccio del Cristianesimo è in atto da secoli e i rapporti furono per lo più schietti e costruttivi da ambedue le parti.

Una vivace ripresa di questi rapporti oggi appare però particolarmente urgente, perché se le difficoltà dell'inculturazione sono analoghe per tutti i paesi dell'Estremo Oriente, forse nei paesi ora richiamati sono maggiori di quelle che si incontrano in India<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> J. KOZHAMTH, «*Fides et Ratio*» and *Inculturation*, in VJTR 63 (1999) 854.

<sup>31</sup> D. BRAINE, *Rapporto tra fede e ragione*, cit., 8, 1 s.

<sup>32</sup> FR 72,1.

<sup>33</sup> FR 72, in *fine*.

<sup>34</sup> Per un quadro informativo della situazione recente dell'inculturazione in India si vedano M. AMALADOSS, *Swami Abhishiktananda's Indian Theology Challenges*, in VJTR 74 (2010) 338-349; S. JOSEPH, *Indian Christian Theology: Precursor to Contextual Theology?*, in VJTR 74 (2010) I. 506-527; II. 570-587.

### 3. Vie nuove per un approccio al cristianesimo?

La tematica che ora affrontiamo appare particolarmente impegnativa. Com'è noto, le difficoltà più serie che i popoli asiatici incontrano di fronte all'annuncio della fede cristiana derivano soprattutto dal «linguaggio» con cui viene proposto. Questo infatti è legato a doppio filo alla cultura greco-latina, che è loro del tutto estranea. Di qui il problema: *quali itinerari alternativi intraprendere* per facilitare l'approccio al messaggio cristiano?

Fra l'altro, se vediamo bene, il problema si complica perché i destinatari dell'e-vangelizzazione non hanno un'unica cultura e, men che meno, forme di religiosità omogenee o in qualche modo analoghe. Probabilmente di comune hanno solo una grande sensibilità al fascino della natura, un senso vivissimo della presenza dell'Assoluto nella loro vita e nel loro intimo una disposizione naturale al silenzio e alla preghiera.

Per non dire che alcune di queste popolazioni hanno una sviluppata capacità di riflessione su questi valori fondamentali e mirano decisamente a uno stile di vita che favorisca al massimo l'incontro personale con l'Assoluto ed una certa «assimilazione» a lui.

Non nascondiamo che dare una risposta calibrata alle questioni che abbiamo richiamate è estremamente difficile. Proporre delle vie che possano favorire l'approccio del Cristianesimo a popolazioni che hanno culture e religiosità così lontane dalla nostra, richiede una ricerca che non è nelle nostre possibilità.

Ciò che possiamo fare è presentare sinteticamente tre tentativi degni di attenzione. che offrono indicazioni assai interessanti. Esse inducono a riflettere, rispettivamente, sul modo di presentare il Cristianesimo alla gente «sub-acculturata» dell'India (**a**), sulla necessità dell'interculturazione (**b**) e sull'importanza dei «primi principi» per fondare su solide basi critiche il dialogo religioso con popolazioni non portate alla riflessione filosofica (**c**).

#### 3.1. Come annunciare il vangelo a gente sub-acculturata?

In termini più semplici la domanda suona così: com'è possibile in Asia avviare un dialogo con gente semplice che non è cristiana? Come annunciare ad essa il vangelo? Più in profondità, potremmo anche chiederci: chi annuncia il Vangelo come può calarsi dentro la mentalità e l'esperienza di vita dei suoi ascoltatori così che essi colgano il «messaggio» come qualcosa che li tocca intimamente? Ora, dare una risposta

valida è fondamentale, perché si tratta del primo passo per indirizzare la gente a conoscere, con l'aiuto dello Spirito, il Dio di Gesù Cristo.

Per sviluppare questa tematica appare necessaria la competenza di chi già è immerso in questa attività evangelizzatrice. E, probabilmente, anche questo tirocinio è sufficiente solamente per realizzare un approccio missionario circoscritto a gente di una determinata regione. Per questi motivi suscita grande interesse cogliere qualche tratto dell'esperienza missionaria di un vescovo indiano che ne parla riportando diversi esempi tratti dal proprio ministero<sup>35</sup>.

Del suo discorso ciò che colpisce subito è che egli considera suo compito principale *annunciare Gesù Cristo alla «gente semplice»*, «sub-acculturata». Per raggiungere questo obiettivo il punto di partenza è far leva – come avviene nell'Induismo – sull'attrazione atavica della sua gente per i racconti. A questo riguardo, egli segnala, l'«evangelizzatore» dispone di un ricchissimo materiale, tratto dai racconti dei vangeli e dalla vita dei santi, nonché da episodi della vita quotidiana che mostrano esempi eccellenti di amore per gli altri, che si esprime nella solidarietà, nell'aiuto morale e materiale, nella disponibilità al servizio dei più poveri.

Certo, secondo l'Autore, la scelta degli esempi deve rispondere alle esigenze spirituali degli ascoltatori, evitando ciò che può disturbare la loro sensibilità. Pertanto una meditazione profonda sui testi biblici, che a dei monaci è accessibile anche attraverso la salmodia, non è proponibile alla gente semplice. Per essa l'incontro con il Vangelo – che è fondamentale per la vita cristiana – non può avvenire percorrendo sentieri impervi, ma attraverso parole semplici, capaci di toccare il cuore.

Il discorso si chiude con una testimonianza, che non vale solo per l'Asia:

L'esperienza personale e lo studio mi hanno insegnato che c'è una specie di abisso tra l'accettazione del Vangelo da parte dei fedeli e le loro culture particolari. Questo abisso deve essere superato. Attualmente si stanno facendo sforzi consapevoli in varie direzioni per inculturare il Vangelo nelle culture particolari. Per mezzo di scelte concrete, specialmente con l'amore e la solidarietà, questi sforzi possono rivelarsi veramente efficaci<sup>36</sup>.

### 3.2. Necessità dell'interculturazione

Il termine «interculturazione» già invita a riflettere su un dato di fatto che la situazione mondiale oggi impone all'attenzione di tutti. Se si vuol realizzare un mondo in cui regnano la giustizia e la pace, bisogna risolvere questioni di fondo che riguar-

<sup>35</sup> T. DABRE, *Announcing the Gospel in Subaltern Culture. The way to be intellegible and effective in the Church's mission*, in VJTR 74 (2010) 662-674.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 674.

dano di rettamente l'esistenza stessa dell'uomo. E ciò deve farsi non soltanto in una prospettiva cristiana o secondo il modo di pensare occidentale, ma deve coinvolgere anche coloro che appartengono ad altre religioni e ad altre culture, e seguono modi di pensare propri non necessariamente fondati sulla ragione, ma spesso solo sulle loro tradizioni avite<sup>37</sup>.

Come si vede, occorre realizzare un enorme movimento di convergenza delle culture l'una verso l'altra, che comporta da parte di ciascuna una presa di coscienza delle proprie diversità. Un simile processo avverrà necessariamente sui tempi lunghi e richiederà costanza, lungimiranza, comprensione reciproca, consapevolezza dei propri limiti e della necessità di aprirsi al confronto con gli altri, con le altre culture e con le altre religioni.

Intravedere le difficoltà di questo cammino è quasi impossibile. Come valutare le tensioni inevitabili e la fatica di andar oltre alle proprie convinzioni, di accettare che altri abbiano modi di pensare e di comportarsi diversi dai nostri?

Un'immagine potrebbe aiutare ad intendere l'entità delle difficoltà di questo movimento interculturale. Lo spostamento dei ghiacciai, nelle età antiche, da vette inaccessibili fino al fondovalle. Un roccione trascinato dal ghiacciaio durante un numero di secoli incalcolabile è frantumato in macigni che alla fine si trasformano in pietre levigate e talora persino sferiche.

Davanti a questo quadro nasce una spontanea domanda. Sarà così anche per il processo di «purificazione» che le culture dovrebbero affrontare per incontrarsi tra loro? Come rispondere? Si può pensare che moltissimi non avrebbero il coraggio di farlo. Ma i credenti, alla fine, si affideranno a Dio, sperando di essere guidati su percorsi meno tormentosi. Alla maniera di Abramo, che ubbidì e «credette, saldo nella speranza contro ogni speranza» (Rm 4,18).

### 3.3. Quale fondamento filosofico per l'annuncio ai «semplici»?

Il tema che presentiamo per ultimo risponde alla domanda di come si possa giustificare la «ragionevolezza» dell'evangelizzazione a quei popoli che fondano la propria religiosità e i propri costumi semplicemente sulla loro origine tradizionale. In altri termini, se la loro vita è regolata solo dalle consuetudini trasmesse da tempi immemorabili dai loro antenati, com'è possibile che colgano la bellezza dei valori cristiani?

---

<sup>37</sup> Così J. RATZINGER imposta il discorso che ci interessa e che esponiamo a grandi linee. Cfr. *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., 52-54.

In verità una simile spiegazione del loro stile di vita sembra costituire per questi popoli una chiusura ad ogni dialogo con le altre culture e in particolare un ostacolo all'annuncio cristiano. Eppure la *Fides et ratio* avverte che anche queste tradizioni ancestrali sono importanti e vanno studiate perché possono contenere grandi ricchezze<sup>38</sup>.

E quale potrebbe essere allora il fondamento razionale che permette l'incontro con questi popoli ignari dei «principi primi» che stanno alla base di ogni dialogo verace tra culture e tradizioni religiose? Non è proprio a questi principi primi a cui fa appello la *Fides et ratio* perché l'uomo possa giungere ad una «verità ultima» e universale<sup>39</sup>?

Queste domande mettono in evidenza uno stallo proprio nella ricerca di questa *recta ratio*, cioè di una verità razionale universalmente accettata, che per il Cristianesimo è il punto di avvio indispensabile per un incontro interreligioso fecondo. Ma non è possibile trovare una via d'uscita?

Da parte nostra riteniamo che per giungere a una risposta positiva sia utile prendere in considerazione l'itinerario proposto in uno studio affidabile pubblicato di recente<sup>40</sup>. In breve ne richiamiamo i passaggi salienti.

Il discorso incomincia con l'introdurre una distinzione tra i diversi «primi principi», che pone al primo posto il «principio di non contraddizione». Esso viene infatti presentato come basilare e «minimale» al tempo stesso, perché è utilizzato in modo irriflesso da ogni uomo che si ponga in rapporto con altri.

In realtà il fatto che un uomo si metta in relazione con un altro e gli comunichi il proprio punto di vista, sottintende la convinzione che quanto sta comunicando possa essere condiviso perché agli altri appare accettabile, perché – in ultima analisi – appare vero, non contraddittorio. Ora questo atteggiamento di «reciproca fiducia» è il fondamento – «non riflesso» – su cui poggia la «verità» di ogni rapporto.

Di qui la conclusione: il «principio di non contraddizione» anche nella sua forma «fiduciale e minimale» è il presupposto necessario e sufficiente per realizzare un incontro interculturale e interreligioso. Ed esso basta anche per una cultura che non abbia alle spalle una filosofia ben elaborata, quale la mentalità occidentale richiederebbe.

---

<sup>38</sup> Cfr. *FR* 72, *in fine*.

<sup>39</sup> *FR* 4; 36.

<sup>40</sup> S. BONGIOVANNI, *Umanizzare la ragione. Il particolare e l'universale in una razionalità condivisa*, in *RdT* 51 (2010) 379-404; al riguardo si veda anche il suo volume: *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare*, Trapani 2007.

Di seguito vengono introdotte ulteriori spiegazioni che convalidano la solidità filosofica dell'»ipotesi« che abbiamo abbozzato. Si tratta di riflessioni degne di attenta considerazione, che però allargherebbero oltremodo la nostra ricerca. Preferiamo quindi concludere riportando queste poche righe dell'Autore stesso, che chiudono la prima tappa della sua riflessione.

Prima di procedere, riassumiamo quanto detto fin qui. Non è la logica a determinare e stabilire l'umanità dell'uomo, ma essa offre indicazioni necessarie per procedere in modo corretto e non arbitrario nella condivisione e nella comunicazione umana. In questo senso, il «principio sommo» [di non contraddizione] consente di concretizzare quel «consenso minimo» che nel linguaggio è necessario ammettere nel confronto tra persone o tradizioni diverse»<sup>41</sup>.

## Conclusioni

Dalla ricerca intrapresa emerge un disegno che mette in primo piano la continuità e la novità dell'insegnamento missionario più recente.

Senz'altro la soluzione dei problemi riguardanti la salvezza di tutti gli uomini di buona volontà è quella insegnata dal Vaticano II e dalla *Redemptoris missio*; questi insegnamenti trovano però uno sviluppo «profetico» nella *Fides et ratio*, che insiste sul valore del dialogo con le religioni non cristiane e sulle ricchezze spirituali di cui sono portatrici<sup>42</sup>.

Il centro del piano salvifico universale è il Dio unitrino e Gesù Cristo, il Figlio incarnato. Portarlo a termine è compito della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo. A partire da questo centro si sviluppa la missionarietà della Chiesa, la sua apertura al dialogo con le altre culture e religioni e, inoltre, la sua certezza che Dio vuole salvi tutti gli uomini, ai quali, «attraverso vie solo a lui note», dona la sua grazia che li porta a credere e ad operare il bene. Unico ostacolo su questo cammino è il rifiuto dell'uomo.

Da queste affermazioni fondamentali derivano alcune conseguenze irrefutabili, che chiedono qualche ulteriore precisazione. Abbiamo segnalato che Dio dona la grazia a tutti gli uomini di buona volontà. Occorre però subito richiamare che questo dono divino è offerto per mezzo di Gesù Cristo, il Verbo incarnato, morto e risorto per salvarci.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 391.

<sup>42</sup> Si veda anche l'*Esortazione apostolica post-sinodale «Verbum Domini»* di BENEDETTO XVI (Città del Vaticano 2010, nn. 117-120).

Abbiamo ripetutamente affermato che le altre religioni sono portatrici di grandi ricchezze spirituali, di verità che sostengono l'uomo nel suo cammino. Anche qui va precisato che questi doni – in un modo che ci sfugge – sono mediati da Gesù Cristo; di più, che queste ricchezze possono essere preziose anche per un cristiano, in quanto lo aiutano a scrutare in profondità il Vangelo per scoprire in esso ciò che magari gli era sfuggito o aveva dimenticato. Per intendere come ciò sia possibile, basti ricordare le parole rivolte da Gesù – che è la Verità! – ai suoi discepoli: «Lo Spirito Santo (...) vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26).

Infine, queste recenti aperture della teologia nei confronti delle altre religioni non dovrebbero sorprendere più di tanto. Di fatti l'enorme numero delle nuove scoperte circa l'antichità dell'origine dell'uomo, la sua evoluzione e la comparsa dell'*Homo religiosus*, ma anche semplicemente l'ampliamento di orizzonti introdotto dalla globalizzazione, rendono ragione di questo fenomeno.

Ovviamente questi dati – qui appena accennati – sono più che altro un invito a riflettere sulla nuova mentalità che sta creandosi e che apre a nuovi problemi, anche religiosi. Soprattutto appare urgentissimo rendersi conto dei gravissimi pericoli di una globalizzazione incontrollata che sta distruggendo i valori fondamentali che reggono la vita umana, la famiglia, la solidarietà, la libertà, la pace. Il che in questi ultimi tempi sembra soprattutto avvertito nei paesi emergenti dell'Estremo Oriente<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> 43) Per quest'ultima sottolineatura rimandiamo a T. MENAMPARAMPIL, *Values that will Save the Human Race*, in VJTR 74 (2010) 727-743; 830-845.

## L'essere e la salvezza

La portata dei *Carnets de captivité* in vista di una nuova comprensione dell'umano, e la relazione tra ebraismo e cristianesimo

**Bernhard Casper**

*Professore emerito della Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo (Germania)*

### 1. L'importanza dei *Carnets* per il pensiero di Levinas in generale

Nel novembre 2009, ventiquattro anni dopo la morte di Emmanuel Levinas, sono stati pubblicati i suoi *Carnets de captivité*. Si tratta di annotazioni che Levinas ha potuto appuntare durante la Seconda Guerra Mondiale in un campo di prigionia tedesco riservato a prigionieri ebrei. Se si domanda quale significato abbiano queste annotazioni per il pensiero di Levinas nel suo complesso si può rispondere che esse mettono in evidenza il punto di vista fondamentale che noi continuiamo a rintracciare nel cuore di tale pensiero. Il significato di queste annotazioni richiama la frase di Franz Rosenzweig: «Io credo che nella vita di ogni vivente si diano istanti, o forse un istante solo, in cui esso *dice* la verità»<sup>1</sup>. Ed è questa verità ciò di cui parlano anche i *Carnets*: «La pensée est finalement tout l'homme»<sup>2</sup>.

Dietro ai *Carnets* sta la concreta situazione di vita nella quale Levinas si trovava all'interno di questo campo speciale di prigionia. Perché l'esercito tedesco avesse raccolto i prigionieri ebrei in un campo di questo tipo era loro ben chiaro: li minacciava, nella prosecuzione della guerra e nel caso di una vittoria di Hitler, lo stesso destino di "liquidazione" che incombeva direttamente sui deportati nei campi di sterminio. Coloro che sopravvissero a tale inferno ci hanno lasciato preziosi racconti che attestano l'esperienza di azioni improntate a umanità, pur nella disumanità terrificante che era propria di queste *antichambres de la mort*.

<sup>1</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I, *Briefe und Tagebücher*, Dordrecht 1979, 292.

<sup>2</sup> E. LEVINAS, *Carnets de captivité*, in *Œuvres* 1, Paris 2009, 59. Di questo volume esiste anche una traduzione italiana curata da C. Facioni: E. LEVINAS, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Milano 2011.

E tuttavia l'importanza particolare dei *Carnets* di Levinas consiste nel fatto che essi, in tale situazione estrema, si volgono a un pensiero esplicitamente filosofico: alla questione del senso ultimo dell'essere uomini. Forse, per questa loro origine, i *Carnets* sono affini ai cinque libri del *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio. In quest'opera infatti Boezio, rinchiuso in carcere prima di essere giustiziato, cercò di riflettere sul senso di tutte le cose e di se stesso.

## 2. Epoché dell'esserci esistente nel suo temporalizzare se stesso

In seguito, nel corso di varie interviste, Levinas ha spesso sottolineato l'importanza per il suo pensiero della svolta di Heidegger da una mera fenomenologia della coscienza a una fenomenologia ermeneutica della fatticità dell'esserci. «A Friburgo cercai Husserl, ma trovai Heidegger»: questa fu la formula con la quale egli espresse la sua esperienza. Nel corso universitario heideggeriano dal titolo *Einleitung in die Philosophie*, a cui Levinas assistette nel 1928/29, si trova la tesi per cui il luogo della verità è «non la frase o l'asserzione, ma l'esserci»<sup>3</sup>. In questa tesi è espresso il fondamento comune sul quale poggiano tanto l'ontologia fondamentale di Heidegger quanto il pensiero di Levinas (e d'altronde si tratta di un tema che è presente anche nella riflessione di Rosenzweig).

In certo modo è comune sia a Levinas che a Heidegger anche il fatto d'essere stati avviati sulla strada del pensiero dal *metodo* della fenomenologia di Husserl. Nel loro pensiero, infatti, essi usano il metodo della *riduzione fenomenologica*, cioè la messa tra parentesi di tutte le "posizioni" d'essere a priori già apparentemente comprese: il metodo dell'*epoché* nei confronti di tutti contenuti del mondo che risultano in apparenza ovvi. Soltanto quest'*epoché* rende possibile al pensiero cogliere, in maniera diretta, ciò che "è" originariamente.

Questo modo di procedere, però, non conduce secondo Heidegger a stabilire quale primo inizio, quale originario *fundamentum inconcussum* d'ogni conoscere, un soggetto trascendentale atemporale. Al contrario ciò porta all'esserci che si temporalizza storicamente, cioè a quell'ente (mortale), per il quale «nel suo essere ne va di questo essere stesso»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (in seguito abbreviato con GA), vol. 27, Frankfurt a. M. 1996, 109.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, in GA, vol. 2, 12; tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano 2005, 24.

Ora, per il Levinas dei *Carnets*, il primo elemento che distingue il suo pensiero dalla fenomenologia di Husserl e di Heidegger consiste proprio nel fatto di non applicare l'*epoché* fenomenologica solo alle posizioni d'essere, nel senso di quei contenuti del mondo che vengono posti, e nemmeno all'esserci heideggeriano, in quanto esso intende se stesso come essere-nel-mondo. Invece, ciò che in Levinas viene messo in discussione e risulta radicalmente posto fra parentesi è il *Dasein* stesso, nel suo nudo "ci" considerato in quanto tale.

Levinas intende questa radicale messa tra parentesi come la situazione della *captivité*, della prigionia: quella in cui egli stesso si trova. La si potrebbe chiamare *epoché* dell'esserci esistente nel suo *temporalizzare se stesso*. Levinas l'associa con quell'*epoché*, con quel mettere tra parentesi qualsiasi poter agire e fare personali, che per l'ebreo è rappresentato dallo *Shabbat*<sup>5</sup>.

L'ultimo interrogativo di un pensare metafisico-ontologico, nel senso del primo Heidegger, era: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?»<sup>6</sup>. Per Levinas questo interrogativo si capovolge nella domanda, che mi provoca in quanto sono un esserci che si temporalizza effettivamente: «Ma perché a me, come essere che non si può reggere da se stesso, è consentito esserci?». Questa domanda mi provoca immediatamente: lo fa, cioè, senza la mediazione del fenomeno "mondo".

Al termine del primo dei *Carnets* leggiamo: «Finalement la relation avec mon existence n'est pas l'assomption de cette existence, mais son problème seulement»<sup>7</sup>. Alla fine la relazione con la mia esistenza non consiste nell'accettazione, nell'assunzione di questa stessa esistenza, ma è soltanto il suo problema. Nel mio nudo esserci mortale, insostenibile, incapace di reggersi da se stesso, non mediato da null'altro, io debbo cioè pormi la questione del «ci» di me stesso. È in questo modo che io sto «in relazione con la mia esistenza».

Si potrebbe cercar di rintracciare qui la definizione heideggeriana dell'esserci come quell'ente per il quale «nel suo essere ne va *di* questo essere stesso»: definizione che, per parte sua, si colloca nell'orizzonte della trattazione kierkegaardiana del "sé". Il "sé" si mostra come «un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

<sup>6</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in GA, vol. 9, 122; tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, Milano 1987, 77.

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

<sup>8</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, 8 (cfr. *Samlede Værker*, XI, 127); tr. it. a cura di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Roma 1999, 15.

Quando però Levinas dice che questa relazione, che costituisce me stesso come tale nel mio esistere, non consiste nell'«assunzione di tale esistenza», bensì rappresenta «soltanto il suo problema», con questa frase egli afferma che appunto il problema dell'essere-assegnato a me stesso non può essere risolto solo percependo tale situazione e accogliendo il fatto del suo darsi.

Giacché, da un lato, nella fattualità di questo problema sta il fondamento della possibilità che vi sia «una libertà dell'io nei confronti del mondo e rispetto a se stesso». Dall'altro lato, invece, il problema dell'assenza di una via d'uscita, l'aporetica che mi costituisce nella mia libertà mortale, possono essere superati non già mediante la mera accettazione dell'"essere" di questo stesso fatto, bensì unicamente con l'«evasione dall'essere»<sup>9</sup>.

In ciò che abbiamo chiamato «*epoché* dell'esserci esistente nel suo *temporalizzare se stesso*» Levinas vede il *point de départ* di questa evasione nel ritornare e nel volgersi del pensare alla «possibilità d'être comme si on n'a pas encore été»<sup>10</sup>. Si parla qui di una possibilità d'essere come se non ci fosse ancora stata. La domanda allora è questa: in che modo è consentito a me come me stesso – vale a dire a me come libertà mortale, capace in quanto tale, cioè in quanto proveniente da un'origine imperscrutabile, d'intraprendere qualcosa con il mondo e con sé medesimo – in che modo, ripeto, mi è consentito *in generale* essere?

Non so se Levinas conoscesse la frase di Meister Eckhart con la quale questi, nei suoi *Sermoni*, cercava d'indirizzare l'uomo, che deve diventare «figlio della bontà» e «uomo retto», verso ciò che egli «era allorquando non era» – «als er was, dô er niht enwas»<sup>11</sup> – «qu'il était alors qu'il n'était pas»<sup>12</sup>. La questione puramente storiografica – se Levinas conoscesse o meno Eckhart – qui la possiamo anche tralasciare. Considerati da un punto di vista metodologico, invece, Eckhart e Levinas giungono in maniera analoga a una *epoché*, non solo nei confronti di tutti i contenuti mondani, ma soprattutto nei riguardi dell'esserci mortale, dotato della propria libertà e perciò consistente in un rapporto con se stesso, e in tal modo necessitato a intraprendere qualcosa con il proprio sé, orientato verso l'interrogativo primo e ultimo: quello

<sup>9</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, cit., vol. I, 59.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> MEISTER ECKHART, *Predigt 2, Intravit Jesus in quoddam castellum*, in *Werke I*, vol. 24, *Predigten*, a cura di N. Largier, Frankfurt a. M. 1993, 13; tr. it. a cura di M. Vannini, *Sermone II, Gesù entrò in un castello e una donna di nome Marta lo accolse in casa sua*, in *I Sermoni*, Milano 2002, 99.

<sup>12</sup> MAÎTRE ECKHART, *L'Étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris 1998, 41.

all'interno del quale si colloca il nostro pensare, che guarda alla fatticità dell'«io sono» mortale ed è coinvolto in un rapporto con sé e col mondo.

Se poi volgiamo lo sguardo al suo rapporto con Husserl e con lo Heidegger di *Essere e tempo*, mi sembra importante sottolineare il fatto che Levinas distingue chiaramente fra l'*epoché* riferita a tutte le posizioni d'*essere* legate al *mondo*, considerato mediante una *epoché* fenomenologica quasi neutrale, e l'*epoché* concernente l'essere se stesso, di fatto, del singolo uomo mortale. Forse in ciò si può vedere un frutto della ricezione levinasiana della *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig, per il quale il centro della riflessione doveva essere il linguaggio nella sua «parola reale»<sup>13</sup>, cioè nel suo stesso accadere temporale.

