RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XIX
marzo 2014

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 1/2014

Editoriale

Manfred Hauke, *La spiritualità francescana e papa Francesco* 5

Articoli

Alessandro Mastromatteo OFM, *Elementi di spiritualità di Francesco d'Assisi alla luce dei suoi* Scritti 9

Johannes Schneider OFM, Pater misericordiarum. *Barmherzigkeit in den Schriften der hl. Klara von Assisi* 29

Stefano Cecchin OFM, *Seguire Gesù e Maria alla scuola di Francesco d'Assisi* 49

Pietro Messa OFM, *Francesco, un papa gesuita per le strade di Assisi* 67

Contributi

Ernesto Dezza OFM, *Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto* 79

Serafino Lanzetta FFI, *L'ecumenismo a cinquant'anni dal Vaticano II. Risultati raggiunti e temi da approfondire* 107

Emery de Gáal, *Alexei Stepanovich Khomiakov. The Fascination of the Russian Village and the Idea of Sobornost in Ecclesiology* 121

Miscellanea

Ordinazione episcopale di Mons. Valerio Lazzeri, Vescovo di Lugano nella solennità di sant'Ambrogio, sabato 7 dicembre 2013 137

Ernesto William Volonté, *Ricordando Padre Lino Ciccone C.M. e gli inizi della Facoltà di Teologia di Lugano* 143

Daria Trafeli, *Tracce di filosofia in Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini e Alessandro Casati* 147

Recensioni

Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (Vito Limone) 161

Michael Sievernich, *La missione cristiana. Storia e Presente* (Roberto Marinaccio) 165

Thomas E. Woods, *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale* (Cristian Usai) 167

Editoriale
La spiritualità francescana e papa Francesco

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

Con la scelta del nome di san Francesco d'Assisi, papa Francesco ha rivolto l'attenzione di tutti ad uno dei santi più venerati della Chiesa cattolica. Per questo motivo, il punto focale del presente quaderno è la spiritualità francescana e il suo influsso sul novello pontefice.

Temi francescani

Il primo articolo, di P. Alessandro Mastromatteo OFM, si dedica agli "Elementi di spiritualità di Francesco d'Assisi alla luce dei suoi *Scritti*". Qui abbiamo una panoramica centrale che si dedica alle primi origini del pensiero francescano negli scritti del suo fondatore.

Alle volte, si dimentica il ruolo importante di santa Chiara per un'immagine completa del movimento francescano che include uomini e donne. P. Johannes Schneider OFM offre uno studio speciale (in tedesco) sulla misericordia nel testamento di santa Chiara d'Assisi, partendo dal titolo paolino *Pater misericordiarum*. Siccome la misericordia è un tema centrale nel pontificato di Papa Francesco, il ricorso all'esperienza dei santi su questo punto sembra molto utile. La misericordia di Dio, in santa Chiara, è legata al suo amore e alla sua bontà, senza dimenticare l'importanza della cooperazione umana nel progetto di Dio. La grazia divina, comunque, proviene dalla vocazione radicata nel piano eterno di Dio Padre.

Sotto il titolo "Seguire Gesù e Maria alla scuola di Francesco d'Assisi", P. Stefano M. Cecchin OFM, segretario della Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI), ci porta alla dimensione mariana del francescanesimo, intrinsecamente collegata alla sequela di Gesù. Maria appare come *Virgo ecclesia facta* e abitazione di Dio. La povertà evangelica si manifesta come via seguita da Gesù e Maria. Come san Francesco è stato

chiamato a "restaurare" la Chiesa, un particolare ricordato da papa Francesco durante la GMG in Brasile, già Maria aveva un compito innovatore simile, accogliendo con la fede Dio che veniva ad abitare in lei.

P. Pietro Messa OFM studia la ricezione del pensiero francescano in papa Francesco, focalizzandosi sulla visita significativa del Sommo Pontefice ad Assisi il 4 ottobre 2013. L'autore ricorda inoltre la motivazione per scegliere il nome "Francesco" da parte del novello Vescovo di Roma. Già prima di visitare Assisi, l'allora Cardinale Bergoglio fece un intervento su san Bonaventura, il teologo più eminente dell'ordine francescano, il 29 luglio 2011: la sintesi del pensiero francescano nel *Doctor seraphicus* punta sull'umiltà.

La fila degli autori francescani nel presente quaderno sul francescanesimo si conclude con il contributo di P. Ernesto Dezza OFM che offre uno sguardo sul rapporto tra Dio e mondo nel pensiero di Duns Scoto. Dezza tiene a precisare che l'accento del beato Duns Scoto sulla libera volontà di Dio non porta in alcun modo ad una dissoluzione della metafisica classica, come invece accade nel volontarismo del francescano inglese Guglielmo Occam.