Heidegger tematizza senza dubbio l'essere-per-la-morte, e con ciò l'esistenziale della *Entschlossenheit*, della «risolutezza». Ma rinuncia a tematizzare *il fatto* di questa *Entschlossenheit*. E anche in *Tempo ed essere* egli rimane vincolato a un'ontologia fondamentale pura, che mette fra parentesi l'accadere stesso della risolutezza che è propria dell'esserci esistente.

I fenomeni del *Mitsein* e del *Miteinandersein* sono ovviamente ricompresi, per Heidegger, all'interno di questa ontologia fondamentale. Ma lo sono in maniera monadologica. Come dirà Levinas: «*Miteinandersein* heideggerienne [...] aussi la collectivité de l'*avec* de la vérité qu'il se révèle dans sa forme authentique [...]. La socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seule»<sup>14</sup>.

Ciò che però manca in questo pensare l'essere in termini di ontologia fondamentale è il porre la domanda sul *perché* del *Da*, sul perché di questa relazione con la mia stessa esistenza<sup>15</sup>, che mi costituisce nella fatticità del mio essere me stesso mortale e irripetibile. La questione è perché io *posso* essere colui la cui «umanità», nel senso della seconda versione dell'imperativo categorico di Kant<sup>16</sup>, consiste nel poter e do-

<sup>13</sup> F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, II, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1976, 194; cfr. la tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 186.

<sup>14</sup> E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1984, 162; cfr. la tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato 1986, 86. Per l'interpretazione dell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) dell'esserci mediante l'«essere presso il disvelamento del sé» si può rinviare ai §§13 e 14 del corso universitario di Heidegger *Einleitung in die Philosophie*, GA, vol. 27, cit., 83-122.

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

<sup>16</sup> I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 67, tr. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1980, 61: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come fine e mai semplicemente come mezzo». Levinas ha sottolineato assai spesso, in colloqui con amici e discepoli, l'importanza che ebbe per la genesi del suo pensiero la tesi di Kant sul «Primato della ragion pura pratica nel suo collegamento con quella speculativa» (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 215).

ver decidere *di se stesso* (e, per questa via, del mondo storico). Per rispondere a una tale domanda il pensiero dell'essere, che s'instaura con la differenza ontologica, non offre alcun orientamento. Annota Levinas: «Chez Heidegger – *pensée de l'être – pas d'orientation*»<sup>17</sup>.

Perciò si deve necessariamente cercare un inizio del pensare diverso da quello che si dà nella differenza ontologica. «Ce qu'il faut, c'est un point de vue *nouveau*»<sup>18</sup>. Ma questo nuovo punto di vista viene trovato nell'*evento diacronico* dell'incontro con l'Altro, il quale, nella sua libertà, in alcun modo è raggiungibile per me come «esserci che si cura del suo essere». L'Altro, invece, è «l'être dans un sens nouveau – *celui qui parle*»<sup>19</sup>.

Si tratta di un essere in senso nuovo. È colui che parla. Di fronte a questo nuovo inizio del pensare lo Heidegger di un'ermeneutica della differenza ontologica appare per Levinas ancora legato all'idealismo<sup>20</sup>. Soltanto nell'evento dell'incontro diacronico e asimmetrico con l'Altro, che parla in quanto appunto è Altro – e con ciò mi mette nella situazione di poter essere io stesso ad ascoltare e a parlare, e a dare inizio a qualcosa capace di aprirsi al futuro – diviene possibile *orientarsi* di fronte a quel problema, fondante il mio “ci”, il mio *Da*, che io stesso sono per me stesso in quanto libertà mortale. Nei *Carnets* ciò viene espresso per la prima volta con chiarezza: «Ma philosophie – ce par qui elle diffère de la philo. de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre»<sup>21</sup>.

La filosofia di Levinas si differenzia dunque da quella heideggeriana perché assume l'importanza dell'Altro. Solo grazie a questo nuovo inizio il pensare, inteso come «nuovo pensiero» – «neues Denken»<sup>22</sup> –, rende giustizia alla questione che una libertà meramente formale, la quale nel suo temporalizzarsi va alla ricerca della propria autenticità, rappresenta a se stessa. Solo in tal modo io non percepisco più il mio essere-per-la-morte come una possibilità di divenire autentico, ma piuttosto

<sup>17</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 303.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 467.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 366. Heidegger «conserve la thèse idealiste».

<sup>21</sup> *Ibid.*, 134. In *De l'évasion* l'Altro non è ancora colui che infrange la totalità dell'essere.

<sup>22</sup> Anche in ciò si può vedere un frutto della ricezione levinasiana di Rosenzweig. Cfr. in proposito il celebre articolo di Rosenzweig del 1925 *Das neue Denken* e la sua tesi centrale: «Il nuovo pensiero ha bisogno dell'Altro, ossia, ciò che è la stessa cosa, esso prende sul serio il tempo» (F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit.; cfr. la tr. it. a cura di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, in *La Scrittura*, cit., 271).

colgo la morte «dans son pouvoir de negation»<sup>23</sup>, nella sua potenza di negazione. Solo nella temporalizzazione di me stesso m'imbatto nell'evento della liberazione: «Liberté signifierait exteriorité radicale de l'un à l'autre – sans rien de commun»<sup>24</sup>.

In quanto avverto il mio essere-per-la-morte io sperimento dunque il senso originario di me stesso, nel mio temporalizzarmi, nel fatto di *rispondere all'Altro*. Sperimento la mia solitudine come «solitude responsable», «solitude responsable de l'univers tout entier»<sup>25</sup>: una solitudine che è responsabile dell'intero universo. Ecco perché Levinas può affermare: «Liberté impliquant responsabilité – est liberté à l'égard des autres – liberté excluant responsabilité – est liberté à l'égard de soi»<sup>26</sup>.

In tal modo il verbo "être" – in questo evento originario dell'esserci mortale che si progetta in una dimensione diacronico-asimmetrica: a differenza invece della *Sorge*, la quale si colloca in un orizzonte trascendentale e sincronico – acquista un nuovo senso, diverso da quello per cui sarebbe equiparato alla *physis*. "Essere" diventa «être surnaturel»<sup>27</sup>, «où les *categories* même du naturel ne sont plus valables»<sup>28</sup>. Indica cioè una soprannaturalità al cui livello le categorie della natura non risultano più valide.

Ora, però, in questo avvio di una comprensione trascendentalmente infinita di «être», *il tempo* non è più, in ultima istanza, un *decorso cronologico* che in sé abbraccia il tutto, in quanto immagine numerata dell'eternità o forma dell'intuizione trascendentale, ma si configura invece come quella storia non anticipabile che si fa evento tra gli uomini, nella misura in cui a loro si riferisce. Così inteso il tempo diviene il «mystère fondamental au fond de l'être»<sup>29</sup>. Il problema dell'essere, che viene istituito nella differenza ontologica, si trova così aperto e sormontato dalla *questione della salvezza*. Quest'ultima si collega all'uomo inteso come libertà responsabile e mortale, nel suo rapporto con l'Altro e nei confronti dell'Altro, in una relazione che si fa evento. Pertanto, per il Levinas dei *Carnets*, l'ordine fra essere e tempo – quello

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 71.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 333.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 134. Non si può passare sotto silenzio, però, il fatto che anche Heidegger, nella sua conferenza su *Tempo ed essere*, ha compiuto un rovesciamento nell'ordine dei termini presenti nel titolo della sua opera principale. Ma in questa conferenza heideggeriana il tempo è visto nell'ottica della storia dell'essere, senza che si parli tematicamente del modo in cui esso si attua fra gli uomini nel loro essere se stessi.

posto da Heidegger nel titolo della sua opera principale: *Essere e tempo*, appunto – si trova ad essere capovolto: «Pour moi le temps est le fond de l'être»<sup>30</sup>. Il tempo diventa il fondo dell'essere.

### 3. La differenza della salvezza

Questo tempo, inteso come evento della salvezza, indica al di là di quanto è sperimentato nell'essere-per-la-morte: una possibilità, questa, mediante la quale l'esserci di rivela capace di conseguire la propria autenticità in maniera autarchica. In verità, per raggiungere tale scopo, l'esserci ha bisogno dell'Altro in quanto Altro, e di lui puramente e semplicemente non dispone. Si trova così in una condizione di passività che non è in grado di trasformare, da sé solo, in un'effettiva messa in opera.

Una tale «passività pure»<sup>31</sup> è però diversa da quella pensata nello schema ontologico di atto e potenza. Essa indica la vulnerabilità, il trauma che comporta la mia responsabilità per l'Altro, la quale implica un'infinita tensione, una "Infinition". È questo il modo in cui essa mi mette di fronte alla «Gloire de l'Infini». Essa dimostra di essere «ma passivité au sein de Dieu et mon élection»<sup>32</sup>: la mia passività in seno a Dio e la mia elezione.

Non posso liberarmi dalla questione che io stesso rappresento, nel mio essere me stesso come libertà autoreferenziale e mortale. Non posso liberarmi da me stesso: «Il ne peut venir que d'ailleurs»<sup>33</sup>: una tale liberazione non può venire che da altrove. Il problema che è dato dal mio essere me stesso – da questa «solitude» che mi fa in ultima istanza «responsable de l'univers tout entier», e che mi rende in questo modo persona<sup>34</sup> –, mi colloca in un legame che va ben al di là di una correlazione concepita semplicemente nelle forme del cosiddetto «apriori della correlazione» (*Korrelation-sapriori*). Si tratta piuttosto della «relation religieuse à travers le visage»<sup>35</sup>. Attraverso il volto dell'Altro, in questa relazione religiosa, avviene ciò che possiamo chiamare

<sup>30</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>33</sup> E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, cit., 159, tr. it. cit., 85.

<sup>34</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 53.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 240.

l'evento della relazione in cui accade la nostra salvezza: un evento grazie al quale ci troviamo eletti nella nostra libertà. Si tratta, naturalmente, di un rapporto che ha bisogno del nostro libero assenso. Ma attraverso di esso, scrive Levinas nei suoi *Carnets de captivité*, «on devient comme le fils de Dieu»<sup>36</sup>: si diventa come figlio di Dio.

L'«ultrapotenza» dell'essere (*die Übermacht des Seins*) – ciò in cui Heidegger, dopo la sua *Kehre*, così come in tutte le pubblicazioni successive alla seconda guerra mondiale, ha visto il *Sacro* (un termine che in tedesco è caratterizzato dall'articolo neutro “das”: *das Heilige*) – Levinas la individua nell'«*assignation*»<sup>37</sup>. Siamo assegnati «à répondre à cette exigence du salut». E proprio in quest'esigenza consiste «l'essence du temps»<sup>38</sup>. Pertanto la *salvezza* non può mai accadere se non tra l'Altro e me, perché entrambi siamo reciprocamente debitori del nostro essere noi stessi e ci perdoniamo l'un l'altro di qualcosa che precede ogni colpa morale.

È scritto nei *Carnets*: «Avec le temps le pardon devient la structure même de l'être [...] Le pardon – et non point le souci [...] C'est autre chose que le devenir hégélien, bergsonien et heideggerien»<sup>39</sup>. Il perdono – e non, dunque, la cura – diventa la struttura stessa dell'essere. Attraverso il tempo. E in modo diverso da quel divenire di cui parlano Hegel, Bergson, Heidegger.

Cos', afferma Levinas, la questione dell'essere che si dischiude nel «mal de la solitude» «n'est pas le fait d'un être se trouvant mal dans le monde; mais le mal du fait même de l'être – auquel on ne peut remédier par un être plus complet, mais par le salut. Salut n'est pas l'être»<sup>40</sup>. Solo la salvezza può rimediare al male rappresentato dal fatto stesso dell'essere: non già il riferimento a un essere più pieno e completo. E la salvezza non è l'essere.

Ecco perché la condizione umana consiste, in ultima analisi, in un desiderio di salvezza. Tale desiderio, che è presente negli eventi della storia, che sta tra l'esserci umano mortale e il suo Altro, costituisce la *felix culpa*<sup>41</sup>. È una colpa originaria che

<sup>36</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>37</sup> Sul termine “assignation” cfr. anche *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, 231 e 215.

<sup>38</sup> E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, cit., 157, tr. it. cit., 83.

<sup>39</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 134.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>41</sup> Nei *Carnets* Levinas esprime questo rapporto fondamentale, in cui l'esserci mortale si trova nell'umanità della sua temporalizzazione, con una parola che storicamente deriva dall'inno ambrosiano di Pasqua: *Exultet*. Cfr., sul tema della *felix culpa*, *Œuvres*, vol. I, cit., 71, 72, 78, 81, 173, 175, 186. A p. 186 egli afferma: «*felix culpa* – qui est la notion, que je prétends réhabiliter».

fonda, secondo Levinas, l'essere-per-la-morte attraverso la temporalizzazione della sua umanità. L'assegnazione che accade grazie a questa colpa significa, in verità, elezione.

## 4. Conclusione

Nei *Carnets de captivité* Levinas identifica questa elezione, che nel rapporto della *felix culpa* intesa come responsabilità per l'Altro mi sfida nella mia libertà, con l'elezione del servo di Dio, nell'accezione di *Isaia* 53. Egli la concepisce come l'elezione di un esserci umano concreto, come quell'«Eccomi» attraverso cui un mortale risponde con tutto se stesso alla sfida divina di porsi in un rapporto di responsabilità per la salvezza degli altri uomini. Al tema heideggeriano dell'autenticità dell'essere-uomo a partire dal singolo esser-ci (inteso come essere-per-la-morte) Levinas oppone il tema dell'essere-uomo a partire dall'«Eccomi, manda me»: la risposta del giovane Samuele<sup>42</sup> alla sfida della «Gloire de l'Infini» relativa alla salvezza. Solo in questo «Eccomi, Signore, il tuo servo ti ascolta: manda me» s'annuncia nella sua pienezza la dimensione della temporalizzazione dell'esserci umano. Si tratta di una risposta con cui l'uomo, nella realizzazione mortale di se stesso, prende su di sé il peso della responsabilità (il biblico «giogo del regno di Dio»<sup>43</sup>) per sé e per gli altri, e in questo rapporto esistenziale, in tal modo realizzato, si trasforma nel «servo di Dio».

Per Levinas questo significa che egli diventa compagno del servo di Dio di cui parla *Isaia* 53. Ciò significa anche che è compagno di colui che subisce, che è disprezzato dagli uomini e reietto (cfr. *Is* 53,2-3), che porta le ferite degli altri, e grazie a cui alla fine Dio vince e porta la salvezza: «Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is* 53,5) – «Si compirà per mezzo suo la volontà del Signore» (*Is* 53,10).

L'intera problematica della «souffrance inutile» e del «mal inutil», che è divenuta tristemente nota nella storia del XX secolo e che oggi non è meno all'ordine del giorno, viene vista da Levinas nella prospettiva di *Isaia* 53. Anche le sue sofferenze personali di prigioniero rientrano per lui in questa prospettiva. Nell'ultimo dei *Carnets* si trova il seguente testo, che esplicita quanto abbiamo appena detto: «Persécution absolue, qui pourchasse l'être de partout pur l'enfermer dans le fait nu de son

<sup>42</sup> «Hineni» (1 Sam 3,4-10). Cfr. E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 78.

<sup>43</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, II, *Der Stern der Erlösung*, cit., 347.

existence. Et c'est là aussi [(ch. 53, Isaïe)] – dans ce découragement que personne ne saurait comprendre – que se révèle la présence divine. Situation du “subir” pur où il y a une élection au sens de l'amour d'une personne qui vous effleure (caresse). Ou plutôt révélation d'un ordre différent de l'ordre naturel – réel malgré tous les échecs de l'ordre naturel –. Ivresse de cette souffrance inutile, de cette *passivité pure* par laquelle on devient comme le fils de Dieu. Enfance. Cela est très important: le “subir” pur n'est pas une sensation de l'arbitraire du monde. Il peut en être ainsi quand les yeux sont tournés vers le monde. Mais le subir devient ici: filialité»<sup>44</sup>.

Poco dopo la sua liberazione dalla prigionia Levinas scrisse per una trasmissione radiofonica il testo *L'expérience juive du prisonnier*. Anche qui egli parla della «scoperta dei segni dell'elezione nello stesso subire». Ed aggiunge: «Tutto il cristianesimo è già contenuto in questa scoperta, che di certo è anteriore a esso»<sup>45</sup>.

Come cristiano posso solo concordare con questa esegesi di Isaia 53. Penso anche che qui, e non già semplicemente nel ricorso a quel monoteismo che le due religioni hanno in comune, si trova il solido fondamento biblico di un rapporto autentico, quale può essere vissuto oggi, tra ebraismo e cristianesimo. Il vero terreno sul quale poggiamo insieme è infatti l'esperienza del messianismo, intesa come l'esperienza di quell'elezione che caratterizza il nostro stesso esserci temporale. Il vero terreno di un rapporto fra le due religioni, in altre parole, è offerto dalla comune risposta che insieme possiamo dare alla sfida della storia a partire dalla «Gloria dell'Infinito»: allo scopo di essere garanti, nella storia stessa, della salvezza della storia umana.

Penso inoltre che su questo terreno possiamo e dobbiamo porci nelle nostre relazioni reciproche, anche se per onestà dobbiamo dire che in tal modo viene tralasciata la questione della messianicità di Gesù. Potremmo tuttavia affermare anche noi, come fece Franz Rosenzweig in una lettera al cugino cristiano Hans Ehrenberg: «se il Messia *fu* sarà dimostrato se il Messia *viene*»<sup>46</sup>.

Penso infine che oggi, nella crisi a tutti evidente della nostra storia umana, il nostro porci su tale terreno comune, enunciato da Isaia 53, sia più necessario di un tempo. Si sente spesso dire che questa crisi, in cui siamo finiti a causa del processo rapidissimo della globalizzazione, alla fin fine non è solo una crisi sociale e culturale, ma è piuttosto, alla sua radice, una «crisi di Dio». Credo che questo sia vero. Ma che cosa intendiamo oggi, davvero, con la parola “Dio”? Questa parola, di fronte alla

<sup>44</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 179-180.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>46</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I, *Briefe und Tagebücher*, cit., 544.

“morte di Dio” annunciata da Nietzsche, ci dice ancora qualcosa? Oppure per noi essa conserva solo il significato di una reminiscenza storica?

In questa situazione ritengo fondamentale e orientante una frase che si trova nel secondo dei sette *Carnets* levinasiani: «La théorie de Dieu ne peut se développer qu'à travers Isaïe et le Messie [...]. Dans l'exigence de l'espoir pour le présent il y a déjà Dieu»<sup>47</sup>. La teoria di Dio non può svilupparsi se non attraverso Isaia e il Messia, perché nell'esigenza di una speranza per il presente Dio c'è già. Ovviamente, si potrebbe dire, ebraismo e cristianesimo sono legati dalla fede nel Dio uno e unico. Entrambe queste religioni sono religioni monoteiste. Ma che cosa comporta tutto ciò per la nostra vita concreta, se la parola “Dio” non ci dice più nulla?

Levinas sostiene che questa fede nel Dio uno e unico ci dice qualcosa solo se *abbiamo speranza* nella nostra vita effettivamente vissuta: cioè nel nostro presente, in ciò che accade sempre tra gli altri e noi. Solo allora ci collochiamo nella luce messianica. In questa luce, che ci mette in relazione con il servo di Dio di *Isaia* 53, cioè nel presente che viviamo, *c'è per noi già Dio*. Come dice Levinas: nell'esigenza di una speranza per il presente *Dio c'è già*. Solo così la parola orientante DIO diviene credibile: per noi, per gli altri, in assoluto.

---

<sup>47</sup> E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 82.

# Alcuni problemi (teorici e pratici) della libertà religiosa diciassette secoli dopo l'Editto di Milano

Vincenzo Pacillo

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

## 1. L'editto di Milano: *initium libertatis*?

Il presente contributo non intende riflettere sulle questioni di carattere storico o storiografico legate all'Editto di Milano: questioni sulle quali molti prima di noi hanno autorevolmente incentrato ricerche di altissimo livello, giungendo ad una serie di conclusioni che oggi rappresentano un imprescindibile punto di riferimento per ogni studioso che si occupi del tema. Diamo pertanto per acclarato che l'Editto di Milano – nel sistema delle fonti del diritto romano – è il frutto di un accordo tra Costantino e Licinio preso nell'antica *Mediolanum* e recepito da una semplice circolare emanata a Nicomedia; così come diamo per assodato che la cessazione delle persecuzioni contro i cristiani ordinate da Diocleziano e Galerio era già stata ordinata dall'Editto di Serdica del 311<sup>1</sup>. Diamo infine per certo che l'Editto del 313, pur statuendo «ut nulli omnino facultatem abnegendam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare», rappresenta in realtà il primo di una serie di provvedimenti diretti a trattare con particolare benevolenza e attenzione la religione cristiana, quali la *manumissio in ecclesia*, l'*episcopalis audientia* e l'esenzione dai *munera* per gli ecclesiastici<sup>2</sup>. Questi dati di partenza, che sembra-

<sup>1</sup> A. MARCONE, *La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, in A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma* III/1. *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, 240 ss.; M. SORDI, *I cristiani e l'Impero romano*, Milano 2004, 181 ss.

<sup>2</sup> Cfr. E. VIPSZYCKA, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000, 126 ss.; R. LEEB, *Konstantin und Christus*, Berlin 1992, 152 ss.

rebbero in parte “stemperare” la centralità dell'Editto del 313 nella storia dell'idea di libertà religiosa, sono stati recentemente oggetto di attenta analisi da parte di autorevole dottrina: la quale ha voluto non soltanto rimarcare una grande distanza tra le prescrizioni costantiniane e le conquiste del costituzionalismo europeo contemporaneo sui temi della libertà di credo e di coscienza, ma anche evidenziare come – in definitiva – gli spazi di libertà aperti dall'Editto di Milano siano stati l'antecedente necessario di un'alleanza tra trono e cristianesimo diretta a reprimere le religioni pagane e a consolidare le basi del potere politico imperiale sui principi e sui dogmi della *religio* di Gesù di Nazareth.

Tale impostazione dottrinale parrebbe dunque mettere in ombra (se non addirittura in crisi) la tesi di Gabrio Lombardi secondo la quale «l'Editto di Milano del 313 ha un significato epocale perché segna l'*initium libertatis* dell'uomo moderno»<sup>3</sup>; tesi dalla quale il Card. Angelo Scola ha recentemente preso le mosse per sottolineare il legame tra il documento costantiniano e la *Dignitatis Humanae* e per evidenziare come – nel mondo di oggi – rimanga ancora aperta la questione della realizzazione pratica del principio in forza del quale «l'adesione alla verità è possibile solo in maniera volontaria e personale e la coercizione esterna è contraria alla sua natura»<sup>4</sup>.

L'approccio al rapporto tra Editto di Milano e libertà religiosa proposto da Lombardi e Scola viene in effetti criticato, dalla dottrina citata, in base a due argomenti:

a) in primo luogo, lo scopo di tale approccio sarebbe quello di evidenziare «supposte limitazioni che la libertà religiosa subirebbe negli stati liberali per effetto di leggi intrise di secolarismo e irrispettose dell'identità stessa delle entità ecclesiastiche e delle organizzazioni di tendenza confessionale, costrette a contraddire i propri principi»<sup>5</sup>. Tale approccio verrebbe «così a porre sullo stesso piano la spada e la legge: questa nell'Occidente sarebbe lo strumento con cui – invece che con la spada, come nel resto del mondo – si combatte la religione»<sup>6</sup>, così distruggendo da un punto di vista logico le conquiste del costituzionalismo moderno e contemporaneo;

b) in secondo luogo l'Editto di Milano – non costituendo una vera e propria *legislatio libertatis*, quanto piuttosto un atto normativo diretto ad inaugurare una politica ecclesiastica fondata sul privilegio nei confronti della religione cristiana e della

<sup>3</sup> G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma 1991, 128.

<sup>4</sup> A. SCOLA, *L'Editto di Milano: initium libertatis*, Discorso in occasione della solennità di Sant'Ambrogio, 6 dicembre 2012, [www.chiesadimilano.it](http://www.chiesadimilano.it).

<sup>5</sup> N. COLAIANNI, *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d'oggi*, in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), 2013, 1 s.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 2.

Chiesa che la professa – non andrebbe esaltato quale momento di garanzia per la libertà di credo e di coscienza. Tale accordo avrebbe infatti costituito l’inizio di una vera e propria «sacra alleanza» di fondo tra potere temporale e potere spirituale capace di sacrificare la libertà di religione sull’ara di una presunta «missione catecontica» della Chiesa<sup>7</sup>: un’alleanza in cui «vantaggi e privilegi storicamente accumulati dall’apparato ecclesiastico per le proprie strutture costituiscono solo strumenti per avvalersi dell’energia degli stati in funzione catecontica: una chiesa non povera, bensì ricca, (...) una Chiesa *societas perfecta*, non amante dei diritti umani, sempre pronta alla rivendicazione della (...) legittimità della sua *temporalis potestas indirecta* (...) finalizzata ad ammonire il potere civile a comportarsi, circa alcuni rapporti (propri di competenza di esso), in modo che non risultino violati gl’interessi spirituali dei singoli e della collettività (...), compensata dalla rinuncia ad ogni volontà di contrapposizione al potere, alla parresia o all’impazienza escatologica»<sup>8</sup>.

Questi argomenti meritano una riflessione critica.

## 2. Libertà di religione e tradizione culturale

Appare del tutto evidente che il discorso pronunciato dal Card. Scola in occasione dei primi Vespri della solennità di sant’Ambrogio 2012 ha il merito di porre in evidenza una serie di problematiche che stanno al cuore del diritto di libertà religiosa così come positivizzato dal costituzionalismo europeo del XX secolo. I nodi centrali di tali problematiche sono rappresentati a) dalla possibilità di ammettere – all’interno di un ordinamento non confessionista – il diritto degli individui di vivere secondo coscienza, ovvero di far valere la pretesa di condurre un’esistenza conforme alle regole proprie della religione o della visione del mondo in cui ciascuno di essi crede anche allorché tali regole siano contrari alle leggi dello Stato; b) dalle conseguenze derivanti dalla secolarizzazione della cultura politica (e giuridica), intesa come abbandono dei punti di riferimento di quella tradizione culturale fondata sul cristianesimo che ha fino ad oggi costituito, nel rispetto della laicità e del pluralismo, il riferimento delle istituzioni e di non pochi concetti e istituzioni di carattere giuridico (quale, ad esempio, quello di matrimonio).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 14.

L'idea di Scola è che la secolarizzazione della cultura politica (e giuridica) di riferimento abbia comportato un indebolimento della libertà religiosa dei cristiani – e in special modo dei cattolici – anche negli ordinamenti in cui le idee del costituzionalismo europeo (otto-)novecentesco hanno trionfato: «una specifica cultura, quella secolarista, che attraverso la legislazione diviene cultura dominante (...) finisce per esercitare un potere negativo nei confronti delle altre identità, soprattutto quelle religiose, presenti nelle società civili tendendo ad emarginarle, se non espellendole dall'ambito pubblico»<sup>9</sup>. Si potrebbe parlare di una sorta di *capitis deminutio* dei cittadini religiosi (ed in particolare dei cattolici), che pur mantenendo i diritti fondamentali garantiti dall'ordinamento non potrebbero più né vivere secondo le proprie leggi confessionali né offrire un contributo argomentativo fondato su tali leggi all'interno dei processi di produzione della normativa statale.

Il problema posto da Scola nasce evidentemente da quella concezione assiologica dei diritti fondamentali proposta da Rudolf Smend e capace di influenzare in modo evidente il costituzionalismo del Novecento. Come è noto, Smend parte dal presupposto che «del tutto a prescindere da ogni validità di diritto positivo, i diritti fondamentali proclamano un determinato sistema di valori, un sistema culturale, destinato a essere il senso della vita statale costituita dalla costituzione»<sup>10</sup>. Di qui si deve concludere che i diritti fondamentali, in quanto espressione di una cultura che sta a monte rispetto al processo di produzione delle norme «acquisiscono il loro contenuto oggettivo in quanto sono emersione del fondamento assiologico della comunità statale e sono espressione di una decisione di valore presa da questa comunità per se stessa»<sup>11</sup>. I diritti fondamentali, e dunque anche la libertà religiosa, in buona sostanza non preesistono al potere costituente in modo rigido ed immutabile: non si radicano cioè nel diritto naturale, quanto piuttosto negli assetti culturali che permeano una determinata comunità politica in un determinato momento storico. Secondo Smend la positivizzazione costituzionale dei diritti fondamentali nasce da un compromesso «tra le diverse visioni del mondo e le diverse etiche presenti al momento di esercizio del potere costituente, ed è dunque allo stesso tempo inevitabilmente rigida (come la Costituzione) ma inevitabilmente flessibile (soggetta com'è al mutare delle visioni etiche nel corso del tempo)»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. SCOLA, *L'Editto di Milano: initium libertatis*, cit.

<sup>10</sup> R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano 1988, 246.

<sup>11</sup> Così E. W. BÜCKENFÖRDE, *Teoria e interpretazione dei diritti fondamentali*, in Id., *Stato, costituzione, democrazia*, Milano 2006, 166.

<sup>12</sup> V. PACILLO, *Buon costume e libertà religiosa*, Milano 2012, 110, n. 15.

È chiaro che una cultura che si de-cristianizza, e più in generale si caratterizza per una connotazione *religion free*, non può che produrre un sistema di valori oggettivamente fondato su riferimenti ideologici non certo vicini a quelli della tradizione cattolica: per cui – oltre ad una risemantizzazione di concetti (quali ad esempio quello di matrimonio o quello di uguaglianza) – il potere costituente può immaginare di operare una limitazione (anche significativa) della libertà di vivere secondo coscienza in nome della necessità di non pregiudicare altri principi/valori che sono assiologicamente considerati prioritari rispetto a tale libertà.

La relativizzazione dei concetti giuridici, la disgregazione del ruolo della tradizione culturale cristiana nell'*iter* di semantizzazione di questi ultimi e la progressiva perdita di importanza del diritto naturale nel processo di individuazione e positivizzazione dei *Grundrechte* costituzionalmente garantiti non hanno però – neppure all'interno di un ordinamento che accolga la teoria smendiana dei diritti fondamentali e sia attraversato da imponenti processi di secolarizzazione – un carattere assoluto. Il costituzionalismo europeo contemporaneo ammette infatti che esistano principi supremi che non possono essere oggetto di revisione delle Carte fondamentali vigenti, e che pertanto costituiscono il *core content* dello Stato democratico fondato sulla tutela della dignità dell'uomo<sup>13</sup>.

L'esistenza di alcuni *Verfassungsgrundprinzipien* sottratti ad una rielaborazione culturale capace di sfociare in una revisione costituzionale da un lato tiene fermo il ruolo di alcuni capisaldi della tradizione cristiana nell'individuazione dei principali concetti giuridici e riconnette a questi ultimi il contenuto dei diritti fondamentali. E così può senz'altro dirsi che il concetto di *Menschenwürde* cui fa riferimento l'art. 1 della Costituzione di Bonn (ma – nonostante qualche perplessità in dottrina<sup>14</sup> – anche quello richiamato dall'art. 7 Cost. fed. Svizzera) non può che essere letto con riferimento all'idea di dignità della persona umana che emerge dalla tradizione storico-culturale dell'occidente cristiano, senza possibilità di sovrapporre ad essa paradigmi diversi<sup>15</sup>; ma può – e deve – anche dirsi che l'idea della distinzione tra potere tempo-

<sup>13</sup> Ampiamente cfr. Q. CAMERLENGO, *Contributo a una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano 2007, spec. 68 ss.; R. GUASTINI, *Interpretare e argomentare*, Milano 2011, 182 s. Per l'ordinamento austriaco si legga la decisione VfSlg 2455/1952 (un sunto in K. GÖZLER, *Judicial Review of Constitutional Amendments: A Comparative Study*, Bursa 2008, 35 ss.), per l'ordinamento italiano si leggano le sentenze della Corte costituzionale n. 30/1971 e 203/1989 in [www.giurcost.org](http://www.giurcost.org). Quanto invece all'ordinamento elvetico, si veda l'art. 139 Cost. fed.

<sup>14</sup> P. BECCHI, *La dignità umana nelle prime costituzioni del dopoguerra (Italia e Germania) e nella recente costituzione svizzera. Primi elementi per una comparazione*, in *Veritas et Jus* 4 (2012) 140 ss.

<sup>15</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani della modernità*, Roma 2008, 128 ss.; M. ORMAS, *La libertà e le sue radici*, Roma, 2010, 33.

rale e potere spirituale è frutto dell'esperienza cristiana, alla quale è altresì riconducibile l'idea che gli esseri umani siano stati creati uguali e debbano tendere alla pace ed alla solidarietà tra loro<sup>16</sup>. La visione di una "Chiesa non amante dei diritti umani" è dovuta evidentemente al fatto che gli ordinamenti religiosi debbono tutelare prima di tutto il dogma e possono pertanto sacrificare le posizioni giuridiche soggettive dei singoli sull'altare della Verità assoluta che essi sono chiamati a custodire: ma cozza con l'idea di essere umano che emerge dal messaggio di Cristo tramandato dalla Chiesa di Roma durante i secoli<sup>17</sup>. Un'idea di uomo-individuo fondata sull'uguaglianza-unicità e sulla compassione, e dunque sulla necessità di tutelare la dignità di ogni essere umano e la solidarietà tra le persone a prescindere da ogni ragion di Stato<sup>18</sup>.

Per altro verso, il legame tra tradizione culturale cristiana e principi supremi costituzionali spiega i suoi effetti anche nell'opera di ridefinizione di alcuni concetti giuridici, rendendone problematico l'affrancamento dal sostrato (anche) religioso in cui essi affondano le radici. È il caso – ad esempio – del concetto giuridico di matrimonio: è infatti ben noto che in alcuni ordinamenti europei con l'espressione "matrimonio" si indica oggi – a seguito di riforme legislative che si assumono fondate sul principio di uguaglianza – il negozio giuridico stipulato tra due persone dello stesso sesso o di sesso diverso con il quale le parti danno vita ad un'unione stabile regolata da diritti e doveri specificatamente sanciti dall'ordinamento.

Questa operazione di ridefinizione del matrimonio secondo parametri disancorati dalla tradizione culturale cristiana lascia però aperta un'aporia difficilmente risolvibile da un punto di vista giuridico: perché – in nome del principio di uguaglianza – si legittima il matrimonio tra persone dello stesso sesso e non il matrimonio poligamico o poliandrico? Perché la pretesa di tre o più persone che abbiano deciso volontariamente, senza coazione esterna alcuna, di formare una famiglia stabile non viene presa in considerazione dall'ordinamento e trasformata da quest'ultimo in un diritto soggettivo?

Ma vi è dell'altro. In un quadro in cui la tradizione culturale cristiana non costituisce più il parametro fondamentale su cui l'ordinamento laico costruisce il suo concetto di matrimonio, per quale motivo deve essere proibito a due consanguinei

---

<sup>16</sup> Cfr. G. BARBERINI, *Chiesa e diritti umani*, Napoli 1991; J. BALLESTEROS, *Cristianesimo e diritti umani*, in A. RODRIGUEZ LUNO – E. COLOM (cur.), *Teologia ed etica politica*, Città del Vaticano 2005, 63-77; J. FINNIS, *Legge naturale e diritti umani*, Torino 1996.

<sup>17</sup> Cfr. B. LUISELLI, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.

<sup>18</sup> Cfr. M. NOVAK, *Come il cristianesimo ha cambiato la politica economica*, in [http://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01111997\\_p-78\\_it.html](http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-78_it.html).

maggioresi di sposarsi? Il divieto non può certamente essere giustificato sulla base di rischi per il patrimonio genetico per l'(eventuale) prole generata in costanza di matrimonio, dal momento che risulterebbe a quel punto giuridicamente necessario vietare le nozze tra tutti i soggetti dalla cui unione potrebbero nascere figli non perfettamente sani: principio che collide con la libertà di autodeterminazione in materia sessuale (patrimonio del costituzionalismo europeo)<sup>19</sup>.

È del tutto evidente che, nel momento in cui il rapporto tra matrimonio e uguaglianza si svincola dalla tradizione culturale cristiana e si ridefinisce secondo parametri meramente volontaristici o accidentali, il negozio giuridico sponsale non può che fondarsi sull'assoluta autodeterminazione degli individui: i quali debbono poter essere liberi di costruire la propria progettualità matrimoniale in totale autonomia, senza alcun impedimento da parte dello Stato. Ma questa deregolamentazione del matrimonio non pare essere compatibile né con i desideri del corpo sociale né con i principi costituzionali su cui si fonda il diritto di famiglia degli ordinamenti dell'Europa occidentale.

In definitiva, si può affermare, come primo punto del nostro ragionamento, che il ruolo attribuito al cristianesimo dopo l'Editto di Milano non ha avuto solo conseguenze giuridiche e politiche, ma anche – piaccia o no – conseguenze culturali. La libertà religiosa assicurata ai cristiani ha condotto questi ultimi, con la benedizione dell'imperatore, a plasmare una nuova società in cui i valori del cristianesimo, fondendosi con il diritto romano, hanno costruito i fondamenti del diritto comune europeo.

Per questo la secolarizzazione della società non è in grado di portare ad una totale secolarizzazione del diritto: il quale – se non rimane ancorato ad una serie di valori/principi che affondano le loro radici nella tradizione culturale fondata su un'esperienza religiosa "forte" di riferimento, ossia quella cristiana, che ha contribuito in maniera determinante a plasmare l'identità europea – rischia di distruggere le fondamenta pre-giuridiche e pre-politiche su cui si fonda il patto sociale tra i cittadini. Tale tradizione ha inoltre plasmato l'identità di diversi concetti giuridici, la cui

<sup>19</sup> Cfr. la sentenza della Corte costituzionale italiana n. 561/1987 in Foro it., 1989, I, coll. 2113 ss., con nota di L. MANNELLI, *Della libertà sessuale e del suo fondamento costituzionale*. Su tali problematiche si radica la questione del diritto a nascere sani (il quale implica «solo che, sotto il profilo privatistico della responsabilità contrattuale, extracontrattuale, e da "contatto sociale"..., nessuno può procurare al nascituro lesioni o malattie con comportamento omissivo o commissivo colposo o doloso, e, sotto il profilo – in senso lato – pubblicistico, che siano predisposti quegli istituti normativi o quelle strutture di tutela, di cura ed assistenza della maternità, idonei a garantire, nell'ambito delle umane possibilità, la nascita sana, lasciato nascere», così Corte di Cassazione italiana 14488/2004) che è cosa ben diversa dal «diritto a non nascere se non sani», che è rintracciabile solo in un ordinamento che preveda la liceità dell'aborto eugenetico.

risemantizzazione in senso totalmente diverso rischia di generare aporie e contraddizioni nell'intero complesso ordinamentale<sup>20</sup>.

### 3. Libertà di religione, pluralismo etico, partecipazione politica

Si apre a questo punto un'altra questione: la secolarizzazione della cultura può legittimare provvedimenti diretti ad impedire ai cittadini (cattolici e non cattolici) di partecipare al dibattito pubblico utilizzando argomentazioni di tipo religioso per richiedere l'adozione di provvedimenti ispirati ad una visione del mondo di carattere confessionale? A nostro avviso, chi ritiene che le credenze di religione debbano essere confinate nella sfera privata<sup>21</sup>, nell'opinione che siano solo le ideologie secolari a poter contribuire alla crescita e allo sviluppo della città dell'uomo<sup>22</sup>, finisce col dividere i cittadini in due gruppi contrapposti, propugnando una violazione non solo della libertà religiosa ma anche della libertà di manifestazione del pensiero che, in quanto pietra angolare della società democratica spetta ad ogni uomo senza distinzione di credo.

In realtà, la visione della laicità come ideologia diretta a confinare le idee religiose fuori dalla sfera pubblica è messa in crisi sia dalla speculazione di pensatori liberali come Juergen Habermas<sup>23</sup>, sia dalla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo<sup>24</sup>, secondo la quale la laicità comporta l'obbligo di garantire – attraverso la propria legislazione – il pluralismo ideologico e confessionale. Ciò non implica solo che gli Stati firmatari della Convenzione di Roma del 1950 debbano costituirsi come democrazie partecipative basata su libere elezioni, ma anche che essi concedano spazio – ad ogni fedele/infedele – per esprimere i propri valori all'interno di un “progetto di vita” individuale o comunitario e di strutturare gruppi sociali che portino tali

<sup>20</sup> Cfr. L. GEROSA, *Tutela dei diritti umani e identità di popolo nel magistero di Giovanni Paolo II*, in G. MARENCO – J. PRADES LOPEZ – G. RICHI ALBERTI, *Sufficit gratia tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, Venezia 2011, 275 ss.

<sup>21</sup> Cfr. C. A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari 2006.

<sup>22</sup> Cfr. J. M. Mayeur, *Jules Ferry et la laïcité*, in *Jules Ferry fondateur de la République. Actes du colloque organisé par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, présentés par F. Furet, Paris 1985, 147 ss.

<sup>23</sup> Cfr. le argomentazioni espresse da J. HABERMAS in *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2008, spec. 19 ss.

<sup>24</sup> Sentenza Manoussakis ed altri c. Grecia, del 26 settembre 1996, Raccolta 1996-iv, p. 1365, § 47; sentenza Hassan e Tchaouch c. Bulgaria, n. 30985/96, § 78; sentenza Refah Partisi ed altri contro Turchia, 31 luglio 2001, nn. 41340/98, 41342/98 e 41344/98, § 91.

valori ad assurgere al rango di principi giuridici di riferimento. Ciò – beninteso – nel rispetto di altri principi/valori espressi dalla Convenzione di Roma ritenuti preminenti e inderogabili, promuovendo il dialogo interreligioso e adottando le iniziative più opportune per garantire la tolleranza tra i diversi gruppi confessionali<sup>25</sup>.

Questo comporta che – in ossequio alla libertà religiosa – i credenti possono dare vita a partiti politici di ispirazione religiosa aventi però l'obiettivo di produrre norme giuridiche rispettose dei principi del costituzionalismo democratico, oppure a gruppi di pressione capaci di influenzare i processi di produzione e interpretazione del diritto verso l'osservanza delle proprie norme religiose di riferimento.

Il principio di laicità dello Stato vieta invece ai cittadini di organizzarsi in uno o più partiti politici aventi l'obiettivo di produrre norme giuridiche – valide per tutti i consociati – che traspongano nell'ordinamento dello stato norme meramente confessionali non razionalmente giustificabili<sup>26</sup>. Tale divieto si giustifica partendo dal presupposto che lo stato ispirato al costituzionalismo democratico non è uno stato etico; sia la libertà di opinione che la libertà di religione implicano la neutralità dello Stato e la necessaria fondazione dei processi di produzione legislativa sulla ragionevolezza delle disposizioni normative e non sull'origine divina e/o fideistica delle stesse. La garanzia della libertà di religione non può essere, infatti, effettiva se non comporta l'apertura nei confronti di tutte le convinzioni religiose e filosofiche e se lo stato non rifiuta di sorreggersi su autorità religiose e/o di servirsi di argomentazioni confessionali per poter giustificare (o semplicemente per motivare) la propria azione politica, legislativa, amministrativa e giudiziaria<sup>27</sup>.

Il principio di laicità consente infine al potere legislativo di tutelare la libertà di vivere secondo coscienza anche quando questa possa essere pienamente realizzata solo attraverso la violazione di un precetto imposto dall'ordinamento statale. La liceità di comportamenti antiggiuridici attuati in nome del principio *oboedire oportet Deo magis quam hominibus* è però ammissibile solo laddove l'ordinamento statale abbia espressamente previsto i casi ed i limiti entro i quali i consociati possono far valere la loro obiezione di coscienza, in modo da non vanificare diritti legittimamente vantati da terzi.

Va a questo proposito osservato che esistono teorie dirette a vanificare la legit-

<sup>25</sup> Sia consentito il rinvio a V. PACILLO, *Laicità europea. Tra migrazioni e identità*, in *Dialoghi* 2 (2010) 58 ss.

<sup>26</sup> L. GEROSA, *Diritti e popoli in Giovanni Paolo II*, Lugano 2013, 73 ss.

<sup>27</sup> Cfr. S. FERRARI, *La nozione di laicità tra identità e pluralismo*, in A. CERETTI – L. GARLATI (a cura di), *Laicità e Stato di diritto*, Milano 2007, spec. 104 ss.; A. CATANIA, *Stato costituzionale e laicità*, in M. ADINOLFI – A. D'ATTORRE, *Religione e democrazia*, Roma 2009, spec. 67 ss.

timità dell'obiezione sulla base dell'asserita superiorità assiologica di taluni diritti fondamentali rispetto alla libertà di coscienza: questa dovrebbe essere dunque sacrificata in ogni caso, con buona pace della tesi del bilanciamento – patrimonio del costituzionalismo europeo – la quale vuole risolvere il conflitto tra pretese giuridiche confliggenti attraverso una loro ponderazione<sup>28</sup>. Tali teorie debbono tuttavia – quantomeno a nostro avviso – essere respinte.

Deve infatti osservarsi che la libertà di coscienza «in quanto diritto individuale, mette in gioco la relazione immediata individuo-Stato (...) e porta – per la prima volta – ad espressione la sistematica e fondamentale *priorità*, rispetto allo Stato, *dell'individuo* e delle sue finalità di vita»<sup>29</sup>: essa garantisce ad ogni individuo la possibilità di autodeterminarsi e di essere-nel-mondo con la propria progettualità di vita, e pertanto preesiste rispetto allo Stato di diritto, il quale nasce e si legittima per tutelare il pieno sviluppo di tale progettualità. Il diritto, naturalmente, può imporre ai consociati una serie di norme valide *erga omnes* ed incompatibili con il disegno di vita immaginato e perseguito da un certo numero di individui: quando però tale disegno affondi le sue radici in un imperativo etico dotato di particolare fermezza e derivante da una *Weltanschauung* cui l'ordinamento riconosce generalmente un valore positivo, le norme costituzionali dirette a proteggere la libertà di coscienza e di religione prescrivono al legislatore l'adozione di una serie di clausole dirette ad eliminare un conflitto di doveri che impedirebbe il pieno sviluppo della personalità degli individui suddetti<sup>30</sup>.

Il diritto alla libertà di coscienza e di religione è dunque – nel momento presente – un presidio posto a garanzia del pluralismo etico: esso vieta che la maggioranza dei cittadini possa imporre in modo incondizionato una certa visione del mondo, distruggendo o vanificando la possibilità di perseguire un'etica eterodossa fondata su imperativi dotati di cogenza suprema.

<sup>28</sup> Sulle quali, ampiamente, S. VIOLI, *Normatività e coscienza*, Torino 2009, 197 ss.

<sup>29</sup> E. W. BÖCKENFÖRDE, *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della Costituzione e di diritto costituzionale*, a cura di M. Nicoletti – O. Brino, Milano 2006, 269.

<sup>30</sup> Cfr. F. D'AGOSINO, *L'obiezione di coscienza come diritto*, in *Iustitia* 62 (2009) 177-182.

#### 4. Una funzione “catecontica” dell’Editto di Milano?

Rimane ora da affrontare il nodo più complesso aperto dall’Editto di Milano: ovvero quello relativo al ruolo della religione cristiana nei suoi rapporti con il potere politico. Si può davvero parlare di un’alleanza – iniziata appunto con Costantino – fondata *ex parte Ecclesiae* su una «rinuncia ad ogni volontà di contrapposizione al potere, alla parresia o all’impazienza escatologica» ed *ex parte Status* sull’ossequio all’ortodossia teologica e – di conseguenza – su un’azione costante dell’apparato statale pertinacemente diretta alla repressione del dissenso ed alla distruzione dell’idea di libertà religiosa? E ancora: davvero l’idea dell’impero cristiano come forza frenante (*Katéchon*)<sup>31</sup> ha consentito (e legittimato, *bon gré mal gré*) un asservimento della Chiesa di Cristo al potere, il quale ha “comprato” il silenzio della gerarchia ecclesiastica di fronte all’ingiustizia con la moneta del privilegio?

Queste critiche implicano, come è evidente, un riferimento al pensiero di Carl Schmitt ed al ruolo assegnato – dal giurista di Plattenberg – all’impero romano-cristiano: «una forza frenante in grado di trattenerne la fine del mondo (...) contro lo schiacciante potere del male»<sup>32</sup>: e sono condotte attraverso una propagazione dell’idea petersoniana che indica il *proprium* dell’esperienza cristiana nella radicale trascendenza e alterità del Cielo rispetto alla Terra e ne afferma il tradimento da parte del costantinismo<sup>33</sup>.

In realtà, la forza del pensiero di Carl Schmitt è talmente dirompente da non accettare semplificazioni troppo rassicuranti: e alle critiche avanzate da Peterson al suo pensiero, già il giurista di Plattenberg ha risposto (in *Teologia politica II*) sottolineando l’impossibilità storica di una vera separazione tra religione e politica e sottolineando come tanto la democrazia quanto la rivoluzione siano fondate in modo evidente sulla secolarizzazione (e dunque sulla politicizzazione) di concetti teologici, a prescindere dall’esistenza di «ombre (più o meno) lunghe» del costantinismo<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Sugli aspetti storici e teologici del *Katéchon* cfr. E. DAL COVOLO, *L’interpretazione del katéchon in alcuni Padri della scuola antiocena. Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa*, in questa rivista, 2 (2012) 277 ss. In generale, sulla questione del *katechon*, cfr. AA.VV., *Il Katéchon e l’Anticristo*, Brescia 2009 e, più recentemente, M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano 2013.

<sup>32</sup> C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano 20115, 44.

<sup>33</sup> Cfr. C. GALLI, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. RUGGENINI – R. DREON – S. GALANTI GROLLO, *Democrazie e religioni*, Roma 2011, 134.

<sup>34</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, 45 ss.

L'impossibilità di una separazione tra religione e politica – a ben guardare – non pare un frutto (benedetto o avvelenato) dell'Editto di Milano, quanto piuttosto l'evidenza di una serie di emergenze di carattere storico e filosofico che hanno contraddistinto l'Europa dall'età del tardo impero fino all'età tecnocratica.

Da un punto di vista storico, l'Editto di Milano ha rappresentato la perpetuazione di una tradizione saldamente radicata nel potere imperiale – quella della *pax deorum* – in un contesto completamente diverso rappresentato dalla legittimazione (e dal successivo trionfo) del cristianesimo. La *pax deorum*, intesa come alleanza tra Roma e la divinità, era considerata uno strumento indispensabile per garantire la prosperità dell'impero: del resto, come avrebbe potuto un'istituzione politica meramente umana resistere agli imprevedibili mutamenti della storia senza l'ausilio di Dio? In quest'ottica, l'Editto di Milano rappresenta un mirabile manifesto della relativizzazione del potere umano di fronte alla sorgente da cui scaturisce la stessa esistenza del creato: relativizzazione che costituisce altresì lo scopo primario delle invocazioni a Dio presenti nelle vigenti costituzioni di alcuni ordinamenti europei.

Da un punto di vista filosofico, l'impossibilità di una separazione tra religione e politica si è perpetuata in tutto l'occidente europeo fino al sorgere della tecnocrazia, intesa qui come governo della razionalità analitica diretto alla produzione ed al soddisfacimento di bisogni materiali dell'uomo secondo leggi puramente economiche ed utilitaristiche. È stato proprio Schmitt – in *Cattolicesimo romano e forma politica* – a chiarire da par suo come il cattolicesimo romano abbia saputo incarnare in modo mirabile quel principio della rappresentazione che è consustanziale ad ogni forma politica che intenda realizzare compiutamente il bene comune, e nello stesso tempo ad evidenziare come l'assurgere del pensiero economico a motore della modernità abbia condotto – a lungo andare – ad una “spoliticizzazione” dello Stato, governato non più dal diritto ma dalle leggi della macro e della microeconomia.

Del resto, nella filosofia schmittiana, la Chiesa cattolica è un corpo morale dotato di un potere politico immenso, non fondato «né su mezzi di potenza economica né su mezzi militari (...)» ma su «quel *pathos* dell'autorità nella sua piena purezza (...)»<sup>35</sup> basato sulla forza della rappresentazione, intesa come evocazione di un'entità ideale dotata di altissima dignità. In quest'ottica la Chiesa, rappresentazione di Cristo resa pubblica e dotata di dimensione giuridica attraverso una burocrazia di celibi, è al tempo stesso creatrice ed erede di quella tradizione culturale su cui è costituito lo

35 C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna 2010, 37 s.

*jus publicum europaeum*: tradizione su cui poggia quella *Wertordnung* che lo Stato di diritto è chiamato a tutelare da ogni forma di dissoluzione.

In quest'ottica è evidente che non vi è spazio per la separazione tra Stato e Chiesa cattolica: giacché parliamo di due soggetti capaci di creare l'ordine politico e dotati di una indiscutibile dimensione giuridica, la quale richiede che i rapporti reciproci tra le suddette entità siano improntati a forme di cooperazione e dialogo anche all'interno di un quadro laico e pluralista quale quello che emerge all'interno degli ordinamenti europei contemporanei. Ed è altrettanto evidente come il ruolo di *Katéchon* dello Stato non derivi da una pretesa difensiva nei confronti della Chiesa cattolica (la quale, grazie al potere di rappresentazione, sa benissimo difendersi da sola), ma dall'esigenza di porsi come forza frenante nei confronti di quelle ideologie e di quelle entità che hanno quale obiettivo l'eversione del *Wertordnung* su cui si fonda il patto costituzionale.

Prendere sul serio il pensiero di Carl Schmitt significa dunque riflettere – oggi ancora più di ieri – sul rapporto tra *Ordnung* e *Ortung*: sui valori di riferimento di una comunità politica, sulla trasformazione di tali valori in principi giuridici e sulla loro non negoziabilità, intesa come dovere di sottrazione alle logiche del mercato e dell'autodeterminazione in nome di una visione di uomo e società più alta alla quale tendere. Per cui l'effettiva realizzazione giuridica di valori quali l'«uguaglianza tra uomini e donne, unità del matrimonio, illiceità di ogni forma di violenza nell'educazione dei minori, rispetto dell'integrità fisica, divieto di trattamenti inumani o degradanti, libertà di ingresso o di uscita da una comunità religiosa, divieto di essere sottratto al giudice naturale precostituito per legge (...) è davvero un limite insuperabile per il pluralismo etico e, di conseguenza una legittimazione – questa sì a priori, o comunque situata in quell'a priori giuridico rappresentato dalla volontà del legislatore costituente, che si costruisce per intersezione dalla necessità di trovare un minimo etico condiviso su cui fondare la convivenza – dei limiti alla libertà morale (anche) in materia religiosa»<sup>36</sup>.

In quest'ottica, l'Editto di Milano non rappresenta il frutto di un costantinismo inteso come un patto di non aggressione tra potere temporale e potere spirituale, nutrito da privilegi e da omertà: esso è piuttosto il primo riconoscimento del dovere – gravante sui pubblici poteri – di porsi come *Katéchon* nei confronti di chi voglia riplasmare l'ordinamento partendo da valori diametralmente opposti da quelli che hanno ispirato la comunità politica nel momento in cui il potere costituente si è com-

<sup>36</sup> V. PACILLO, *Buon costume e libertà religiosa*, Milano 2012, 36.

piutamente dispiegato. Un *Katéchon* laico, dunque, in quanto non cerca l'identità della comunità politica in un messaggio trascendente, ma obbliga ciascun membro di quella comunità a ritrovare – nella sua storia, nella sua cultura, nella sua tradizione, nella sua identità – i motivi e gli obbiettivi che hanno condotto i suoi padri a costruire il patto fondativo della Nazione.

# Alle radici dei concetti di libertà religiosa, laicità e separatismo: nuove prospettive interpretative circa l'editto di Milano di Costantino e Licinio

Luciano Musselli

*Università degli studi (Pavia)*

## 1. I precedenti. L'editto di Serdica di Galerio e la figura dell'imperatore Licinio

Nel dibattito storiografico tradizionalmente l'editto di Milano viene visto come una pietra miliare sulla strada dell'affermazione piena della libertà religiosa. Un'altra corrente di pensiero, soprattutto in occasione del sedicesimo centenario vi ha ravvisato una sorta di vittoria del cristianesimo. Altri autori sulla scia del romanista Gabriele Lombardi, studioso del rapporto tra cristianesimo e romanità, hanno identificato nell'editto di Milano la prima affermazione teorico-pratica della laicità dello Stato<sup>1</sup>.

Da questo punto di vista grosse novità non paiono emergere dalle più recenti opere che si incentrano sulla figura di Costantino<sup>2</sup>.

Molto meno invece si sa, anche perché molto meno è stato indagato almeno fino a tempi recenti, circa la figura e il ruolo di Licinio che pure è una figura chiave non solo come coautore dell'editto, per quanto riguarda la sua promulgazione in ambito orientale, ma perché già promotore con Galerio del primo editto di tolleranza<sup>3</sup>.

La novità dell'editto di Milano non sta principalmente nell' avere provocato la cessazione delle persecuzioni contro i cristiani. Tali persecuzioni erano già di fatto

---

<sup>1</sup> G. LOMBARDI, *L'editto di Milano e la laicità dello Stato*, Roma 1984. L'argomento è ripreso in seguito in un quadro storico evolutivo dal medesimo autore in *Persecuzioni, laicità e libertà religiosa dall'editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Roma 1991. Per il testo latino e greco dell'Editto vedasi P. SCAGLITTI (a cura di), *L'editto di Costantino*, testo greco e latino a fronte, Milano 2013.

<sup>2</sup> Cfr. anche per la più recente bibliografia costantiniana M. GUIDETTI, *Costantino e il suo secolo*, Milano 2013.

<sup>3</sup> In merito, dopo alcuni studi degli anni Sessanta del Novecento, come quello del Fortina, sulla politica religiosa di Licinio, disponiamo ora di una specifica monografia sull'argomento: F. CORSARO, *L'imperatore Licinio e la legislazione filocristiana dal 311 al 313*, Milano 1983.

cessate in conseguenza dell'editto "di perdono" emesso a Serdica da Galerio e Licinio nel 311<sup>4</sup>. Galerio infatti dopo aver continuato con forza l'attività di repressione anticristiana posta in essere dal suo predecessore e dopo aver constatato l'inefficacia di tale repressione, appunto nel 311, emana con Licinio, che fino ad allora aveva condiviso in linea di massima la sua politica fino a conquistarsi anche lui fama di persecutore di cristiani<sup>5</sup>, un decreto dal testo molto innovativo e significativo. In esso dopo aver ricordato gli sforzi profusi per ricondurre i cristiani alla religione tradizionale anche con l'applicazione di molte pene capitali ed il sostanziale fallimento di essi, viene concesso non solo il perdono ai cristiani ma anche la facoltà di ricostruire le Chiese «a condizione che non si abbandonino ad azioni contrarie all'ordine costituito» con l'obbligo però di «pregare il loro dio per la nostra salute, quella dello stato e la loro, in modo che l'integrità dello stato sia ristabilita dappertutto ed essi possano condurre una vita pacifica nelle loro case».

Con l'editto di Galerio si affacciano idee e concetti importanti che verranno ribaditi ma anche superati due anni dopo sempre dal medesimo Licinio e da Costantino.

Di essi il più importante è senz'altro quello della non essenzialità del tipo di religione. Anche se è mantenuta la preminenza della religione tradizionale è riconosciuta ai cristiani ed a tutti la facoltà di seguire la religione di loro preferenza a patto che sul piano politico e sociale non pongano in essere attività che vadano contro la sicurezza dello Stato e che anzi preghino la loro divinità per la "salute" comune che è poi anche la loro, come cittadini romani. La *ratio* della Concordia e della *felicitas* pubblica esplicitate a tutti i livelli anche nei motti che appaiono sulle monete emergono dal sostrato di queste affermazioni che saranno riprese in parte nell'editto di Milano.

## 2. Natura e contenuto dell'editto di Milano

L'editto di Milano completa il percorso trasformando una concessione fatta a malincuore nell'affermazione di una facoltà riconosciuta in modo chiaro e permanente. Tutto ciò non pare però tanto attribuibile ad una "conversione" di Costantino quanto ad un disegno globale di integrazione piena dei cristiani nell'Impero romano.

---

<sup>4</sup> Su tale editto e la questione della sua datazione vedasi M. CATAUDELLA, *La data dell'editto di Serdica e "vicennalia" di Galerio*, Roma 1968.

<sup>5</sup> Ad esempio: B. SEGALA, *Martirio di Santo Theodoro il quale fu martirizzato nella città di Sebastia... da Licinio imperatore crudelissimo persecutore della christiana religione*, Venezia 1628.

Con l'editto di Milano si ha la prima chiara affermazione storica anche se in un contesto legale di una certa ambiguità del diritto di libertà religiosa.

I motivi di ambiguità formale non mancano. Esso non ci è conservato da una fonte giuridica ma da fonti letterarie. In particolare la tipologia della fonte letteraria, che ne conserva il testo latino, l'opera cioè *De mortibus persecutorum* di Lattanzio può essere tale da accentuare la posizione centrale della fede cristiana come destinataria principale dell'editto, presentando l'editto stesso esclusivamente come una vittoria del cristianesimo, ciò anche se l'importanza del documento è tale da escludere alterazioni importanti operate da Lattanzio, la cui figura è anzi degna di attenta considerazione. Intellettuale famoso ai suoi tempi, docente di retorica alla corte di Diocleziano nell'ambito culturale in cui si forma a Nicomedia lo stesso Costantino, Cecilio Lattanzio sarà scelto da Costantino ormai imperatore come educatore del figlio Crispo. Per cui non può essere escluso un contributo diretto od indiretto del medesimo Lattanzio alla formazione del cd "Editto di Milano" od almeno del clima culturale in cui viene in essere.

C'è poi anche qualche motivo di ambiguità sostanziale.

Manca ancora una teorizzazione del diritto dei sudditi dell'impero non solo di seguire la religione di loro preferenza ma anche di non seguirne alcuna. Una questione aperta è invece se venga teorizzato un diritto al sincretismo religioso e cioè il diritto a seguire più di una confessione religiosa. La questione non è secondaria dato che il sincretismo è un fenomeno tipico dei tempi di cui ci occupiamo. Il problema è quello della prospettiva con cui leggere il testo dell'editto, non solo nell'ottica della futura religione trionfante, ma anche in quella di altri culti, tra cui quello del Dio solare (che suscitava interesse nelle *élite* del tempo) nell'epoca in cui l'editto viene emanato, peraltro destinati rapidamente a perdere rilievo.

Se vogliamo l'editto di Milano non è altro che la naturale conseguenza della rinuncia alla repressione in materia religiosa enunciata da quello del 311, con, in aggiunta, alcune affermazioni teoriche estremamente significative che pongono in essere un salto qualitativo tra i due documenti.

Il salto è rappresentato da due elementi.

Il primo è costituito dal fatto che non si tratta più di un atto di *indulgentia principis* motivata per di più da una confessione di impossibilità di estirpare la nuova religione ma della concessione a tutti e quindi anche ai cristiani, della *liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluerit* (perciò non tanto e solamente ai cristiani ed ai seguaci della religione politeista romana ma anche al variegato panorama degli adepti delle più diverse religioni e sette) e quindi di quella che potremo definire la prima forma di libertà religiosa o di culto a patto che ciascuno avesse una

sua propria religione e proprie divinità alle quali rivolgere il culto pregando per la *res publica* romana. In fondo siamo sempre nel campo dell'accoglienza nell'impero delle varie divinità che aveva caratterizzato la costruzione del Pantheon.

Dal punto di vista ideologico la giustificazione di questa sorta di tolleranza universale viene ricercata in un discorso le cui radici affondano in una visione di diritto naturale e delle genti che veicola un'idea molto moderna quella cioè dell'inopportunità di imporre visione o pratiche di tipo religioso contro coscienza, un discorso di tipo decisamente interessante e moderno per i tempi.

Così, al di là delle differenze dovute anche alla tipologia delle fonti attraverso cui l'editto ci è stato tramandato, che talora risentono dell'apologetica cristiana come anche di suggestioni del pensiero filosofico, il discorso di fondo appare omogeneo.

### **3. L'oggetto dell'editto di Milano: *libertas hominis* o *libertas Ecclesiae*. La novità dell'editto di Milano e la questione della sua origine. Verso un ridimensionamento del ruolo di Costantino?**

Nel dibattito storiografico sull'editto di Milano non è mancato chi ha sostenuto che la libertà in realtà non sarebbe stata attribuita tanto ai singoli quanto alla Chiesa. Tale tesi già affacciata dal Buonaiuti<sup>6</sup> è stata di recente richiamata aderendovi da un importante cultore del diritto ecclesiastico italiano<sup>7</sup>.

Tale tesi non mi sembra condividibile. Pur essendo chiaro che nel 313 non esisteva l'idea dei diritti fondamentali delle persone e che si ragionava più in riferimento ai gruppi che ai soggetti, il protagonista del discorso non appare una religione od un'istituzione ma l'uomo o un gruppo di uomini a cui si consente di seguire la religione di loro scelta. Da questo punto di vista, come giustamente ha sottolineato il cardinale Scola, l'editto di Milano è un *initium libertatis*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> E. BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*, nuova edizione a cura di C. D. Marongiu Buonaiuti, Roma 2002, 153.

<sup>7</sup> N. COLAIANNI, "A chiare lettere". *L'editto e la dote, un anniversario della libertà religiosa?*, in Stato, Chiesa e pluralismo confessionale. Rivista telematica 1 (2013). Lo stesso autore riprende con maggiore ampiezza la medesima tematica in un ampio articolo dal titolo «La libertà di Costantino con gli occhiali del giurista di oggi», in [www.Forum costituzionale.it](http://www.Forum costituzionale.it). Adde G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011.

<sup>8</sup> A. SCOLA, in [www.chiesadimilano.it](http://www.chiesadimilano.it) 2012.

Il riferimento fatto nell'editto alla facoltà di ciascuno di seguire la sua religione preferita e le ragioni addotte a favore di tale facoltà, pongono la questione sul piano dell'individuo e non della confessione religiosa ed in ciò l'impostazione di questo documento ci appare straordinariamente moderna. Ciò è peraltro ammesso da giuristi contemporanei che provano a reperire nel testo dell'editto di Milano, tramandatoci da Lattanzio, elementi di coincidenza con il moderno diritto fondamentale di libertà religiosa e dei principi di incompetenza dello stato in materia di culto<sup>9</sup>.

Ed invero, come si nota, nel leggere le affermazioni che seguono, riportate nel testo di Lattanzio non può negarsi che ci si ritrovi al centro e nel cuore del tema della libertà religiosa con il sancire per ogni uomo la *libera facultas* di seguire la religione preferita *quam sibi aptissimam esse sentiret*, ponendosi fine anche alle vessazioni subite dai cristiani sul piano economico e della confisca degli edifici sacri.

Si è anche discusso se ci si trovi di fonte ad una semplice libertà negativa comportante un obbligo di astensione da parte dello stato rispetto ad atteggiamenti vessatori in materia religiosa od a riconoscimento di una libertà con aspetti positivi (come parrebbe dall'obbligo di restituzione gratuita ai cristiani delle loro chiese confiscate o vendute ad altri).

A parte la difficoltà di comparazione tra epoche così diverse che gli autori stessi mettono in evidenza, due elementi potrebbero essere evidenziati con maggiore vigore. Il primo è il fatto che, con l'editto di Milano, nel 313 si realizza una tutela della libertà religiosa che mai prima vi era stata e che mai più sarà dato di ritrovare per un lungo corso di secoli fino alle costituzioni di epoca postilluministica e liberale. In tale senso potremmo vedere l'editto di Milano come una cima che svetta solitaria tra ampi mari di nubi di oppressione ed intolleranza.

Il secondo elemento è dato dalla necessità di una revisione critica dell'apporto dello stesso Costantino all'editto che porta il suo nome. Il grande imperatore si dimostrerà prestissimo fautore del cristianesimo come nuova religione di stato. Il singolare tenore dell'editto nasce quindi forse dall'equilibrio tra le esigenze di piena legittimazione del cristianesimo e quelle di protezione degli altri culti compresi quelli praticati in ambito militare come quello di Mitra. Da questo punto potrebbe essere rivalutato il ruolo di Licinio. Forse non è del tutto causale il fatto che, poco dopo la messa fuori gioco di Licinio, la politica filocristiana di Costantino prenda forza ed impeto e diventi in pratica inarrestabile.

Un'altra ipotesi potrebbe essere quella secondo cui lo stesso Costantino nel 313

<sup>9</sup> N. COLAIANNI, *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista di oggi* (6 giugno 2013), in [www.forumcostituzionale.it](http://www.forumcostituzionale.it), 3 ss.

non avesse ancora maturato una scelta definitiva e chiara a favore del Cristianesimo anche se abbiamo molti indizi, compresi quelli legati alla tradizione che vanno in questo senso, oltre all'inevitabile fatto storico della forte ingerenza esercitata da Costantino in ambito ecclesiastico con il Concilio di Arles del 314, anche se non può escludersi che Costantino sia intervenuto allo scopo di tutelare l'ordine pubblico e la tranquillità turbate da lotte intestine nella Chiesa, tali da costituire un pericolo di disgregazione della compagine religiosa e sociale idoneo a portare danno a quella dimensione di "concordia" a cui tanto gli imperatori tenevano.

Certamente, una volta scomparso dalla scena politica Licinio con il suo ruolo imperiale pur offuscato da quello di Costantino, il processo di cristianizzazione dell'impero non sembra trovare più ostacoli.

#### 4. Editto di Milano e "laicità dello stato"

Un altro problema è quello del contributo dato dall'editto di Milano all'idea di separatismo e di laicità dello stato. In questa direzione occorre andare cauti. La libertà di seguire la religione di preferenza è concessa a patto di "pregare" per l'impero in una ottica di lealtà che è politica e religiosa insieme. Non sarebbe mai ammessa una religione non in linea con gli interessi dell'impero o completamente separata o non suscettibile di sorveglianza e controllo da parte di esso. Si tratta di una libertà sempre vigilata e che non può andare contro il bene pubblico.

Con questi limiti tuttavia vengono fatti passi significativi nella direzione della separazione tra la Chiesa e lo Stato anche se si imbroccherà presto anzi prestissimo la strada del ritorno alla religione di Stato.

Da una diversa prospettiva è stato poi rilevato come sia difficile e forse anche non congruo parlare di "laicità dello stato" in un contesto come quello del tardo impero romano caratterizzato da una forte dimensione di assolutismo ed autoritarismo alieno da quella visione di fondo di tipo liberale che fonda l'idea stessa dello stato laico<sup>10</sup>. L'ingerenza assai pesante posta in essere da Costantino verso la Chiesa nel concilio di Arles, all'indomani dell'editto di Milano, dimostra ampiamente come l'idea della laicità dello stato in senso moderno non sfiorasse neppure la mente dell'imperatore.

Anche questa evoluzione verso la costruzione di una "Chiesa di Stato" non appare

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 5 ss.

legata solo ad un fatto “personale” di Costantino, anche se è innegabile la propensione da lui dimostrata in modo sempre più chiaro per la religione cristiana, che sfocia a fare dell’Imperatore quasi un organo direttivo e di tutela della medesima, come avviene al Concilio di Nicea, ma anche ad una esigenza di coesione morale e religiosa dell’impero di fronte alle spinte disgregative interne causate dalle eresie.

Proprio per questo non può forse parlarsi di una laicità in senso moderno o di una indifferenza dello stato verso la religione anche se con l’editto di Milano si è fatto il passo più significativo verso dimensioni di libertà in campo religioso e di distinzione tra Chiesa e Stato, che ci sia dato di rilevare non solo nel mondo antico ma anche in tutto il corso della storia fino alle grandi affermazioni a livello costituzionale e di principio che vedranno al luce alla fine del Settecento.

Parlo di distinzione in quanto non era possibile nel quarto secolo pensare ad una radicale separazione tra Chiese e Stato, quale sarà affermata nel primo emendamento della Costituzione americana alla fine del diciottesimo secolo.

## Conclusioni

L’Editto di Milano segna comunque un punto di luce di intensità unica nella storia dei diritti fondamentali dell’uomo al quale ancora oggi possiamo fare riferimento in un mondo in cui il diritto di libertà religiosa viene sempre più in molte aree ed in particolare nelle terre islamiche negato e spesso sanguinosamente represso.

Al di là di tali considerazioni occorre rilevare la “novità” di questo fondamentale documento per la storia della libertà religiosa. In esso affiorano ed anzi vengono affermate concezioni che saranno riprese e sviluppate molti secoli più tardi. Si pensi all’idea sostenuta da John Locke nell’epistola *De tolerantia* sull’inutilità ed anzi sugli effetti negativi dell’intolleranza, l’idea della “naturale” libertà (od almeno inclinazione alla libertà) dell’uomo in materia di fede che sarà sviluppata dai giusnaturalisti più maturi fino ai cultori della teoria dei diritti fondamentali. Anche se non è chiaro del tutto su quali elementi ed impostazioni ideologiche l’editto di Milano si fondi (un *quid mixtum* tra giusnaturalismo greco-romano con venature stoiche e visione degli apologisti cristiani *adversus persecutores*) chiarissima è la sua fondamentale importanza come momento essenziale di riferimento per la costruzione dell’idea occidentale (ed universale) di libertà religiosa.

# L'amicizia

*Editoriale*, di Aldino Cazzago

*L'amicizia di Gesù con Marta e Maria (Johannes Vermeer)*, di Maria Antonietta Crippa

*L'amicizia con Gesù*, di Thomas Söding

*Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo: un'amicizia al vaglio della fede*, di Giuseppe Laiti

*«Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit»*. *Aelredo di Rievaulx sull'amicizia*, di Ivan Raguz

*L'esperienza dell'amicizia in san Tommaso d'Aquino*, di Francesco Ventorino

*Il trattato Dell'Amicizia di Matteo Ricci*, di Rong Hengying

*L'amicizia fra Manzoni e Rosmini*, di Rita Zama

*Jacques Maritain. L'amicizia di un cristiano*, di Giovanni Grandi

*Eros e Agape. Il contributo di Benedetto XVI*, di Salvatore Vitiello

*Un padre della Chiesa tra gli Elvezi*, di Elio Guerriero

## communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Numero 237, luglio-agosto-settembre 2013

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 doctrine sociale, nerf de la nouvelle évangélisation

Edouard Divry, OP

*Institut Catholique de Toulouse (ICT)*

À l'instar d'autres matières ecclésiales interdisciplinaires, comme le droit ou l'histoire de l'Église, la doctrine sociale de l'Église s'apparente à une matière mixte qui ressortit à deux matières à la fois, ici la théologie et l'anthropologie philosophique (cfr. *CDSE*, nn. 75-77). Alors que sa composante théologique relève de la théologie morale, sa composante philosophique tient de l'anthropologie par le biais des sciences économiques et sociales (cfr. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 2004 [=CDSE], n. 78). Pour prouver cette interdisciplinarité (cfr. *CDSE*, n. 75; JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n. 59), il n'est que de rappeler la double attaque dont l'«experte en humanité»<sup>1</sup> se trouve être souvent l'objet. Une première agression vient d'en bas, la doctrine sociale de l'Église ne serait alors que le moyen d'un groupe de pression coïncidant avec les puissants du monde lesquels cherchent à régir l'univers par des idéologies qui violent la libre Volonté du peuple. À l'autre extrême, la doctrine sociale de l'Église se voit brocardée comme l'utopie de ceux qui, à l'imitation du doux rêveur de Galilée, ont saisi comme enseigne à leur action l'idéaliste et impraticable *Sermon sur la montagne*. Ainsi l'ignorance de la réalité divino humaine de la sainte Église occasionne des œillères particulièrement coriaces à faire tomber: d'un côté, on l'assimile à un pouvoir temporel qui agit par domination ou manipulation à l'exemple des partis politiques ou des associations secrètes qui s'imposent par les filets séculiers qu'ils tendent aux gens simples. De l'autre, on la situe comme un angélisme incolore, sans odeur ni saveur pour la marche concrète de la société. Elle a été simplement, est et sera, à la lumière de l'Évangile, la réponse chrétienne aux

<sup>1</sup> PAUL VI, *Populorum progressio*, n. 13. Cfr. aussi *Discours* du pape Paul VI pour le 20<sup>e</sup> anniversaire des Nations Unies (4 octobre 1965) où le pape se présente lui-même comme un *expert en humanité* (n. 1). Dans *Populorum progressio* c'est l'Église elle-même qui est ainsi qualifiée.

difficultés humaines et sociales de chaque époque. La nouvelle évangélisation doit donc tabler sur son riche contenu pour rejoindre les hommes qui cherchent Dieu et une identité filiale comme à tâtons mais aussi, inconsciemment, à travers une société renouvelée.

Aux grandes valeurs de la doctrine morale – justice-charité, vérité-liberté (et liberté religieuse) – qui fondent de loin la doctrine sociale (cfr. *CDSE*, n. 197-208) –, s'ajoutent les principes mis progressivement en lumière par l'Église et qui peuvent se ramener à douze plus ou moins, dont certains s'avèrent plus fondamentaux que d'autres. À ces principes s'opposent le «mystère d'iniquité» avec ses conséquences directes, le péché de l'homme, et ses conséquences indirectes, les «structures de péché» (*SRS*, n. 36). Toutes choses qui appellent la conversion, donnée centrale du christianisme et donc de l'annonce de la nouvelle évangélisation.

Les papes ont essayé de résumer les principes de la doctrine sociale: si Jean-Paul II a voulu faire remonter la doctrine sociale à un principe unique lié au mystère de l'Incarnation lui-même (cfr. *CA*, n. 53), Benoît XVI, à l'Académie pontificale des sciences sociales, a souligné plus prosaïquement «l'interrelation entre les *quatre* fondements de l'enseignement social catholique: la dignité de la personne humaine, le bien commun, la subsidiarité, et la solidarité» (3 mai 2008). Le même pape proposa en outre la réflexion suivante. La dignité de la personne humaine pourrait être mise à l'intersection d'un axe «horizontal» qui «représente la solidarité» et «la subsidiarité», et d'un axe «vertical» pour «le bien commun». Mais aussitôt le pape Benoît XVI a rappelé combien la pénétration par nos capacités de représentation de la personne humaine nous laisse pauvres. «Les principes de solidarité et de subsidiarité sont indubitablement enrichis par notre foi dans la Trinité», principalement dans cet effet que «ces principes ont la capacité de mettre des hommes et des femmes sur le chemin de la découverte de leur destin définitif et surnaturel».

Benoît XVI évoque ici le chiffre de *quatre*, mais comment combiner ces fondements? Il semble qu'un ensemble plus développé, à douze entrées, soit compatible avec cette dernière assertion magistérielle encore que de nombreuses connections puissent être mises en lumière entre divers principes actifs (cfr. *CDSE*, n. 194).

En plus des valeurs qui viennent d'être soulignées, il ressort de l'analyse morale appliquée à la doctrine sociale trois principes proches et universels, valables déjà en théologie morale:

1. La **dignité de la personne humaine** et de la famille
2. Le respect de la vie humaine
3. Le principe de l'égalité humaine

Deux principes constitutifs de la doctrine sociale:

4. Le principe du **bien commun**, fin de la société
5. Le principe de la **destination universelle** des biens

Une conséquence directe pratique relative à ce deuxième principe:

6. Le droit universel à l'usage des biens ou la **subordination** de la propriété privée à la destination universelle des biens

Trois principes majeurs conséquents de nature active: participation, association, solidarité avec leurs corollaires propres:

a/

7. Le principe de **participation**
8. Le principe de **gérance**

b/

9. Le principe d'**association**
10. Le principe de **subsidiarité**

c/

11. Le principe de **solidarité**
12. Le principe de l'**option préférentielle** pour les pauvres et les personnes vulnérables là où la nouvelle évangélisation est particulièrement attendue

Reprenons ces axiomes dans leur agencement logico-déductif:

## 1. La dignité de la personne humaine et de la famille

L'homme est la «seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même» (*GS*, n. 24). Le nouveau thème de la dignité s'avère constant dans *Gaudium et spes* (*GS*, nn. 16; 32; 47; 74). Créé à l'image et ressemblance de Dieu (cfr. Gn 1,26), c'est surtout par son esprit que l'homme ressemble à Dieu puisque «Dieu est esprit» (Jn 4,24) encore que la dimension relationnelle ne soit pas négligeable (cfr. *CDSE*, n. 34) pour conséquente qu'elle demeure. C'est par ses puissances de volonté et d'intelligence que l'homme peut actuer cette ressemblance et que la liberté qui en découle devient à l'image de la liberté divine. L'intérêt moral radical est de pouvoir «suivre la volonté de Dieu *in civitate nulla re impediante*» (Maritain, 1942). Il y a donc divers degrés de cette dignité acquise (vertus acquises, vertus infuses, état de vie, fonction) qui s'enracine dans la même dignité ontologique qui ressortit à chaque être humain. Il

ne s'agit pas seulement d'humaniser mais de rendre le monde «plus humain» (*GS*, n. 57). Par exemple, il s'agit d'affirmer dans les actes «la priorité de la dignité du travail sur le capital» (cardinal Angelo Sodano). Cet objet de l'agir social n'évacue jamais la dimension surnaturelle de l'homme, ce maximum de dignité (sous la motion du Saint-Esprit «le degré suprême de la dignité d'un homme est d'accomplir le bien sans être conduit par un autre que lui-même»). Cette dignité implique une communion de personnes dont la première cellule sociale est la famille, lieu de l'acquisition des vertus morales et sociales. De cette donnée principielle de la dignité de la personne humaine et de la famille ressortit la **centralité** de la personne humaine et de la famille quel que soit le développement social du monde.

## 2. Le respect de la vie humaine

En raison du respect dû à l'homme à cause de sa dignité propre, les choses temporelles doivent être ordonnées à Dieu (cfr. *LG*, n. 13). En conséquence, les personnes acquièrent un primat sur l'ordre temporel. «Aussi l'ordre social et son progrès doivent-ils toujours tourner au bien des personnes, puisque l'ordre des choses doit être subordonné à l'ordre des personnes et non l'inverse» (*GS*, n. 26). Le respect de la dignité humaine ne peut en aucune façon ne pas tenir compte de ce principe: il faut «que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme *un autre lui-même*, [qu'il] tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement». Il faut que tous les programmes sociaux, scientifiques et culturels, soient guidés par la conscience de la primauté de chaque être humain» (*CDSE*, n. 132). Chaque homme doit pouvoir se réaliser dans un travail qui le valorise (cfr. *CEC*, nn. 2427-2429) et le sanctifie. L'État, vrai serviteur, ne constitue pas le pôle premier de l'ordre social, mais bien la personne humaine (cfr. *CEC*, nn. 2431-2436).

La considération de la vie humaine implique son inscription dans le cosmos lequell mérite lui aussi un respect selon la gradation des réalités terrestres: règne minéral, règne végétal, règne animal, règne humain (cfr. *SRS*, n. 34). Notons l'affirmation nouvelle de «l'inviolabilité» de la culture (*GS*, n. 59, § 2) qui dérive de l'absolu respect de la vie, l'indisponibilité de celle-ci à des fins mercantiles, utilitaristes.

### 3. Le principe de l'égalité humaine

Cette primauté du respect de la vie humaine s'exerce dans une égalité foncière entre tous eu égard à l'égale dignité de chacun (cfr. *CDSE*, nn. 144, 196, 446). Ce principe d'égalité découle directement et exclusivement de la nature humaine commune à tous, donc sans exclure la diversité légitime des capacités humaines sinon ce serait un égalitarisme. Il ne concerne que la nature humaine (nature non réduite à un naturalisme), égale entre tous, car l'Église enseigne volontiers l'existence des classes (cfr. Léon XIII) et des hiérarchies (cfr. Vatican II) sans concession vis-à-vis d'un égalitarisme qui engendre une fausse conception de l'égalité (cfr. *CDSE*, n. 187). L'égalité naturelle de l'homme et de la femme ne signifie pas la revendication d'une égalité statique (cfr. *CDSE*, n. 146) mais l'appel au respect des qualités diverses de l'homme et de la femme dans la complémentarité.

L'Église s'oppose par contre au principe d'une hiérarchie des races (cfr. la déclaration contre l'antisémitisme de 1928), car l'égale nature entre tous s'y oppose. L'inégalité constitutive dans la distribution des qualités de tous s'équilibre dans le juste service, exercé par complémentarité, intégrant la notion de devoir: «quelqu'un a-t-il le talent de la parole, qu'il prenne garde de se taire; une surabondance de biens, qu'il ne laisse pas la miséricorde s'engourdir au fond de son cœur; l'art de gouverner, qu'il s'applique avec soin à en partager avec son frère et l'exercice et les bienfaits»<sup>2</sup>. Ce principe débouche sur l'affirmation de l'égalité des classes devant la loi (cfr. *CDSE*, n. 145).

### 4. Le principe du bien commun

Comme principe et fin de la société, le *bien commun* demeure difficile à définir car c'est un concept analogique. Encore que Dieu soit justement le premier Bien Commun, il se trouve à la base de toute société un don créé gratuit qui vient de Dieu, l'homme lui-même: «L'homme a été donné par Dieu à lui-même»<sup>3</sup>.

Au niveau du vivre social, c'est-à-dire son conditionnement, le *bien commun* est l'«ensemble des conditions sociales qui permettent et favorisent dans les être hu-

<sup>2</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *In Evang.*, lib. I, hom. 9, n.7, *PL* 76, 1109 cité par Léon XIII dans *Rerum novarum*.

<sup>3</sup> JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n. 38.

mais le développement intégral de la personne» (JEAN XXIII, *Mater et Magistra*). On peut se reporter aussi à l'encyclique *Pacem in Terris* (n. 53) et *Gaudium et spes* (cfr. *GS*, n. 74, §1). Dans chaque nation, le vivre ensemble, en tant que *bien commun second* ou *subordonné*, intègre les nécessités du moment (cfr. *PT*, n. 69 [latin]); 136-137). Il s'y trouve cependant trois éléments principaux qui tendent à la stabilité (cfr. *CEC*, n. 1907-1909) alors que les variations du *bien commun* ne doivent pas être méconnues<sup>4</sup>: 1) «le respect de la personne» (cfr. notre 2.); 2) «le bien-être social et le développement du groupe»; 3) «la paix et la sécurité [...] grâce à l'union et à la coordination des efforts de tous» (PIE XI, *Divini illius Magistri*), c'est-à-dire l'ordre public juste.

## 5. Le principe de la destination universelle des biens (*GS*, n. 69; *GS*, n. 71, § 5; *PP*, n. 22; *SRS*, n. 9)

Dans la tradition chrétienne, la première origine de tout bien est l'acte de Dieu lui-même qui a créé la terre et l'homme, et qui a donné la terre à l'homme (c'est-à-dire à la famille humaine) pour qu'il la maîtrise par son travail et jouisse de ses fruits. Dieu a donné la terre à Adam, et en Adam à tout le genre humain, pour que celle-ci fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni injustement privilégier personne. C'est l'origine de la destination universelle des biens de la terre. Autrement dit, personne ici-bas n'est exclu des biens matériels et immatériels (culture, Évangile), sans toutefois que ce principe implique que tout soit à tout le monde sans distinction.

Le principe de la destination universelle des biens appelle une économie inspirée des valeurs morales et sociales qui ne perde jamais de vue ni l'origine, ni la finalité de ces biens, de façon à réaliser un monde juste et solidaire, où la formation de la richesse puisse revêtir une fonction positive (*CDSE*, nn. 171-174). Cette économie fondée sur une **justice distributive** à l'égard de tous (quasi-principe secondaire) ne peut qu'être appelée à relayer un ordre international juste (cfr. *CEC*, nn. 2437-2442). L'usage par chacun des biens matériels et immatériels demeure en tout état de cause orienté au service du plus grand nombre à commencer par les plus proches.

Eu égard à l'harmonie du cosmos, le principe de **respect** (cfr. *GS*, n. 37, § 4)

---

<sup>4</sup> Cfr. Mgr DE SMEDT, rapporteur du concile Vatican II pour *Dignitatis humanae*: «le bien commun, comme tous le savent, est quelque chose de relatif, connexe à l'évolution culturelle des peuples» (*AS IV/V1* [1978] 723, note 15).

aboutit au principe de **précaution** (élément intégrant de la vertu de prudence<sup>5</sup>) qui doit limiter l'usage humain des ressources de la planète et donc le droit universel à l'usage des biens nécessairement restreints de la Terre (cfr. JEAN-PAUL II, *LE*, n. 1: «caractère limité du patrimoine naturel»). Le christianisme offre donc, depuis toujours, une alternative contestatrice par rapport au *droit d'user et d'abuser* provenant du droit romain et relatif à la propriété privée (cfr. *SRS*, n. 34). Les biens de consommation appellent donc à la modération dans leur usage (cfr. *CEC*, n. 2405). Eu égard à la situation de la planète, la réflexion écologique chrétienne, débutée précocement sous Paul VI (Message à la Conférence onusienne de Stockholm en 1972)<sup>6</sup>, est appelée à davantage se développer<sup>7</sup>.

## 6. Le droit universel à l'usage des biens

«Le principe de la destination universelle des biens de la terre est à la base du droit universel à l'usage des biens» (*CDSE*, n. 172). Le droit universel à l'usage des biens implique la **subordination de la propriété privée**, bien à la fois individuel et social, à son usage collectif régulé par la nature du bien commun (cfr. *GS*, n. 71 § 5). La propriété privée est un bien provisoirement concédé à l'homme mais fondamental au bien de la famille, «fonction supérieure à tout autre» (Pie XII) pour le plein épanouissement de celle-ci. Parce que la propriété privée «assure à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale; il faut la regarder comme un prolongement de la liberté humaine. Enfin, en stimulant l'exercice de la responsabilité, ils constituent l'une des conditions des libertés civiles» (cfr. JEAN-PAUL II, *CA*, n. 6). Sans ressortir directement à la loi naturelle, la propriété relève à la fois d'un droit par concession et d'un devoir (de respect et d'usage) par droit naturel<sup>8</sup>, il est

<sup>5</sup> Circonspection et précaution: THOMAS D'AQUIN, *STh*, II<sup>o</sup>II<sup>o</sup>, q. 49, a. 7-8.

<sup>6</sup> Cfr. AAS 64 (1972) 443-446; *DC*, n. 1613 (1972), 668-669.

<sup>7</sup> Cfr. JEAN-PAUL II, *Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 1990; BENOÎT XVI, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2010; JEAN-LOUIS BRUGUÈS, op, *Un pape vert*, dans *Nova et vetera* 58 (2010) 383-392.

<sup>8</sup> Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Europa - Crisi finanziaria: l'uomo funzionale. Capitalismo, proprietà, ruolo degli stati*, in *Il Regno* 10 (2009) 289-291: «Il faut remplacer l'individualisme si répandu en matière de propriété, qui prend comme point de départ et principe structurant le profit potentiellement illimité des individus, considéré comme un droit naturel et qui n'est sujet à aucune orientation en termes de contenu, par une organisation normative et une stratégie d'action basées sur le principe selon lequel les biens de

un mixte, une «*potestas procurandi et dispensandi* (capacité à procurer et à dispenser)». Ainsi la doctrine sociale exige que la propriété des biens soit équitablement accessible à tous non seulement en tant que droit individuel à posséder, mais aussi comme devoir du propriétaire vis-à-vis de tous de par une certaine libéralité dans l'usage<sup>9</sup>. L'État peut limiter les abus dans l'usage de la propriété privée (cfr. *GS*, n. 71, §4).

Donc la tradition chrétienne n'a jamais reconnu le droit à la propriété privée comme un absolu ni un principe intouchable ne serait-ce qu'en raison du principe de précaution (cfr. 5): «Au contraire, elle l'a toujours entendu dans le contexte plus vaste du droit commun de tous à utiliser les biens de la création entière: le droit à la propriété privée est subordonné à celui de l'usage commun, à la destination universelle des biens» (JEAN-PAUL II, *LE*, n. 14. Voir aussi: *CEC*, n. 2444-2448). L'Église considère que ce principe d'*usage* ne s'oppose pas au droit individuel de propriété, mais indique la nécessité de le réglementer. On retiendra en particulier la maxime séculaire: «*in necessitate sunt omnia communia* (dans la nécessité, tous les biens sont communs)».

«L'espace fossilise le cours des choses, le temps projette au contraire vers l'avenir et incite à marcher avec espérance» (pape François, *Lumen fidei*, n. 57). Cet axiome franciscain s'applique ici en ce sens que la propriété privée comme espace hypothéqué apparaît comme figé dans un état statique alors que le temps manifeste la permutableté des biens et des choses. Hériter est un marqueur de temps face à un espace apparemment statique. Quand l'État s'empare de ce marqueur temporel pour déposséder injustement un bien héréditaire il gouverne au-delà du droit naturel.

---

la Terre, c'est-à-dire la nature et l'environnement, les produits de la terre, l'eau et les matières premières n'appartiennent pas à ceux qui s'en emparent les premiers et les exploitent, mais sont destinés à tous les hommes pour qu'ils satisfassent leurs besoins vitaux et parviennent au bien-être» (traduction <http://chiesa.espresso.repubblica.it>).

<sup>9</sup> Cfr. THOMAS D'AQUIN, *STh*, II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 2, ad 1: «Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. Aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6,17-18): "Recommande aux riches de ce monde... de donner de bon coeur et de savoir partager"». *Ibid.*, ad 3: «Lorsque S. Ambroise dit: "Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun", il parle de la propriété au point de vue de l'usage. Aussi ajoute-t-il: "Tout ce qui dépasse les besoins, on le détient par la violence"».

## 7. Le principe de participation

Il s'agit d'une notion qui trouve son origine à un niveau élevé, théologique et philosophique: si tout être est participatif de l'Être même de Dieu, tout agent participe ou devrait participer de l'agir de l'agent qui lui est supérieur. Les charges professionnelles, le travail lui-même, les fruits du travail, doivent donc se partager dans un esprit de co-responsabilité (cfr. *CA*, n. 46). Cela implique un ordre juste déjà signalé: «les droits de l'homme naissent précisément de ses devoirs envers Dieu» (LÉON XIII, *Au milieu des sollicitudes*, 1892). Au niveau politique, il convient de rappeler ce principe participatif du droit romain selon lequel «*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* (ce qui touche tout le monde doit être traité et approuvé par tous)». Sinon il y aurait illuminisme, et sa conséquence la tyrannie; ou au contraire apathie démocratique (cfr. *CA*, n. 47).

Concrètement la famille admet déjà un rôle participatif de chacun au bien du foyer: l'époux, l'épouse, les enfants, la famille proche, les membres associés. Cela montre que le caractère participatif tout comme le «caractère social de l'homme ne se réduit pas *dans l'État*» (JEAN-PAUL II, *CA*, n. 13). Cette participation progressive se diversifie selon les échelons de la vie sociale: «dans divers groupes intermédiaires, de la famille aux groupes économiques, sociaux, politiques et culturels qui, découlant de la même nature humaine, ont – toujours à l'intérieur du bien commun – leur autonomie propre» (*ibid.*). En conséquence, en raison de «la loi de justice sociale, une classe ne peut exclure une autre de la participation des biens utiles» (PIE XI, *QA*, n. 58).

## 8. Le principe de gérance

Le nom même d'*Adam*, signifiant la terre, désigne non seulement son origine terrestre, corporelle, mais sa lieutenance sur la terre qui lui est remise. Cela induit l'ordre que Dieu donne à Adam de la soumettre (cfr. Gn 1,28) et donc de la gérer mais dans l'harmonie qui exige le devoir de précaution (cfr. § 5). Il y a comme un axiome d'habitation sur la Terre, qui prélude à toute l'activité humaine. Celle-ci doit être encouragée en ses capacités d'ingéniosité et d'innovation (cfr. *GS*, n. 17; n. 64). Il existe un droit à l'initiative économique (cfr. *PT*, n. 18) dont l'exercice permet de dépasser l'idéologie d'un État-assistance. Le principe de gérance implique la «per-

sonnalité créative du citoyen» (JEAN-PAUL II, *SRS*, n. 15; *CDSE*, n. 185) dans l'ordre du droit privé, orientée par le souci du bien commun.

«*Quantum potes, tantum aude* (ose autant que tu peux)» (hymne *Lauda Sion* attribuée à St Thomas) constitue le vieux fond de référence judéo-chrétienne au fondement de l'édification de la civilisation occidentale. «*L'initiative économique est une expression de l'intelligence humaine et de l'exigence de répondre aux besoins de l'homme d'une façon créative et en collaboration*» (*CDSE*, n. 343). À l'État revient le devoir de la gérance du bien commun dans l'ordre du droit public, lorsque l'État est défini comme «l'unité organique et organisatrice d'un vrai peuple» (PIE XII, Radio-message, 24 décembre 1944), mais sans négliger ni étouffer les capacités personnelles ou corporatives «d'initiative et d'entreprise» (cfr. *CA*, n. 32).

La doctrine sociale de l'Église vient à point nommer dans ce cadre de la gérance en tant qu'elle est une morale de l'engendrement de l'avenir collectif et social. Elle présuppose l'inventivité du chrétien et la mise en œuvre du devoir d'état de chacun au service de tous. Le principe de gérance présuppose un régime établi de confiance faite à «l'employeur direct» (société) et à «l'employeur indirect» (État) ainsi qu'à tout travailleur dans le domaine qui lui revient. Le principe de gérance implique aussi «une culture de l'initiative» de telle sorte que «la création de valeurs devienne une obligation incontournable» (BENOÎT XVI, *Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2009).

## 9. Le principe d'association

L'homme ne vit pas seul et Dieu assortit à l'homme une compagne dès l'origine et qui lui soit «une aide» (cfr. Gn 2,18). La notion d'association est inscrite dans la nature humaine dans le but de réaliser un travail ou une œuvre, privément ou publiquement en fonction d'une hiérarchie équilibrée des valeurs (cfr. *CA*, n. 47). L'Église a condamné la suppression des corporations de l'Ancien Régime par la Révolution (Loi *Le Chapelier* du 17 juin 1791). Au contraire elle avait toujours encouragé les «solidalités» de l'Ancien Régime. Elle offre désormais un soutien raisonné de nos jours aux syndicats (cfr. *LE*, n. 20) et encourage les associations intermédiaires entre le privé et le publique.

## 10. Le principe de subsidiarité

Ce principe présuppose une organisation sociale étatique, car il est «impossible de promouvoir la dignité de la personne si ce n'est en prenant soin de la famille, des groupes, des associations, des réalités territoriales locales, bref de toutes les expressions associatives de type économique, social, culturel, sportif, récréatif, professionnel, politique, auxquelles les personnes donnent spontanément vie et qui rendent possible leur croissance sociale effective» (CDSE, n. 185; cfr. CEC, n. 1882).

Ce «principe de la fonction supplétive de toute collectivité» (PIE XI, QA, n. 81) comporte non seulement une dimension positive et active de l'État, celle d'aide des corps intermédiaires en cas de défaillances, mais aussi une dimension négative et donc passive pour le reste. Cette dimension négative «impose à l'État de s'abstenir de tout ce qui restreindrait, de fait, l'espace vital des cellules mineures et essentielles de la société. Leur initiative, leur liberté et leur responsabilité ne doivent pas être supplantées» (CDSE, n. 186). En outre, cette dimension négative du principe remet en cause le vieil adage trop unilatéral du droit romain: «*ubi major, minor cessat* (là où se trouve le supérieur, l'inférieur se retire)» sans que ce proverbe ne s'interrompe en la dimension positive de la subsidiarité, sa fonction de suppléance (*subsidium* = réserve, soutien, aide). «Cette aide est proposée lorsque la personne et les acteurs sociaux ne réussissent pas à faire par eux-mêmes ce qui leur incombe et elle implique toujours que l'on ait une *visée émancipatrice* qui favorise la liberté et la participation en tant que responsabilisation» (BENOÎT XVI, CIV, n. 57).

«À l'application du principe de subsidiarité, correspondent le respect et la promotion effective de la primauté de la personne et de la famille, la mise en valeur des associations et des organisations intermédiaires, dans leurs choix fondamentaux et dans tous ceux qui ne peuvent pas être délégués ou assumés par d'autres» (CDSE, n. 187).

Dans certaines «situations où il est nécessaire que l'État stimule l'économie, à cause de l'impossibilité pour la société civile d'assumer cette initiative de façon autonome; que l'on pense aussi aux réalités de grave déséquilibre et d'injustice sociale où seule l'intervention publique peut créer des conditions de plus grande égalité, de justice et de paix. À la lumière du principe de subsidiarité, cependant, **cette suppléance institutionnelle ne doit pas se prolonger ni s'étendre au-delà du strict nécessaire, à partir du moment où elle ne trouve sa justification que dans le caractère d'exception de la situation**» (CDSE, n. 188). «La solidarité sans subsidiarité peut en effet

facilement dégénérer en *assistancialisme*, tandis que la subsidiarité sans la solidarité risque d'alimenter des formes de régionalisme égoïste» (CDSE, n. 351).

## 11. Le principe de solidarité

La solidarité est une «vertu humaine et chrétienne» (JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, nn. 41-42). Pour un chrétien, elle implique le dépassement de la vertu humaine par la mise en œuvre concrète de l'amour du prochain dans l'orbite de l'amour de Dieu (cfr. 1 Jn 3,16-17). Le principe de solidarité résume donc les autres principes énoncés. Il est aux autres principes ce que la prudence est aux vertus acquises, la charité aux vertus théologales. Voir aussi ce qu'en dit Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n. 10, 15; (CDSE, n. 103). «*En naissant de l'amour et en grandissant dans l'amour, la solidarité appartient à la famille comme donnée constitutive et structurelle*» (CDSE, n. 246). Cette vertu sociale oriente à construire une «civilisation de l'amour» (PAUL VI) qui déploie de manière subséquente l'axiome de la «convivialité» entre tous (CA, n. 49) ou de la *fraternité* (en France, Loi de 1880) encore que ce dernier terme puisse rester assez évasif au niveau pratique.

## 12. Le corollaire de l'option préférentielle pour les pauvres et les personnes vulnérables

C'est une notion qui découle directement de l'enseignement de l'Évangile (cfr. CA, n. 11; n. 57, § 2): il ressort de la première prédication de Jésus à Nazareth (cfr. Lc 4,16-21). L'égoïsme des riches d'un côté, la paresse endémique de l'autre, expliquent bien des maux dans la ligne de la pauvreté ou de la paupérisation. Le constat de la nature pécheresse des hommes conduit au désir d'un salut que le Christ est venu apporter aux pécheurs (cfr. 1 Tm 1,15) notamment pour les sauver de leur manque d'entraide. Les notions de *juste prix*<sup>10</sup> et de *juste salaire* doivent tenir compte de cette option préférentielle pour que le fossé entre les classes sociales ne s'élargisse pas (cfr. LÉON XIII, *Rerum novarum*). Rappelons que selon la tradition «dans la néces-

<sup>10</sup> Cfr. G. GAVIGNAUD-FONTAINE, *Le prix, vecteur d'injustice ou de justice sociale*, dans Annales du Midi. Revue de la France méridionale 281 (2013) 129-146.

sité, tous les biens sont communs (*in necessitate sunt omnia communia*)» (THOMAS D'AQUIN, *STh*, II<sup>a</sup>II<sup>æ</sup>, q. 66, a. 7, s. c.). Cette option préférentielle vis-à-vis des pauvres doit tendre à devenir un souci international et pas seulement ecclésial (cfr. *CDSE*, nn. 172, 177, 282).

Sans jamais nier que la solidarité avec les plus pauvres soit un de ses objectifs et que vouloir restaurer une fraternité universelle ne constitue pas une idée vaine (cfr. *GS*, n. 38), l'Église a pu néanmoins observer que le socialisme européen avait toujours dégénéré en démagogie. À l'inverse, la doctrine sociale invite le pauvre à ce qu'il dépasse une passivité qui compterait seulement sur «l'État de l'assistance» (cfr. *CA*, n. 48). De fait, les pauvres réclament «de mettre à profit leur capacité de travail» pour tous (cfr. *CA*, n. 28).

Ces douze principes ou axiomes de la doctrine sociale incarnent un évangile concrètement vécu et éclairent profondément la vie de tout homme dans la vie sociale. Par exemple, si la vertu de justice a pour objet les actes et les réalités extérieures que les hommes se communiquent entre eux (cfr. THOMAS D'AQUIN, *STh*, II<sup>a</sup>II<sup>æ</sup>, q. 58, a. 8, a. 10), cette vie vertueuse ne se limite pas à la justice (commutative, distributive et sociale), mais implique toutes les autres vertus humaines (cfr. PIE XI, *Quadragesimo anno*) en laissant en outre à la charité chrétienne le soin de les *informer* en profondeur. Cette analyse détaillée peut donc devenir un outil précieux dans le cadre de la nouvelle évangélisation qui tente de s'adresser à tout homme et à tout l'homme.



# Stefano Jacini e il Ticino\*

**Daria Trafeli**

*Dottoranda presso Università degli Studi di Trento*

## 1. Introduzione

Scopo di queste pagine è ricordare una grande figura di italiano e di farlo con particolare riferimento al periodo del suo esilio, sul finire della seconda guerra mondiale, in Svizzera, e più precisamente a Lugano. Sarà possibile, in questo modo, rendere contemporaneamente un omaggio culturale alla terra che così benevolmente lo accolse (insieme ad altre migliaia di profughi italiani), permettendogli di lavorare per la ricostruzione del proprio paese e per la crescita di una vera e viva politica di libertà.

A tal fine mi servirò in parte di testi già pubblicati, sebbene cose già dette e scritte saranno affrontate questa volta in modo diverso. L'attenzione sarà rivolta qui, in maniera quasi esclusiva, alla persona di Stefano Jacini. Ancora più nello specifico, dopo la presentazione iniziale di questa importante figura, mi concentrerò su un'analisi delle attività politiche svolte durante l'esilio, dei legami che egli seppe creare anche con le persone in loco e del suo contributo alla diffusione e al potenziamento di un pensiero liberale.

Altre fonti saranno quelle provenienti dai vari archivi: quello dell'Ambrosiana, della Curia di Lugano, l'Archivio di Stato di Bellinzona, l'Archivio Federale di Berna. Infine farò ricorso a un'ultima fonte, quasi del tutto inedita e perciò più importante: quella dell'Archivio Jacini di Casalbuttano e in particolare al diario<sup>1</sup> "svizzero" di Stefano Jacini.

---

\* Un ringraziamento particolare va alla Fondazione Pica-Alfieri di Lugano per avere permesso, con i suoi fondi e la sua disponibilità, la ricerca di cui questo articolo è uno dei risultati.

<sup>1</sup> Diario conservato dal Conte Dott. Stefano Jacini presso l'Archivio privato di Casalbuttano (CR) e gentilmente messi a disposizione. Tale Diario è in corso di pubblicazione.

## 2. Presentazione di Stefano Jacini e dei suoi rapporti con il fascismo

Nipote dell'omonimo ministro, Stefano era cresciuto in una grande famiglia lombarda per tradizione cattolica e liberale. Studioso di problemi dell'agricoltura e dell'emigrazione, attivo in campo religioso, assistenziale e caritativo, s'impegnò per vent'anni nell'Opera Bonomelli, allontanandosene nel 1925, quando essa assunse un chiaro indirizzo filofascista. Aderì al PPI sin dalla sua formazione, diventandone deputato autorevole fino al suo scioglimento.

Nel periodo della dittatura si dedicò a studi storici. In seguito fu sempre presente nella vita politica italiana: ministro della Guerra, deputato alla Costituente, poi Ambasciatore straordinario in Argentina; dal 1948 divenne Senatore di diritto, presidente del Consiglio Esecutivo dell'UNESCO e delle Commissioni del Senato per gli Affari Esteri<sup>2</sup>.

Nel mese di luglio del 1923 Jacini percepì la gravità della situazione politica e il rischio che ne poteva derivare per le sorti del Paese. Il 10 luglio scrisse alla moglie: «Ti scrivo fremente. Il governo ha preso per il collo il Vaticano, minacciandogli la seconda ondata contro le associazioni cattoliche se non obbligava Sturzo a dimettersi. Sturzo si è dimesso e si è ritirato a Montecassino. Adesso la battaglia è tutta sulle nostre spalle»<sup>3</sup>.

Quando con il famoso discorso del 3 gennaio 1925 Mussolini deluse definitivamente le speranze di coloro che, come Casati<sup>4</sup>, lo consideravano ancora incline a resistere alle pressioni anticostituzionali dei fascisti più intransigenti, Jacini vide confermata la sua diagnosi e si augurò una comune ed efficace reazione antifascista.

Di fronte alla Conciliazione egli assunse un atteggiamento che può apparire incerto e contraddittorio, ma comprensibile, d'altro canto, nel contesto della tradizione politico-religiosa dei cattolici liberali italiani dalla quale proveniva e alla quale sempre rimase fedele. Gli accordi del 1929 realizzarono certamente, per alcuni aspetti, l'antico sogno dei conciliatoristi, ma nello stesso tempo delusero le attese di coloro che speravano in un regime di reale separazione fra Chiesa e Stato.

Il suo atteggiamento di diffidenza nei confronti del regime non mutò neanche

<sup>2</sup> Cfr. R. BROGGINI, *I rifugiati italiani in Svizzera e il foglio libertà*, Roma 1979, 68-71.

<sup>3</sup> Cfr. A. PELLEGRINI (a cura di), *Tre cattolici liberali: Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini*, Milano 1972, 109.

<sup>4</sup> Si tratta di Alessandro Casati, amico di Stefano Jacini e suo collaboratore nella rivista *Rinnovamento*.

di fronte al pieno appianamento dei rapporti tra Stato e Chiesa. Anzi, egli pubblicò lavori storici esaltando la libertà e il separatismo<sup>5</sup>.

Sul fascismo Jacini scrisse poi un intero libro, fornendo così il suo punto di vista, sempre molto preciso e lucido, su vari aspetti che caratterizzarono questo movimento. Vediamo di seguito alcuni di questi aspetti fondamentali.

1) Il fascismo non fu, come il socialismo o la democrazia, un corpo di dottrine, né, come il liberalismo, un metodo, né, come il cristianesimo sociale o il comunismo, una fede; e non fu neppure semplice violenza, anzi, la sua forza di penetrazione derivò dal non essere nulla di tutto ciò.

2) Le cose buone che il fascismo introdusse – prosegue Jacini – non possono essere considerate come dovute al fascismo in sé. Parlare della bonifica o dell'elettrificazione delle ferrovie come meriti del fascismo sarebbe come attribuire merito ai precedenti regimi liberali per aver introdotto la luce elettrica<sup>6</sup>.

3) La monarchia tenne un atteggiamento ambivalente nei confronti del fascismo. Le relazioni di Mussolini con la monarchia, infatti, furono, soprattutto all'inizio, improntate a una reciproca diffidenza. Anche la chiamata di Mussolini al potere, il 28 ottobre del 1922, rappresentò più un atto di debolezza e d'opportunità che una vera e propria adesione. Più tardi gli apparenti successi ottenuti dal fascismo sul terreno internazionale, l'ordine esteriore introdotto e mantenuto, poi i titoli di Imperatore di Etiopia e di re d'Albania, affascinarono il Re. Furono necessarie una nuova guerra e la sconfitta perché Vittorio Emanuele cambiasse la sua opinione.

4) I rapporti fra il fascismo e la Chiesa cattolica – nota Jacini – furono complessi. Dalla morte di papa Leone XIII in poi la partecipazione attiva dei cattolici italiani alla vita pubblica del paese si dimostrò sempre più necessaria per l'equilibrio delle forze politiche e per la difesa di alcuni essenziali diritti spirituali. I primi segni di mutamento si erano avvertiti con la morte di papa Benedetto nel 1922 e con la visita da parte di due membri del gabinetto Bonomi al funerale del pontefice. L'atteggiamento di Pio XI, originariamente benevolo verso il regime, mutò però presto in ostilità. Il suo successore, Pio XII, più prudente nelle forme e più deciso nella sostanza, facendo propria la dolorosa esperienza di Papa Ratti fu sempre molto cauto nei confronti del fascismo, nonostante fosse, invece, molto vicino alla Monarchia<sup>7</sup>.

5) La caduta del fascismo, infine, fu dovuta – secondo l'opinione di Jacini – non

<sup>5</sup> Cfr. A. PELLEGRINI (a cura di), *op. cit.*, 236-255.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 45-46.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 54-68.

tanto alla sua intrinseca malvagità, né alla malvagità delle sue azioni, quanto piuttosto alla mancata realizzazione delle sue promesse.

### 3. La provenienza politica

Jacini apparteneva al Partito popolare. Si tratta, com'è noto, di un partito nato dal confluire di tre correnti storiche: l'antica corrente neoguelfa, che aveva avuto una breve fase di splendore nel periodo giobertiano precedente il '48, il movimento cattolico-liberale, che si era sviluppato dal '59 fino al 1900, e, infine, la democrazia cristiana, la cui grande affermazione sociale aveva dato luogo alla vasta organizzazione sindacale bianca all'interno del nostro paese. Sotto l'influenza di Don Luigi Sturzo poté formarsi un'organizzazione politica autonoma, cristiana negli intenti ma aconfessionale nella struttura e indipendente dalle direttive pontificie in campo politico<sup>8</sup>. Mussolini, capita la pericolosità del partito, una volta preso il potere, dimissionò i popolari membri del governo. La cosa provocò una serie di espulsioni interne al partito e anche Don Luigi Sturzo fu costretto a rassegnare le dimissioni.

### 4. La caduta del fascismo e i preparativi per la fuga

Jacini, nel suo diario<sup>9</sup>, non poté fare a meno di parlare della caduta del fascismo: «Il colpo di stato che rovesciò il Governo Mussolini mi venne comunicato a Casalbuttano la mattina del 26 luglio: tre ore dopo ero a Milano e partecipavo alla prima riunione dei rappresentanti dei vari partiti, prima in casa Gallarati Scotti e poi nello studio dell'Avv. Tino. Sin da allora si designarono le tendenze che dovevano agitare le riunioni successive: da un lato, la tendenza ad accettare il gesto compiuto dal Re e il Governo Badoglio, dall'altra la tendenza a vedere in quel gesto e in quel Governo unicamente un tentativo di salvataggio della Monarchia e una continuazione del governo fascista. Io fui sin dal primo momento per la prima soluzione pur rendendomi conto degli argomenti che militavano in favore della seconda».

<sup>8</sup> Cfr. S. JACINI, *Il regime fascista*, Milano 1947, 17-18.

<sup>9</sup> Per questa citazione e ogni altra successiva si fa riferimento al Diario di Jacini conservato presso l'archivio privato di Casalbuttano (cfr. sopra, nota 1).

Da questo momento in poi la situazione precipitò molto velocemente. Il 19 dicembre del 1943 i giornali annunciarono l'uccisione del Commissario federale di Milano, Aldo Resega, avvenuta il giorno prima. L'atto venne definito un delitto dell'antifascismo, perciò il *Regime fascista* segnalò all'opinione pubblica il nome dei "mandanti", riproducendo le firme autografe delle principali personalità milanesi dei partiti d'opposizione. Le firme erano state tratte da un manifesto politico del 26 luglio. La pubblicazione era dunque un falso, volto a giustificare ritorsioni<sup>10</sup>. Tra i nomi comparì, ovviamente, anche quello di Stefano Jacini, il quale, dunque, fu costretto a fuggire in Svizzera.

## 5. Le pratiche burocratiche per l'ammissione in Svizzera

Ecco come Stefano Jacini nel suo diario descrisse il passaggio del confine:

Quando scoppiò l'armistizio io, contrariamente a molti miei colleghi, non divisi l'euforia popolare. [...] Accompagnato da Campiotti e da uno o due altri amici locali mi avviai verso la rete insieme coi soldati, e là, abbracciato gli amici colle lacrime agli occhi, mi curvai carponi e passai attraverso un grosso buco. Appena in territorio svizzero mi vidi venire incontro alcuni ufficiali fra cui un colonnello al quale declinai le mie generalità. Fu cortesissimo, e dopo una breve sosta a Stabio, mi portò a Chiasso dove comprovai la mia identità coi miei documenti militari e con una lettera di Wagner che per fortuna avevo ricevuto a Milano e mi tenevo in tasca.

Dall'Archivio di Stato di Bellinzona invece risulta quanto di seguito riportato:

Posto di Capolago 17/09/1943 (l'ingresso era avvenuto in data 13/09 da Gaggiolo)

Concerne: entrata clandestina

Per ordine ricevuto dal Ten. Bozzetti, scorto a Bellinzona, col treno odierno delle ore 19,34: il conte Jacini Stefano, fu Giovan Battista e di Cavi Carolina, nato a Milano il 3/11/1886, ivi originario e domiciliato, avvocato, coniugato, ex deputato al Parlamento.

- Allegato Dichiarazione di Stato Civile 18/09/43

Si aggiunge che è Tenente Colonnello di Cavalleria di Complemento. Ammogliato con Elisabetta dei Principi di Borromeo. Incorporazione militare: in congedo.

- Comando Territoriale 28/9/43

Ufficio di Polizia

Jacini conte Stefano è autorizzato a trasferirsi al Seminario di Lugano sotto controllo militare. Deve presentarsi alla Gendarmeria dell'esercito il primo, dieci, venti di ogni mese al Pretorio di Lugano.

<sup>10</sup> Cfr. A. PELLEGRINI (a cura di), *op. cit.*, 212.

Jacini dette testimonianza nel suo diario di questi fatti con le parole seguenti<sup>11</sup>:

1 ottobre 1943. Il giorno 29 mi giunge l'ordine di trasferirmi a Lugano presso il Seminario. Ne sono contento per un verso, preoccupato per l'altro. Vado a incontrare degli amici, e so che le condizioni oneste che mi verranno fatte saranno anzi convenienti. Dall'altro canto mi spiace di lasciare Janni, e temo di essere troppo coinvolto in conciliaboli politici.

I documenti ottenuti dall'Archivio di Stato proseguono come segue:

Esercito Svizzero. Verbale d'interrogatorio 19/10/43

Sono entrato il 13 settembre con altri rifugiati a Stabio. Fui per tre legislature deputato del Partito Popolare e in seguito, feci parte, quale membro, di tutti i comitati anti-fascisti (comitato centrale di Roma e di Milano). Mi ritengo un perseguitato politico. A Lugano sono ospitato da S.E. Mons. Vescovo. Sono di religione cattolica.

- Dipartimento federale di giustizia e polizia 29/01/44:

Posta da campo

In considerazione che questo profugo ha conoscenti che garantiscono di provvedere al suo sostentamento, rinunciamo momentaneamente ad assegnarlo a un campo di lavoro.

## 6. Attività giornalistica degli esuli italiani in Svizzera e conferenze da essi tenute

Le pagine politiche scritte da alcuni dei rifugiati italiani in Svizzera apparvero in veste di supplementi ai giornali locali a partire dal gennaio 1944. Lo scopo fu quello di stringere ancora di più i legami fra i combattenti per la libertà.

Tra le riviste pubblicate troviamo le seguenti testate:

– *L'Italia e il secondo Risorgimento* (29 aprile 1944-30 maggio 1945), supplemento del sabato della *Gazzetta ticinese*, quotidiano del partito liberale-radicalo diretto dalla primavera del '43 da Gastone Luvini. Direttore del supplemento fu Ettore Janni e redattore Ferruccio Lanfranchi.

– *Libertà* (31 agosto 1944-10 maggio 1945), supplemento del giovedì di *Popolo e Libertà*, quotidiano del partito conservatore ticinese diretto da Giovanni Regazzoni. Direttore del supplemento fu Edoardo Clerici, redattore Ferruccio Lanfranchi. Il quotidiano, destinato ad ospitare la pagina dei cattolici italiani, nacque all'inizio del secolo dalla fusione di due giornali: *La libertà* e *La voce del popolo*. Voluta da Stefano Jacini, Edoardo Clerici, Piero Malvestiti il foglio venne realizzato con la collaborazione di Ferruccio Lanfranchi.

<sup>11</sup> Dal Diario conservato presso l'Archivio privato di Casalbuttano (cfr. sopra, nota 1).

Tutta l'azione politica degli esuli italiani, come ad esempio, le suddette pubblicazioni, fu sostenuta dagli stessi politici ticinesi i quali, pur vietando formalmente la propaganda politica, di fatto la favorirono. Gli scritti rivelano maturità politica, gli argomenti trattati sono sempre di stretta attualità (per quei tempi) e fanno respirare la possibilità di una rivincita: la speranza di una liberazione.

In *Libertà*, per ragioni di sicurezza, i rifugiati firmarono gli articoli con uno pseudonimo o con una sigla. Il programma politico venne dichiarato fin dai primi numeri da Edoardo Clerici con una serie di articoli volti a spiegare «quel che non si è: fascisti», liberali o socialisti per concludere con «quello che si è», cioè Democratici cristiani.

Jacini, pur essendo un promotore del giornale, vi scrisse un solo articolo, probabilmente anche a causa della sua vicinanza al partito liberale, che lo poneva in contrasto con altri componenti della redazione. Il suo apporto, tuttavia, fu importantissimo in quanto egli, seppur rimanendo nell'ombra, continuò ad essere una delle anime ispiratrici del foglio e a far sì che questo potesse diffondersi sempre di più<sup>12</sup>.

Diamo uno sguardo veloce al suo articolo *Contro il vecchio e nuovo fascismo. A proposito di un opuscolo sul delitto Matteotti*. Questo articolo apparve il 14 settembre 1944. Si tratta del commento a un opuscolo scritto dall'avv. Giuseppe Emanuele Modigliani, difensore della vedova Matteotti durante il processo, esule per molti anni in Francia e poi riparato in Svizzera<sup>13</sup>.

Oltre all'attività pubblicistica, molto importante fu anche quella legata all'organizzazione di conferenze, la quale si svolse grazie, tra l'altro, alla Curia di Lugano. Fra il novembre 1943 ed il giugno 1944 i rifugiati riuscirono ad organizzare un ciclo di conferenze intitolate *Lezioni di diritto ed economia*, alle quali parteciparono in qualità di relatori: Luzzato, Carnelutti, Spinelli, Jacini e altri. Le sedute furono generalmente seguite da agenti di polizia, che redassero verbali sui contenuti e sugli argomenti trattati<sup>14</sup>. Vennero esposti e commentati, attraverso gli interventi dei politici italiani rifugiati nel Ticino, i programmi dei differenti partiti e dei movimenti sorti in Italia.

Ci sono pervenuti infine i testi di due conferenze tenute da Stefano Jacini non in

<sup>12</sup> Cfr. R. BROGGINI, *I rifugiati italiani in Svizzera e il foglio libertà*, Roma 1979, 32-71. Il testo da cui ho tratto queste informazioni riguarda, come si vede dal titolo, lo sviluppo del giornale *Libertà* in generale. Qui ho cercato di limitare il campo dell'esposizione al solo contributo di Jacini..

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, 435.

<sup>14</sup> Cfr. S. SARTORIO, *L'ora della carità: Il vescovo Jelmini, la Chiesa ticinese e i rifugiati (1943-1946)*, Locarno 2007, 43.

Ticino, ma a Losanna il 24 e 25 aprile 1944, presso il campo universitario italiano. Essi trattano temi che ancora oggi risultano estremamente attuali, frutto evidentemente di una mente attiva ma soprattutto lungimirante: *Il problema del regionalismo nella federazione europea e Il problema dell'emigrazione nell'Italia di domani*.

## 7. La ricostruzione dell'attività politica di Jacini

Oltre ai giornali e alle conferenze vi sono molte testimonianze – sia nel diario, sia nelle ricostruzioni dei viaggi – di un'attività politica vera e propria, discreta (perché in contrasto con le direttive ufficiali svizzere) ma quanto mai efficace, tanto da influenzare profondamente le vicende italiane.

Riportiamo di seguito alcune di queste testimonianze, che possono essere divise grossomodo, per quanto riguarda l'opera di Jacini, in tre gruppi<sup>15</sup>:

- 1) Testimonianze dei contatti tra esuli;
- 2) Testimonianze dei contatti con la Delegazione di Berna e con gli alleati;
- 3) Testimonianze dei contatti con la Principessa del Piemonte.

### 1) Testimonianze dei contatti tra esuli

3 ottobre 1943

Stamane fui a colazione da De Nobili ed ebbi con Pino e con Tino una lunga conversazione politica. Si tratta per noi di prendere posizioni di fronte alle innumerevoli correnti che cozzano fra loro in mezzo ai rifugiati come nel Paese. Siamo rimasti d'accordo su un solo punto e cioè che qualsiasi manifestazione ufficiale sarebbe inopportuna perché ci metterebbe in contrasto con le leggi della Confederazione, coi doveri dell'ospitalità e con l'impegno assunto di non fare della politica.

13 ottobre 1943

Quest'oggi molto interessante colazione segreta di deportati all'Elios: Gasparotto, Boeri, Beltramini, Facchinetti e io. Nella prima parte della colazione si è discussa la nostra posizione personale: tutti d'accordo, (almeno così pareva) che se appena fosse possibile, bisognerebbe tornare in Italia, restava a vedersi se per unirsi alle bande nell'Italia del Nord, o per mettersi a disposizione dell'esercito regolare nell'Italia meridionale.

6 giugno 1944

Roma è caduta, gli Alleati sono sbarcati in Francia. [...] Il Re si è ritirato e Badoglio forma un nuovo Ministero, nel quale entreranno senza alcun dubbio Bonomi, Casati, De Gasperi, forse Gronchi. Che ore viviamo! Si vorrebbe fare, organizzare, partire, e si può far così poco!

3 ottobre 1944

- a. il governo elvetico non ha riconosciuto la Repubblica di Mussolini, quindi per esso il solo governo legittimo italiano è quello di Bonomi;
- b. il governo Bonomi ha investito dei suoi poteri nell'Italia del nord il C.N.L.A.I.;

<sup>15</sup> I testi riportati nelle pagine seguenti, tratti dal Diario di Jacini, sono al momento inediti.

- c. il nostro ministro a Berna non può esercitare la sua autorità se non per il nostro tramite;  
 d. pertanto non possiamo e non dobbiamo essere considerati in qualche modo come consulenti della R. Legazione.

## 2) Testimonianze dei contatti con la Delegazione di Berna e con gli alleati

Sempre nell'archivio conservato a Casalbuttano si può trovare inoltre un documento che attesta, il 29 marzo 1944, la creazione a Lugano della Delegazione del Comitato di Liberazione Nazionale Alta Italia di Milano, composto dai rappresentanti degli stessi partiti che formano il C.L.N.A.I. e in particolare: Stefano Jacini, Rodolfo Morandi, Sante Massarenti. Tale Delegazione aveva il compito di mantenere i collegamenti tra il C.L.N.A.I. e il Governo Nazionale, gli Alleati, i rifugiati italiani e vigilare sulla situazione politica italiana in Svizzera.

Per quanto riguarda la Delegazione, i documenti conservati nell'Archivio di Jacini fanno capire che, soprattutto nella prima fase della sua esistenza, questa fu caratterizzata da un grave conflitto con il regio Ministro a Berna, al punto da far ipotizzare il richiamo a Roma di quest'ultimo.

Proseguendo nella lettura del Diario, poi, si fanno scoperte interessanti. Leggiamo qualche altro stralcio<sup>16</sup>:

1 novembre 1943, Giorno dei Santi

Nei giorni scorsi ho dovuto occuparmi molto di Sturzo.

Ieri, a mezzo De Nobili, sono venuto in contatto con elementi della Legazione Americana, i quali mi hanno trasmesso un messaggio di D. Luigi. ... Dopo essermi inteso cogli amici di qui ho risposto: 1. che ero felice di entrare in contatto con lui; 2. che la nostra linea di condotta era identica alla sua.

Lavoro attivamente per la mia terza conferenza.

16 giugno 1944

La situazione è molto tesa fra la Delegazione e la Legazione a Berna. Siamo quasi alla rottura.

## 3) Testimonianze dei contatti con la Principessa del Piemonte

Dei rapporti con la Principessa del Piemonte si può trovare traccia nelle lettere e nelle minute conservate nell'Archivio privato di Casalbuttano, ma i riferimenti più significativi sono ancora una volta quelli contenuti nel diario. Leggiamo qualche altro passo ancora<sup>17</sup>:

8 novembre 1943

La P.ssa di Piemonte mi ha fatto dire da Federici che ha assoluto bisogno di vedermi, che qui non può venire perché a Berna la sconsigliano, e di andarla a trovare. Quantunque con scarso entusiasmo, ho

<sup>16</sup> S. JACINI, *Diario*, più volte citato.

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

fatto la domanda relativa, e se mi sarà concessa partirò giovedì, e starò assente due giorni.

13 novembre 1943

Fortunatamente la P.ssa non mi ha comandato nulla di compromettente né per me né per il mio partito. Voleva solo orientarsi, e domandarmi qualche indirizzo di amici dell'Italia in grado di fornire notizie ad un suo informatore, che essa farebbe scappare da un campo di concentramento e manderebbe in giro nelle regioni alpine. Le ho dato, tanto per accontentarla, qualche nome (Scotti, Falk, Zanchetta) ma le ho fatto capire che non nell'Italia superiore dovrebbe cercare informazioni, ma da Roma in giù.

A questo proposito le ho detto che la sola – piccola – chance per suo marito consiste in ciò: ch'esso otenga dagli alleati: a) che reparti italiani, piccoli o grandi non conta, si battano in prima linea, b) ch'egli possa comandarli, c) che si segnali in qualche modo.

28 febbraio 1944, Berna, Hotel City

Tom Scotti, reduce da Oberhofen: la Principessa gli sembra molto orientata, ha avuto colloqui anche con un rappresentante del governo sovietico che le ha detto cose interessantissime. Ha l'impressione che i soviet siano indifferenti alla forma di governo in Italia: può darsi (cenato con Tom, poi discorsi vari con la Wiskemann).

Esistono infine, ad ulteriore testimonianza di questa tenace attività, i documenti di autorizzazione per i viaggi conservati presso l'Archivio di Bellinzona<sup>18</sup>:

#### 1) Lettera di Jacini alla Polizia Cantonale 8/11/43

Il sottoscritto chiede l'autorizzazione di recarsi:

- possibilmente mercoledì 10 c.m. a Locarno (andata e ritorno in giornata) per visitarvi il proprio figlio, Prof. Giovanni Jacini, che trovasi internato all'albergo Excelsior. La quarantena di detto figlio decade domani 9 c.m.

- possibilmente giovedì 10 (?)<sup>19</sup> c.m. a Oberhofen durata 2-3 giorni per visitare S.A.R. la Principessa del Piemonte. Il sottoscritto sarebbe ospite del Marchese Resta Pallavicini all'albergo Maritana.

2) richiesta di autorizzazione per recarsi il 17/05/44 a Berna dal Ministro d'Italia

3) richiesta di autorizzazione per recarsi il 30/05-31/05 a Berna dal Ministro d'Italia.

## 8. Il rientro

Per Jacini, a differenza di molti altri esuli, il rientro in Italia fu abbastanza immediato. Ne dette testimonianza nel suo diario nei termini seguenti<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Anche in questo caso, per la citazioni dell'Archivio di Bellinzona, le parti riportate sono di difficile reperimento nelle pubblicazioni fin qui relative all'argomento.

<sup>19</sup> Molto probabilmente si tratta del giorno 11.

<sup>20</sup> S. JACINI, *Diario*, più volte citato.

26 novembre 1944

Tre giorni fa una lettera del Ministro Magistrati mi comunicava che sarei stato compreso in un prossimo trasporto a Roma, e che dovevo tenermi pronto a partire dal 1° dicembre a Ginevra. Risposi che sarei stato pronto per quella data all'Hotel des Familles. Viceversa ora la data sembra posticipata di alcuni giorni. Io aspetto e mi preparo.

5 dicembre 1944, Ginevra, La Résidence Florissant

Che confusione! Dopo congedi veramente commoventi sono partito ieri alle 14.06, accompagnato alla stazione da un folto gruppo di amici di tutti i partiti. A Berna Mons. Vescovo mi aspettava alla stazione. Giunto qui stamani alle 10.40. Trovato tutti gli amici pronti per la partenza ma incerti circa il giorno. Tutta la giornata, visite e seccature. In serata, ricevimento da Reale. Siamo ospiti della Legazione d'Italia.

Tornato in Italia, nei primi mesi del 1946 Jacini s'impegnò nella lotta per la questione istituzionale, rivendicando nel partito il diritto di essere monarchici e di far propaganda per la Monarchia anche dopo che la Democrazia Cristiana si era pronunciata a larga maggioranza per la Repubblica. I risultati del referendum del 2 giugno, pur da lui accolti con lealtà e con fiducia, dovevano inevitabilmente ostacolare definitivamente la sua carriera politica.

Lavorò con impegno nell'Assemblea Costituente, ammirò e sostenne De Gasperi nella grande battaglia per salvare la lira e fu felice per i risultati da questi ottenuti tra il 1947 e il 1948<sup>21</sup>.

## 9. Ringraziamenti alla Svizzera

Rientrato in patria, Jacini ricordò il periodo dell'esilio con le parole seguenti:

Noi formavamo a Lugano un piccolo nucleo discretamente attivo, il quale, eludendo la sorveglianza svizzera che vietava ogni attività politica, scriveva, diffondeva tra connazionali opuscoli e conferenze, collaborava attivamente all'organizzazione dei soccorsi, corrispondeva con l'Italia e con l'estero.

Alla domanda: qual è stata l'opera della Democrazia cristiana nei campi? Jacini così rispondeva:

Dovunque abbiamo formato nuclei assai vivi che alimentati dalle nostre pubblicazioni hanno svolto una notevole attività. Fra i civili e in seno alle Colonie stabili ci siamo affermati mediante conferenze: nel campo attivistico le bande democristiane hanno tenuto un posto onorevole e hanno dato un prezioso contributo di sangue alla causa partigiana<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. A. PELLEGRINI (a cura di), *op. cit.*, 259-266.

<sup>22</sup> Cfr. R. BROGGINI, *I rifugiati italiani in Svizzera e il foglio libertà*, Roma 1979, 150.

Ancora prima della fine della guerra e del rimpatrio della massa di rifugiati, per iniziativa di Luigi Einaudi un gruppo di politici promosse a Roma, nel gennaio del 1945, l'Associazione italo-svizzera di cultura, in sostituzione del Centro studi per la Svizzera italiana. Tra gli ispiratori vi erano Silone, Jacini, Clerici, Gallarati Scotti. Fu un primo segno di concreta riconoscenza, rafforzato l'anno seguente, quando a Milano venne fondata l'Associazione italo-svizzera, allo scopo di rinsaldare i buoni rapporti tra i due paesi con l'intento di una sempre maggior collaborazione tra i due popoli. Si tratta di un'iniziativa a cui contribuirono ex rifugiati quali Franco Arese e Adrio Casati<sup>23</sup>.

Le testimonianze di affetto e riconoscenza di Jacini andarono ancora oltre. Alla sua partenza per Roma, egli espresse così la sua gratitudine alle autorità cantonali e federali:

Tengo a esprimere – scrive a Canevascini – a te personalmente e nella tua persona a tutte le autorità cantonali del Ticino la più sentita riconoscenza per quanto avete fatto e andate facendo in pro della emigrazione italiana. Della solidarietà e fraternità così dimostrata io serberò sempre il più commosso ricordo<sup>24</sup>.

## 10. Fusione e accrescimento culturale e politico

È importante sottolineare, in conclusione, che gli esuli italiani in Ticino trovarono un terreno molto fertile per impiantare le loro idee liberali. Proprio in quegli anni il Partito Liberale svizzero, e in particolare ticinese, stava conquistando sempre più spazio come forza politico-culturale, ma anche come forza di opposizione al fascismo.

I punti cardine che ispirarono le azioni del Partito Liberale svizzero possono essere così sintetizzati: 1) importanza attribuita all'individuo, 2) limitazione dell'attività dello Stato ma anche 3) impegno federalista<sup>25</sup>. È proprio su questo ultimo punto che forse l'apporto della consapevole riflessione di Jacini andò ad incrementare la consapevolezza del popolo ticinese. Il tema del federalismo, insieme a quello dell'e-

<sup>23</sup> Cfr. R. BROGGINI, *Terra d'asilo: i rifugiati italiani in Svizzera 1943-1945*, Bologna 1993, 592.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 595.

<sup>25</sup> Negli anni della guerra i federalisti svizzeri concentrarono i loro sforzi nella redazione di progetti in vista di una costituzione per la futura federazione europea o addirittura mondiale.

migrazione, fu infatti un tema molto importante per Jacini. Egli, come abbiamo già visto, se ne occupò anche nelle conferenze tenute al campo universitario a Losanna.

Tra le persone menzionate nel Diario di Jacini vi è anche Gustavo Colonetti. Ingegnere ma anche politico, oppositore del fascismo e quindi costretto a fuggire in esilio in Svizzera, in particolare a Losanna egli fondò e diresse, per volere della Confederazione Elvetica, una scuola universitaria per rifugiati italiani e partecipò inoltre al giornale Gazzetta Ticinese. Ecco come ne parla Jacini:

7 ottobre 1943

Il Consigliere Federale Etter è stato qui a pranzo ieri. Stamane sono stato a trovarlo all'Albergo Walter con Colonetti. Ha detto a quest'ultimo che non esclude che il Governo federale possa acconsentire ad una sua chiamata a Losanna trattandosi di lavoro specifico e neppure lontanamente connesso colla politica, a me invece non ha dato alcuna speranza.

Losanna, 25 aprile 1944 – Hotel des Etrangers

Ieri mattina alle 11 partenza per Losanna. Trovo alla Stazione il caro Edoardo Amman che mi aspetta e mi accompagna al modesto Hotel de l'Etranger, dove alloggia Colonetti con la sua cara famiglia, e dove mi ha riservato una camera. Qui l'ambiente – almeno per quanto riguarda i rifugiati – mi sembra migliore che a Ginevra perché tutto riposa su Colonetti, che è l'uomo dall'equilibrio e dal buon senso, fermo e comprensivo allo stesso tempo: i rapporti con le autorità sia militari e sia di polizia sono eccellenti, egli fa praticamente tutto quello che vuole.

Per quanto riguarda poi la parte svizzera non possiamo fare a meno di ricordare il già citato Guglielmo Canevascini<sup>26</sup>, appartenente al Partito Socialista Ticinese che, durante la seconda guerra mondiale, organizzò l'azione antifascista ticinese anche attraverso strutture segrete come le squadre d'azione *Liberi e Svizzeri*. Anche di lui parla Jacini. Vediamo al riguardo qualche altro breve passo dal diario<sup>27</sup>.

26 ottobre 1943

Oggi giornata piuttosto movimentata, che mi ha lasciato poco tempo per lo studio. Stamane fui da Canevascini e da Massimo rimettendo ad ognuno 3 monete d'oro per i rifugiati.

16 settembre 1944, Berna, City Hotel

Stamane seduta con la Delegazione e Canevascini giunto ieri. Parlo di tutte le cose di cui sopra. Canevascini è del parere di stimolare le offerte private (C.R., Caritas, Soccorso operaio, ecc.). Poi visita a Magistrati: discorsi idem: di più si discute la questione della modalità di rimpatrio. Noi della Delegazione avremo certo il modo di partire subito (avendo anche il passaporto) e di rientrare poi a prendere le nostre cose. Per gli altri – salvo poi quello che penseranno gli alleati – il minimo dell'attesa sarà di un mese.

In ultimo, un altro personaggio italiano esule in Svizzera e importante per il nostro discorso fu Ernesto Rossi. Giornalista e politico italiano, antifascista, apparte-

<sup>26</sup> Guglielmo Canevascini compare anche nel verbale d'interrogatorio di Tommaso Gallarati Scotti come sua conoscenza svizzera.

<sup>27</sup> S. JACINI, *Diario*, già più volte citato.

nente al Partito d'Azione e successivamente al partito radicale, per la sua ferma opposizione al fascismo venne condannato a ben venti anni di carcere, trascorrendo parte di questi al confino a Ventotene. In Ticino lavorò molto per la diffusione delle idee federaliste insieme ad altre personalità sia svizzere che italiane, a testimonianza di come tra i due ambiti, in quegli anni, vi fosse una fusione anche di tipo culturale. Per il suo progetto di diffusione delle idee federaliste, e di studio degli aspetti economici del problema del federalismo europeo e dell'emigrazione, Rossi coinvolse anche un'altra persona, estremamente importante per capire le connessioni e i tentativi d'integrazione tra la cultura svizzera (ticinese in particolare) e quella italiana di stampo liberale. Si tratta di Adriana Ramelli.

Adriana Ramelli aveva origini italo-svizzere; il padre originario di Grancia, la madre di Milano. Forse proprio per questo considerava necessaria la fusione della cultura svizzera con quella italiana e a questo lavorò quando, dopo avervi collaborato per anni, nel 1941 divenne direttrice della Biblioteca Cantonale di Lugano. Qui iniziò ad organizzare una lunga serie di esposizioni (dedicate a Silvio Pellico, a Dante e la Svizzera<sup>28</sup>, a Carlo Cattaneo e il Ticino, a Mazzini, ecc.). Tali attività erano intese a intensificare il contatto culturale tra la Svizzera e l'Italia. Dobbiamo ricordare al riguardo che, durante gli anni della seconda guerra mondiale, e quindi durante gli anni d'esilio, la biblioteca di Lugano rappresentò un vero e proprio rifugio culturale per gli esuli. Essa permise ai rifugiati di entrare in contatto con quelle culture europee e mondiali a cui la dittatura fascista aveva chiuso le porte e consentì loro, mettendo a disposizione un imponente fondo librario, di portare avanti le ricerche che purtroppo avevano dovuto interrompere in patria.

Nel discorso pronunciato in occasione dell'inaugurazione della Biblioteca la Ramelli sottolineò come la struttura di cui era direttrice avrebbe dovuto essere una seconda patria per tutti i ricercatori della verità e non soltanto un museo del passato.

Nel diario di Jacini non sembrano esservi riferimenti diretti alla Ramelli, ma attraverso il Comitato italo-svizzero per la pubblicazione delle opere di Carlo Cattaneo, sorto nel 1945, si può vedere che i due lavorarono – insieme ad altre personalità importanti come Norberto Bobbio, Ernesto Treccani e altri – alla diffusione delle opere del grande filosofo e politico federalista. Anche per questo motivo, forse, la Biblioteca della Ramelli venne scelta come sede per il primo congresso nazionale del dopoguerra (1951) dei bibliotecari italiani, presieduti questa volta da Alessandro Casati.

---

<sup>28</sup> Anche Stefano Jacini tenne a Lugano, durante gli anni dell'esilio, alcune conferenze su Dante.

## 11. Conclusione

Ciò che emerge, in sintesi, è chiaramente l'impegno di Jacini per salvare il suo Paese anche a rischio della propria vita, con la certezza che ci sono degli ideali, superiori, come l'ideale della libertà – un ideale che più volte emerge dalle sue parole – a cui non si può assolutamente rinunciare senza perdere quella dignità che rende popolo un popolo, che rende nazione una nazione, ma soprattutto che rende uomini gli uomini. Se, per salvare questi ideali, il prezzo da pagare è la vita, quest'uomo eccezionale era pronto a darla, sperando che il suo sacrificio sarebbe stato utile ai suoi figli, in generale, alle generazioni future.

Nonostante l'esilio e la sofferenza che esso provocò egli non perse mai la speranza, ma anzi, anche da lontano, lavorò per la ricostruzione del proprio paese, svolgendo un'intensissima attività politica e tentando, comunque, di non mancare mai di rispetto alla terra che così benevolmente lo aveva accolto.

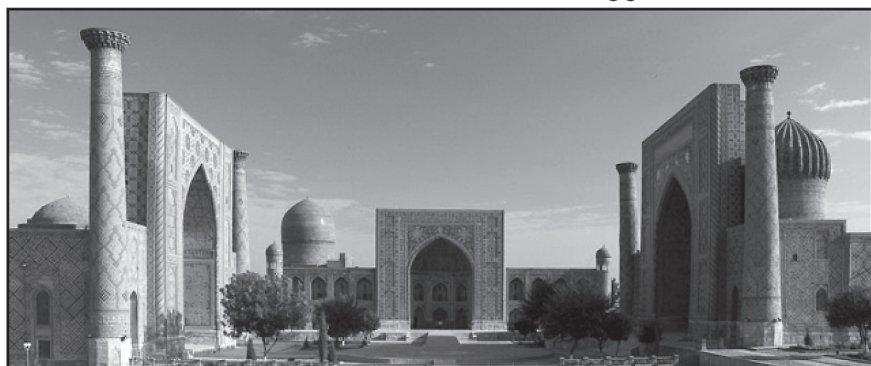
Ciò che emerge infine, certo non di minor valore, è proprio l'importanza che questa terra, la Svizzera, e in particolare il Canton Ticino, ha avuto per questi uomini e per l'Italia intera: non solo nell'accoglienza di migliaia di esuli – azione questa certamente di fondamentale significato –, ma soprattutto per la conservazione del principio della libertà in mezzo ad un'Europa dilaniata dalla guerra, dove le forze liberali sembravano costrette a cedere il posto a regimi totalitari improntati al dispotismo e alla volontà di emarginazione.

# VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

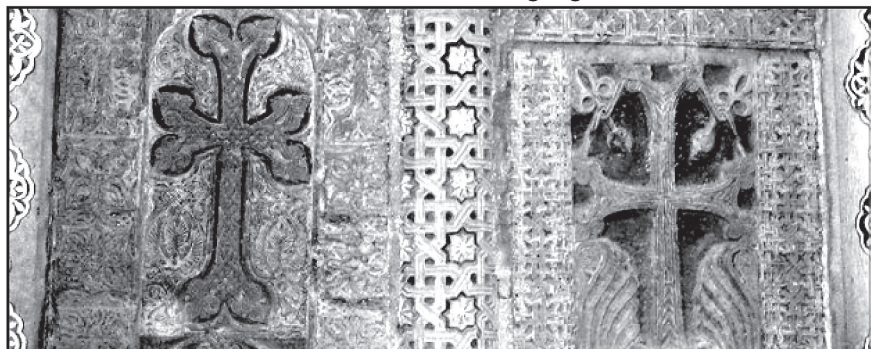
**PASQUA IN RUSSIA** 19-26 aprile 2014



**UZBEKISTAN** 15-22 maggio 2014



**ARMENIA** 18-25 giugno 2014



Per informazioni su programmi, altri itinerari e date di partenza,  
contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021 • [rcsegr@tin.it](mailto:rcsegr@tin.it)  
consulta anche il nostro sito: [www.russiacristiana.org](http://www.russiacristiana.org)

## In ascolto delle Scritture di Israele

Amos Luzzatto – Luigi Nason

*EDB, Bologna 2012, 136 pp.*

La terza edizione della collana «Cristiani ed ebrei» fondata dal Gruppo interconfessionale *Teshuvà* di Milano, propone un'interessante esposizione, seppur intenzionalmente breve, sul tema dell'interpretazione "autonoma e distinta" dell'Antico Testamento dal Nuovo, da un punto di vista sia ebraico che cristiano.

Presentando nella prima parte del volume la prospettiva ebraica, Luzzatto definisce le tre dimensioni temporali – passato, presente, futuro – come le linee guida dell'interpretazione di ogni parte del *TaNaK*. Egli si sofferma sul periodo cruciale dei profeti, la terza classe sociale dell'epoca del primo Santuario dopo i re e i sacerdoti. Il «presente profetico» si caratterizza nel tentativo di instaurare non solo nella legge ma anche nel culto degli ebrei il monoteismo sancito dall'alleanza con Abramo. Il periodo si può definire come «l'era del conflitto fra il culto monoteistico puro e un culto sincretistico, spesso simile a quello dei popoli circumvicini [...]» (30). Il monoteismo puro doveva professare inizialmente l'unicità di Dio come Creatore: la Bibbia, dunque, ha come primo libro la Genesi e non l'origine del popolo ebraico. Con «il *Churban bajit rishon*, la distruzione del primo Santuario, l'esilio babilonese e un faticoso tentativo di ritorno in patria grazie al decreto di Ciro» (44-45), termina il periodo profetico, e con esso anche quello monarchico. La dimensione temporale del presente dei profeti aiuta a comprendere gli avvenimenti passati ed apre a nuove domande per il futuro imminente: i *Ketuvim* sono in questo senso una «finestra aperta verso il futuro» ponendosi domande sul che cosa possiamo o dobbiamo fare (56). Per Luzzatto la Bibbia non deve essere letta secondo la figura retorica della metafora ma secondo un paradigma temporale, che indica lo schema nel quale il lettore può inserirsi ed interpretare. Con quest'ultima analisi l'autore termina il suo scritto: la lettura è già interpretazione, e se converge in una tradizione diviene memoria collettiva rappresentativa dell'unità culturale di un gruppo umano (71). Mediante i tre tempi

interpretativi della lettura biblica, l'ebreo odierno comprende il passato da Abramo, analizza il presente e si interroga ininterrottamente sul suo futuro (per approfondire tale concetto v. la sua opera *Leggere il Midrash. Le interpretazioni ebraiche della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1999).

L'intento di Nason, il secondo autore del volume, è quello di mostrare come anche negli ultimi testi della Pontificia commissione biblica vi sia l'idea dell'autonomia dell'Antico Testamento rispetto al Nuovo. Questi frutti della *Dei Verbum* infatti, sono principalmente «*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*» redatto nel 1993 e «*Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*» del 2001. Il primo documento certifica che l'interpretazione della Bibbia ha origine nel mondo giudaico del IV-V secolo a.C., quindi che i «vari procedimenti esegetici praticati dal giudaismo delle diverse tendenze si ritrovano nello stesso Antico Testamento» (81). Il secondo documento di conseguenza ripropone una più ampia trattazione del tema della tradizione interpretativa giudaica. L'autore si sofferma maggiormente sui paragrafi che trattano la «Scrittura e Tradizione nell'Antico Testamento e nel giudaismo» (82-84), i «metodi esegetici giudaici usati nel Nuovo Testamento» (85-89), e l'«estensione del canone delle Scritture nel giudaismo e nella Chiesa primitiva», riportando direttamente i testi. Ma l'osservazione fondamentale nell'argomentazione di Nason riguarda la rilevanza del pronome possessivo già presente nel titolo, il quale rappresenta il vero carattere innovativo del documento: «le sue Sacre Scritture». La Pontificia commissione difatti, rivede e confina la “teologia della sostituzione”, presente ancora nella stesura della *Dei Verbum* (95), proponendo un metodo di lettura cristiano non più necessariamente allegorico: «L'Antico Testamento possiede in se stesso un immenso valore come parola di Dio. Leggere l'Antico Testamento da cristiani non significa perciò volervi trovare dapprima dei riferimenti diretti a Gesù e alle realtà cristiane (n. 21)» (99). Tuttavia, il Nuovo Testamento senza l'Antico sarebbe un «testo indecifrabile (n. 84)» (98). Vi possono essere nel documento alcune affermazioni ambigue che potrebbe far percepire la “vecchia” teologia, nota l'autore, ma tale ambiguità è risolta nei nn. 42 e 65, dove si attesta la non volontà della Chiesa di sostituirsi a Israele. Senza declassare l'alleanza con il popolo ebraico, il documento si sofferma sull'ultimo momento profetico che preannuncia in ogni caso la venuta di Gesù. L'intervento di Nason si conclude, in linea con la prima parte, con la presentazione delle varie tradizioni interpretative già presenti nel periodo biblico come il *Midrash*, i *Targumim*, la *LXX* e i massoreti. Ricevendo infatti al Sinai una Torah divisa in due parti, una scritta ed una orale, gli ebrei accostarono la seconda fin dall'inizio alla prima, poiché risultava illimitata nel suo potere interpretativo, utiliz-

zando regole ermeneutiche secondo il principio rabbinico che «la Torah è data per l'interpretazione» (128).

Il breve ma chiaro testo divulgativo della seguente edizione, a mio parere, adempie alle aspettative presenti nel titolo del volume (ascoltare le Scritture per comprendere la loro profondità intrinseca) con la dimostrazione di un altro punto di vista del rapporto/dialogo tra ebraismo e cristianesimo qual è l'interpretazione. Essendo infatti peculiare e distinta in entrambi, si evidenzia la non necessità della “teologia della sostituzione” anche in questo campo.

**Myriam Lucia Di Marco**



## Se così si può dire... Variazioni sull'ebraismo vivente

**Paolo De Benedetti**

*EDB, Bologna 2013, 232 pp.*

Il titolo inusuale quanto interessante proposto dall'autore, in occasione della quarta edizione della collana «Cristiani ed ebrei», traduce la difficile espressione ebraica *kivjaqôl* per indicare «il paradosso per cui alla Torah è richiesto di esprimere qualcosa su Dio con il linguaggio umano che è inevitabilmente inadeguato» (9). Con questo presupposto il veloce volume ripercorre, suddiviso in tre parti, i principali caratteri del rapporto tra Dio e l'uomo.

La prima parte si concentra sulla figura di Dio data nelle Sacre Scritture, le quali mostrano non tanto l'aspetto antropomorfo di questi ma quello "teomorfo" dell'uomo. *Adonai* nella tradizione ebraica vede se stesso in ogni uomo, lo cerca (definito come *Ha-doresh*, il Cercatore) e vuole da questi essere consolato, instaurando un'alleanza eterna. Questa alleanza però presuppone una reciproca responsabilità, ecco perché Dio è anche Consolatore e datore di precetti per il suo popolo (28). De Benedetti evidenzia anche il volto femminile di Dio prendendo spunto dal libro di Letty Russell *Teologia femminista*, ammettendo l'inserimento di immagini femminili come «operazione teologico-culturale inconsapevole» (30). I tre termini femminili principali sono *Shekhînah* ("La gloria della presenza divina"), *Torah* ("La guida") e *Chokmah* ("La divina sapienza cosmica"). Inoltre nell'ebraismo vi è la presenza dell'aspetto materno di Dio. L'autore osserva che il cristianesimo non ha sviluppato questo tema, poiché gli attributi femminili sono concentrati nella figura di Maria, madre di Gesù (31-47).

La seconda parte analizza l'uomo in rapporto al mondo, quale opera diretta di Dio, intitolando il primo sottocapitolo *La fede in Dio e l'amore del prossimo fondamento del dialogo ebraico-cristiano*. L'autore svolge i concetti di "fede" e "prossimo" nella tradizione ebraica, osservando che «tutto il creato è il mio prossimo» (99), caratterizzato quest'ultimo dal numero due: cielo e terra, acque di sotto e di sopra, luce

e tenebre, uomo e donna, uomo e Dio. Ed è questa lettura che fa intuire il rapporto ebraismo-cristianesimo: «La teologia della sostituzione, che si basa invece sull'uno e sostiene "prima c'è questo" e poi "c'è quest'altro", è la responsabile dei maggiori delitti mentali e, purtroppo, non solo mentali! No! Tutto è due, anche Gesù Cristo, uomo e Dio. Quindi ebraismo e cristianesimo sono il *due* che Dio ha voluto: l'ha voluto Dio perché l'ebraismo viene dalla parola di Dio e Dio non lo ha fatto sparire neppure quando, al tempo dei profeti, minacciava di farlo» (81). Dopo una parte dedicata al dialogo ebraico-cristiano (85-89), De Benedetti si sofferma sull'*altro* dell'uomo, la donna, prima nei testi delle Scritture (Genesi, Proverbi e Qohelet), poi nel *Talmud*, non tralasciando le note negative date dal diritto ebraico antico e attuale (ad esempio la questione del divorzio) (112-129). A conclusione di questa parte, presenta il mondo animale quale elemento della creazione da curare e da rispettare, come insegnano la Torah, i Salmi e i *Midrash* (136-149), riprendendo concetti già presenti nella sua opera più famosa dedicata proprio a questo tema (v. *Teologia degli animali*, Morcelliana, Brescia 2007).

L'ultima parte si concentra sui momenti festivi prescritti dalla tradizione ebraica, soffermandosi sulla Pasqua come l'inizio di tutto. Tale festa si ripresenta all'ebreo ogni anno con lo stesso messaggio: come gli ebrei sono usciti dalla schiavitù in Egitto e hanno festeggiato perché liberi, anche l'ebreo odierno deve considerarsi come uscito dall'Egitto e quindi libero. L'elemento comune con i cristiani è la modalità espressiva del "racconto", per i primi dell'Esodo, per i secondi della Cena. Anzi, la cena pasquale ebraica «è la chiave ermeneutica per leggere la missione e la passione di Gesù» (169). Per questo motivo, molti cristiani oggi ripropongono il *seder* ebraico vicino alla Pasqua cristiana (il più delle volte il Giovedì santo): De Benedetti commenta tale accostamento come inopportuno perché irrispettoso per entrambe le cene, invitando a seguire il più fedelmente possibile la tradizione ebraica nelle sue usanze rispettandone i tempi (173). A seguito della Pasqua, l'autore presenta *Ro'sh Ha-shanah* e *Kippûr* legate al «ricordo del suono» dello *shofar* (175-188) per terminare con la festa di *Shabbath* riprendendo il concetto di libertà e di rapporto con Dio.

Molte volte nel breve ma intenso volume, si richiama la responsabilità dell'uomo nei confronti del creato. L'uomo derivante dall'immagine di Dio è "curatore" e non "dominatore" del creato stesso, legandolo in questo modo all'azione ascendente e riconoscente della benedizione espressa nel culto: elementi ed impegni questi che si ritrovano sia nella tradizione ebraica che cristiana. La grande conoscenza di De Benedetti della cultura ebraica, difatti, permette al lettore di entrare negli aspetti fondamentali dell'ebraismo, accompagnate da una chiarezza di esposizione il più

delle volte rara. I paragoni e i legami chiave tra cristianesimo ed ebraismo nei diversi capitoli, mostrano ancora una volta il fine di tale collana divulgativa, ossia l'adeguatezza e l'impoverimento di una "teologia della sostituzione".

**Myriam Lucia Di Marco**



## L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle

**Laurent Touze**

*Parole et Silence-Lethielleux, Paris 2009, 281 pp.*

La crescente penuria di sacerdoti in quasi tutto l'Occidente, l'abbandono del ministero da parte di preti che si sposano e gli scandali provocati da abusi sessuali ha fatto sì che negli ultimi decenni si parli spesso del celibato sacerdotale, principalmente per affermare che non si tratta di un'esigenza dogmatica irriformabile (come per esempio l'esigenza del sesso maschile per i candidati al presbiterato), ma di una scelta disciplinare, che la Chiesa ha compiuto nel corso dei secoli e che potrebbe quindi cambiare, come sono cambiate tante regole della sua disciplina.

Sul tema del celibato, le prese di posizione a cui viene prestata maggior attenzione nei media sono chiaramente quelle che propugnano l'abbandono del celibato obbligatorio, adducendo soprattutto motivi psico-sociologici. Esse provengono spesso da contesti lontani dalla fede, e mirano al progressivo indebolimento di uno fra gli elementi che rende più efficace la testimonianza cristiana: la verginità per il Regno dei cieli.

A ben vedere il celibato non è più estraneo alla cultura contemporanea di quanto lo sia la fedeltà coniugale o la continenza prematrimoniale. In effetti la logica che soggiace al celibato sacerdotale è simile a quella del matrimonio cristiano: l'amore che si manifesta nel dono totale e per sempre.

Il fatto che il celibato sacerdotale sia oggi poco compreso o apprezzato, non deve portare a perderne di vista le profonde motivazioni. Anzi, proprio le difficoltà provenienti dall'ambiente culturale richiedono uno sforzo supplementare sia per comprenderne le ragioni profonde, sia nella formazione dei presbiteri, sia nella catechesi dei fedeli laici. Il volume di Touze risulta perciò quanto mai opportuno.

L'A. si basa in buona parte sulla ricerca che ha svolto per il dottorato in teologia, nel quale si era soffermato sulla teologia nuziale del ministero, che costituisce la categoria alla quale il magistero recente si è più spesso riferito: il sacerdote parte-

cipa della donazione di Cristo alla Chiesa, sua sposa. Così si esprime, per esempio, l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (1992): «La Chiesa, come Sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo Capo e Sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé in e con Cristo alla sua Chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla Chiesa in e con il Signore» (n. 29). La prospettiva biblica, teologica e spirituale, che associa il sacerdozio ministeriale a quello di Cristo e che trae esempio dalla sua totale ed esclusiva dedizione alla missione salvifica, è ricca di conseguenze, permettendo al sacerdote di considerare e vivere il celibato non come un elemento isolato o puramente negativo (rinuncia difficile), ma in un senso sommamente positivo, frutto cioè di una libera scelta d'amore – continuamente da rinnovare – in risposta ad un invito di Dio a seguire Cristo nel suo donarsi come «Sposo della Chiesa», partecipando così alla paternità e alla fecondità di Dio.

In questo lavoro Touze non abbandona la riflessione nuziale, ma trova nella logica sacramentale un riferimento più pregnante della sponsalità. Quest'ultima è infatti caratterizzata da una grande ambiguità, comprendendo accezioni che risultano confuse e forse anche fuorvianti per la riflessione sul celibato. C'è una forte tendenza a vedere ogni vocazione e stato di vita cristiana nell'ottica della sponsalità, ossia del rapporto nuziale nei confronti di Dio e della Chiesa sposa. Ma allora – nota l'A. – se «tutto è sponsale, nulla lo è» (p. 10). In particolare va osservato che la sponsalità può dirsi di Cristo nei confronti della Chiesa (ed è quella che si applica al sacerdote, ma può essere applicata anche al battezzato, cfr. p. 90), così come può anche predicarsi della Chiesa (o di ogni anima) nei confronti del suo sposo divino (cfr. p. 73). L'A. tornerà sul tema più avanti, mettendo anche in guardia da una non adeguata assimilazione del celibato sacerdotale alla vita consacrata (cfr. pp. 191-194). A tale proposito l'A. critica anche coloro – come H. U. von Balthasar – secondo cui la santità ministeriale avrebbe il suo principale riferimento nei consigli evangelici; per il teologo svizzero santità, sponsalità e consigli evangelici sono in un certo senso sinonimi (cfr. pp. 195-197). Touze ricorda che per *Presbyterorum ordinis* 12-13 i presbiteri sono chiamati a cercare la santità nell'esercizio del loro ministero.

Particolarmente interessanti sono le riflessioni proposte dall'A. nel primo capitolo, nel quale si occupa della questione riguardante l'origine del celibato sacerdotale. Egli ricorda la diffusa accoglienza avuta dalla tesi della cosiddetta «Scuola di Funk» (dal nome del noto storico della Chiesa Franz Xaver von Funk), secondo cui l'origine del celibato quale imposizione a tutti i presbiteri andrebbe situato nel IV secolo. Tale posizione non risulta tuttavia del tutto convincente e non risolve difficoltà provenienti da alcuni testi antichi (cfr. pp. 15-17). Touze ricorda che altri – come l'orientalista

Gustav Bickell, seguito da diversi altri autori – videro un'origine apostolica della disciplina celibataria. Fra i principali autori che aderirono a quell'intuizione vanno ricordati Alfonso Maria Stickler (poi cardinale) e Christian Cochini, secondo il quale la disciplina promulgata nel IV secolo non fece altro che mettere per scritto quanto già si viveva e rispettava come consuetudine con forza di legge (cfr. p. 18). Ciò è stato confermato dalle ricerche più recenti di Roman Cholij e di Stefan Heid (cfr. soprattutto *Zölibat in der frühen Kirche*). Merito di costoro è di aver chiarito che non fu la Chiesa latina ma quella orientale che nel Concilio trullano (691) abbandonò la tradizione originale.

L'origine del celibato sacerdotale non è infatti conseguenza dell'avvento – promosso dal monachesimo – di un ascetismo rigorista, ma appartiene alle tradizioni della Chiesa in assoluto più antiche. Cristo non era sposato e non ha generato figli. Questo è il grande esempio che già gli apostoli imitavano. Addirittura, se erano sposati, lasciavano mogli e figli per seguire Cristo (cfr. Mc 10,28-30). Ovviamente non si può dire che abbandonassero le loro mogli lasciandole sole; esse infatti trovavano protezione attraverso la grande rete familiare. Da parte loro però essi intendevano seguire Cristo in modo radicale per una missione specifica, e ciò era possibile solo senza il legame di una famiglia. Nel cristianesimo più antico l'astinenza (detta anche continenza) aveva un ruolo ben più importante di quel che comunemente viene ammesso. Non ci sono testimonianze che nella Chiesa primitiva un chierico sposato abbia generato legittimamente dei figli dopo la sua ordinazione.

L'A. riporta i risultati delle ricerche storiche suaccennate, secondo le quali a partire dal 200 dopo Cristo, da Oriente e Occidente, vengono indicazioni sempre più frequenti di una prassi di astinenza dei chierici. Certo esse non formano un quadro completo, perché le fonti letterarie sono troppo esigue. Ma esse sono sufficienti per sostenere con certezza storica che l'astinenza dei diaconi, sacerdoti e vescovi sposati riveste sempre più un carattere obbligatorio, anche per l'esemplarità di Cristo stesso e dei suoi apostoli. A partire del terzo secolo, la tendenza generale va così indubbiamente verso un riconoscimento canonico della continenza-celibato. L'astinenza dei chierici si era perciò imposta prima della diffusione del monachesimo.

La Chiesa bizantina ha stimato a lungo, almeno formalmente, l'ideale del clero astinente. Nella legislazione dell'imperatore Giustiniano del sesto secolo era previsto il divieto per i chierici di sposarsi, inoltre era proibita l'ordinazione di uomini che avessero celebrato seconde nozze. L'astinenza veniva definita origine e fondamento dei canoni divini e di tutte le altre virtù. Ciò è durato fino al 691, quando il sinodo di Trullo si pose palesemente in contrasto con l'Occidente latino, dal quale si voleva separare. A tale scopo quel sinodo si basò – è discusso se coscientemente o no – su

testi manipolati (o mal tradotti) dei sinodi nordafricani del 390 e 401. Questi sinodi effettivamente si erano pronunciati a favore della completa astinenza dei chierici, ma furono usati dal sinodo trullano in senso contrario e distorto.

Se ci sono buoni motivi per affermare l'origine apostolica del celibato sacerdotale, l'A. osserva che ci sono anche difficoltà perché si possa parlare di una tradizione apostolica. La maggiore è il fatto che la Chiesa di Roma, se in un primo momento si è manifestata diffidente nei confronti delle decisioni di Trullo, con il passare dei secoli tale diffidenza si fu affievolendo fino a giungere all'enciclica *Ad catholici sacerdotii* (1935) nella quale Pio XI utilizza l'avverbio *legitime* nei confronti della disciplina orientale (cfr. p. 32). Si tratta tuttavia di un riconoscimento, oltre che molto tardivo, condizionato dalla presunzione dell'esattezza delle conclusioni a cui era giunta la summenzionata Scuola di Funk. La nuova Scuola, che riconosce le origini apostoliche del celibato sacerdotale si è sviluppata solo dopo il Vaticano II. Ci sono inoltre le numerose prese di posizione di tanti Papi, in modo speciale i più recenti, che hanno ribadito con crescente forza il valore della disciplina celibataria della Chiesa latina.

In conclusione di questo capitolo l'A. ricorda una interessante osservazione di Congar, che mette in guardia dal pericolo di voler distinguere in modo troppo radicale fra un ordine divinamente rivelato e una disciplina di diritto meramente ecclesiastico, aprendo così il cammino ad una considerazione più sfumata del valore dell'esigenza celibataria (cfr. p. 35).

Nel secondo capitolo si studia la categoria della sponsalità alla luce del messaggio biblico e della Tradizione per continuare poi nel terzo capitolo a esaminare cosa dice la tradizione patristica e medioevale sul ministro quale sposo della Chiesa.

Nel quarto capitolo – di carattere più sistematico – l'A. riflette sul celibato nella prospettiva del sacramento dell'Ordine, il quale offre spunti che permettono di andare oltre a mere considerazioni morali. A tal proposito Touze si appoggia abbondantemente sulle riflessioni di san Tommaso d'Aquino.

L'A. basa la sua argomentazione sul punto centrale del ministero sacerdotale, ossia quello eucaristico, al quale il sacerdote è legato in modo specialissimo e fa sì che sia conosciuto dalla comunità dei fedeli quale ministro dell'Eucaristia. Per questo il celibato è particolarmente confacente con il suo ministero, rendendolo atto ad agire come Cristo, quale sposo che dona se stesso alla Chiesa (cfr. p. 255). Celebrando l'Eucaristia egli attua il gesto supremo di Amore, di donazione della Vita che ci redime e sconfigge il peccato. La vita celibe del sacerdote acquista quindi un valore di segno, di dono e la sua quotidiana esistenza celibataria è chiamata ad adeguarsi liberamente ai misteri che celebra pubblicamente (pp. 259-260).

In quest'opera Touze offre spunti importanti per una teologia del celibato sa-

cerdotale, basata saldamente sulla dimensione eucaristica del suo ministero, il cui punto culminante lo troviamo nelle parole: «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi, questo il mio sangue versato per voi» (cfr. p. 265). Non ci si può quindi che rallegrare di fronte a un libro che, andando coraggiosamente controcorrente, parla dell'avvenire del celibato sacerdotale non per pronosticarne il prossimo abbandono, ma per approfondirne le solide motivazioni nella sua logica sacramentale.

**Arturo Cattaneo**



## Per Lui, con Lui, in Lui. Commento biblico alla Lettera ai Colossesi

**Mauro Orsatti**

*Eupress FTL, Lugano 2013, 188 pp.*

Scrivere vuol dire partecipare alla cosmogonia letteraria del “Libro del mondo”. Scrivere un commento ad un libro della Bibbia vuol dire partecipare all’universo letterario biblico, arricchire diversi metodi e vie per scrutare il messaggio di salvezza contenuto nel Libro di Dio e del mondo, cioè la Bibbia.

Il professore Mauro Orsatti allunga la lista dei suoi commenti biblici aggiungendo quello alla Lettera ai Colossesi, intitolato suggestivamente *Per Lui, con Lui, in Lui*, ed edito da Eupress FTL nel 2013. Esistono già numerosi commentari e «il presente lavoro vuole mettersi in coda con umile discrezione e fornire – se fosse possibile – altro materiale per la comprensione del testo biblico e la riflessione personale» (p. 7).

Il commento evita due estremi: non si attarda ad elencare le infinite sfumature delle problematiche sollevate dal testo biblico, certamente richiamate per il necessario rigore intellettuale, senza però diventare «oggetto di spericolate argomentazioni» (p. 7), ma neppure si limita ad «una spiegazione sintetica e non approfonditamente argomentata» (p. 7).

Accanto al commento del testo biblico l’Autore aggiunge numerose note a piè di pagina per favorire coloro che desiderano un approfondimento e una maggiore documentazione. Per tutti vale che «Ogni testo biblico dovrebbe sempre svolgere la triplice funzione di illuminare la mente, di riscaldare il cuore, di rinnovare la vita quotidiana. Sarà il lettore a giudicare alla fine se gli obiettivi sono stati raggiunti» (p. 8).

Prima del commento vero e proprio è posta un’introduzione che tratta alcune informazioni preliminari (la città di Colosse, la *vexata quaestio* dell’Autore della lettera, il rapporto tra Paolo e Epafrà, lo stile e il vocabolario della lettera, la sua articolazione, l’ambiente sociale, culturale e religioso...), considerate «una specie di mappa orientativa che guida al cuore del messaggio» (p. 9). Il principale interesse è

comunque altrove: «ci concentreremo sul testo, così come lo Spirito l'ha composto, conservato e tramadato fino a noi, nel tentativo di far sprizzare qualche fiammella che possa illuminare la nostra comprensione e accendere un'ulteriore passione per la Parola di Dio, fonte di vita» (p. 9).

L'analisi e il commento esegetico seguono le tappe indicate nella strutturazione della lettera. Si parte dall'intestazione della lettera (1,1-2) contenente mittente, destinatario e saluto, secondo l'uso epistolare classico. Appare subito la novità cristiana: «il riferimento a Cristo e a Dio, lungi dall'esprimere superiorità o millanteria, riconosce la suprema autorità divina a cui Paolo si sottomette docilmente» (p. 22).

Segue il corpo della lettera (1 3-4,6), composto dal ringraziamento (1,3-12) e da tre grandi parti, accomunate dallo spiccato interesse cristologico: il mistero di Cristo e il suo annuncio a Colosse (1,13-2,5); il primato di Cristo nella comunità e le resistenze ad esso (2,6-3,4); la vita nuova in Cristo (3,5-4,6). Ogni parte trova un commento scientifico/divulgativo.

Il ringraziamento sgorga spontaneo quando l'Apostolo rievoca la benevola accoglienza del Vangelo nella comunità cristiana di Colosse e le buone notizie portate da Epafra. Paolo si rivela entusiasta di fronte alla diffusione del messaggio cristiano che ha prodotto un cambiamento interiore e un nuovo stile di vita.

Nella sezione intitolata *Il mistero di Cristo e il suo annuncio a Colosse*, teologicamente rilevante, dopo un'introduzione che crea un collegamento con quanto precede e prepara quanto segue, troviamo lo stupendo inno cristologico che celebra il primato di Cristo nella creazione e nella redenzione (1,15-20). Essendo la sua origine controversa, l'Autore passa in rassegna diverse opinioni, senza poter arrivare a conclusioni certe, perché la «molteplicità delle ipotesi e dei tentativi di stratificazione sono una prova della loro intrinseca fragilità [...] e le diverse ipotesi, per quanto attraenti possano essere, non superano la soglia della possibilità» (p. 44). Si tratta comunque di un inno, diviso in due strofe, nelle quali si celebra Cristo come il primogenito di tutta la creazione (vv. 15-18a) e come il primogenito dei morti (vv. 18b-20): «alla cristologia cosmica della prima parte corrisponde la soteriologia cosmica della seconda» (p. 45). Superate le questioni letterarie, l'Autore propone un commento esegetico, profondamente teologico, tenendo conto dei contributi teologici anticotestamentari, delle opinioni di diversi Padri della Chiesa, di teologi contemporanei e di voci del Magistero attuale. L'inno rappresenta, nel pensiero dell'Autore, uno stupendo affresco dell'universo e della storia che «emana un piacevole profumo di sano ottimismo che crea serenità e favorisce un rinnovato impegno» (p. 54).

La seconda parte del libro porta il titolo *Il primato di Cristo nella comunità e le resistenze ad esso*. Qui «Paolo attacca la falsa dottrina che rischiava di inquinare

la fede dei Colossesi» (p. 71). Dopo una breve esortazione in cui viene richiamato il ruolo centrale e insostituibile di Cristo nella creazione, nella redenzione e nella comunità di Colosse, iniziano i riferimenti ai pericoli che minacciano la comunità. Paolo lotta contro la manipolazione della verità nella vita della comunità di Colosse, combattendo «l'ascesi autonoma, inaccettabile, perché poco ecclesiale e non in sintonia con il primato di Cristo» (p. 74).

La parte successiva, *La salvezza della comunità viene solo da Cristo*, mette in risalto il primato di Cristo che diventa fondamento e causa della nuova condizione dei credenti che «liberati dal peccato, vivono la vita in pienezza, con Cristo, in Cristo, per Cristo» (p. 80). Paolo combatte con determinazione il falso culto: «la comunità di Colosse non è soggetta a nessuna regolamentazione religiosa che non sia Cristo [...] Paolo invita perciò a scoprire la realtà del mistero di Dio nel quotidiano, insieme a Cristo» (p. 83).

Il brano 3,1-4, intitolato *Risorti con Cristo*, è, secondo l'Autore, da unire con quanto precede piuttosto che con quanto segue. Svolge una funzione importante: «Un caldo soffio di speranza, anzi, di serena certezza, investe la comunità che poteva essere stata disorientata dalla diffusione di idee erranee e fuorvianti. Il magistero saggio e illuminato di Paolo aiuta a ritrovare la freschezza della fede nella gioia in un impegno quotidiano fatto di sana e santa normalità» (p. 90).

La terza parte del libro porta il titolo *La vita nuova in Cristo* ed ha un carattere eminentemente esortativo, aiutando a passare da ciò che si è compreso a ciò che si deve fare: «Come Cristo è la fonte della vita nello sviluppo del pensiero precedente, così ora è la causa e il fine della vita» (p. 91). Qui si parla dell'uomo vecchio, da abbandonare, e dell'uomo nuovo da rivestire. L'uomo nuovo è premessa di una società nuova, mirabilmente rappresentata nel "codice familiare", una suggestiva pagina con indicazioni concrete per il buon rapporto all'interno della famiglia patriarcale (mogli-mariti, figli-genitori, schiavi-padroni). Alcune esortazioni conclusive concludono questa parte della lettera, con preziose indicazioni circa alcuni temi come quello della preghiera e della vigilanza.

Si è così arrivati alla conclusione della lettera, dove sono riferite notizie personali, si danno i saluti, particolarmente diffusi, e l'augurio finale.

Il commento del testo biblico è arricchito da due *excursus* che permettono di approfondire due interessanti temi di non facile comprensione: il primo riguarda *L'errore a Colosse*, il secondo *Il Mistero di Cristo e la sua conoscenza*. L'Autore offre un'analisi che permette di fare un po' di chiarezza nella complessità della problematica.

Al commento biblico del testo segue una sintesi teologica. L'Autore indugia su

cristologia (il primato di Cristo nella creazione e nella redenzione), antropologia (l'uomo come immagine di Dio, l'uomo nuovo che «con Cristo, per Cristo e in Cristo potrà recuperare l'immagine divina» (p. 156), ecclesiologia («con Cristo è richiamato anche il suo corpo, la Chiesa» (p. 158) ed escatologia, che tenta di rispondere a domande esistenziali, quali: “*Dove stiamo andando?*”, “*Qual è la prospettiva ultima della nostra esistenza?*”, “*Il nulla o l'Assoluto?*”. Afferma l'Autore: «Paolo parte dalla situazione attuale, il “già” operante nella storia e nella vita dei credenti, per orientare una vita cristiana autentica che cammina verso l'Assoluto che ha in Cristo la sua icona, principio e primogenito di molti fratelli [...], che riempie oggi la vita spirituale e la fa progredire verso la sua pienezza» (p. 162).

L'ultima parte del libro favorisce un aggancio della Lettera ai Colossesi alla vita del credente oggi e alla nostre comunità cristiane. L'Autore presenta *Cristo, come riferimento perenne*. In una società come la nostra, con tanti uomini e donne disperati perché abbandonati a se stessi, con il pericolo di perdere i valori autentici, la lettera paolina prende in considerazione la realtà in modo integrale, ci prospetta una visione completa della verità e ci insegna che Cristo deve essere il punto catalizzatore e di irraggiamento per la vita ecclesiale odierna (cfr. p. 168). Sempre sulla linea dell'aggiornamento l'Autore ci fornisce una “ricetta” sulla sana positività ricavata dalla lettura del testo biblico. La necessità di un legame stabile, personale e comunitario con Cristo, che genera un sano ottimismo, «una ventata fresca di sano realismo che non tace o nasconde le difficoltà, ma orienta verso una rasserenante positività» (p. 169). Si parla poi della *religiosità di eccellenza*, intendendo il ricupero della fede autentica in Cristo, contro la tentazione di seguire esperienze religiose allettanti ma inconcludenti e perfino deleterie. A conclusione, *l'amore che continua* è lo sguardo fissato sull'amore di Paolo per Cristo che diventa un appassionato amore per la Chiesa. Questo tipo di amore deve essere recuperato e vissuto dai membri della comunità ecclesiale di oggi.

Siamo riconoscenti a don Orsatti per questo nuovo libro. Come per i precedenti, siamo abituati alla felice combinazione di divulgativo e scientifico nel commento, al ricco apparato critico per chi vuole approfondire, all'incontro con un testo biblico che diventa familiare. Alla fine non solo l'intelligenza rimane appagata, ma tutta la vita cristiana risulta arricchita. Prende ancora più sapore e più colore la bella sintesi *con Cristo, per Cristo e in Cristo*.

Calin Patulea



Finito di stampare  
nel mese di novembre 2013  
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)