Varie prospettive sulla vita della Chiesa

Oltre al punto focale sul francescanesimo, il presente quaderno apre varie altre prospettive. P. Serafino Lanzetta FFI pubblica la sua significativa lezione di prova per l'abilitazione presso la nostra Facoltà: "L'ecumenismo a cinquant'anni dal Vaticano II. Risultati raggiunti e temi da approfondire". Ricordiamo anche, in questa occasione, la pubblicazione recentissima della tesi di abilitazione del nostro autore: "Il Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari" (Cantagalli, Siena 2014).

Emery de Gáal contribuisce con un saggio (in lingua inglese) dedicato all'ecclesiologia del teologo laico russo Alexei Stepanovich Khomiakov il quale sviluppa dei pensieri originali (ma non sempre del tutto maturi) della comunione ecclesiale rintracciabile nel termine *sobornost*.

Già nel nostro quaderno precedente, abbiamo potuto fare gli "auguri" al nuovo Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia luganese, Mons. Valerio Lazzeri. Adesso documentiamo la sua prima omelia, dopo l'ordinazione episcopale alla solennità di sant'Ambrogio, 7 dicembre 2013; aggiungiamo anche una breve biografia del novello Vescovo.

Poi ricordiamo la scomparsa, avvenuta il 14 febbraio 2014, di uno dei primi professori della nostra Facoltà, P. Lino Ciccone, dei Preti della Missione di san Vincenzo de' Paoli. Chi ha potuto conoscere l'affidabile professore di Teologia morale, stima la sua opera contemporaneamente profonda e pratica a servizio della Chiesa, come testimonia

il ricordo da parte di don Willy Volonté, primo Segretario Generale della Facoltà di Teologia di Lugano e attualmente Rettore del Seminario Diocesano San Carlo. Ricordiamo in particolare il sussidio prezioso pubblicato nel 2007 su come risolvere con una metodologia corretta e l'atteggiamento pastorale caritativo giusto i "casi di coscienza" portati in confessionale.

La ricercatrice Daria Trafeli ci offre uno studio sulle tracce di filosofia in Tommaso Gallarati Scotti, Stefani Jacini e Alessandro Casati, delle figure legate al Cantone Ticino con una particolare simpatia per le idee "liberali" nell'ottocento e nella prima parte del novecento.

Varie recensioni, infine, ci permettono di conoscere qualche aspetto della teologia trinitaria di san Gregorio di Nissa (di Giulio Maspero, ottimo conoscitore del Nisseno), dell'influsso della Chiesa sul divenire della civiltà occidentale e il manuale di Michael Sievernich SJ (con cui Jorge Mario Bergoglio SJ intendeva iniziare uno studio di dottorato) sulla missione cristiana. Così si conclude l'arco che ci porta da san Francesco a papa Francesco (e viceversa).

Elementi di spiritualità di Francesco d'Assisi alla luce dei suoi *Scritti*

Alessandro Mastromatteo, OFM
Pontificia Università Antonianum (Roma)

Gli *Scritti* di Francesco d'Assisi furono a lungo trascurati dalla storiografia. Dalle varie famiglie minoritiche furono tramandati e letti per lo più come testi ascetici, di edificazione e di pietà. Di essi, si leggevano in genere solo la *Regola* e il *Testamento.* La prima raccolta sistematica si avrà soltanto nel secolo XVII, quando Lucas Wadding, grande storiografo dell'Ordine minoritico, ne curò la prima edizione nel 1623 ad Anversa[1]. L'interesse rinnovato per gli *Scritti*, suscitato dagli studi stimolanti di Paul Sabatier, in particolare dalla sua famosa e suggestiva *Vie de saint François d'Assise*, pubblicata a Parigi sulla fine del 1893, ristampata e tradotta più volte fino ai nostri giorni[2], fece desiderare un'edizione che avesse più saldi fondamenti critici di quella del Wadding. Così, la prima vera e propria edizione critica, ad opera di Leonard Lemmens, apparve a Quaracchi (Firenze) e fu ristampata nel 1941, 1943 e 1949[3]. Altra edizione fu curata da Heinrich Boehmer e contiene un'erudita introduzione che presenta la tradizione degli *Opuscula* e il testo del Wadding, distinguendo scritti autentici, scritti dubbi e scritti perduti[4]. Nel 1976 Kajetan Esser pubblicò un'altra edizione critica[5], ritenuta molto affi-

1 *B. Francisci Assisiatis Opuscula. Nunc primum collecta tribus tomis distincta, noti et commentariis asceticis illustrata*, per fr. Lucam Waddingum Hibernorum Ord. Minorum Regul. Observ., ex off. Plantiniana apud Balthasarem Moretum, et Viduam Ioannis Moreti, et Io. Meursium, Antverpiae 1623.

2 L'opera è da far risalire a Parigi nel 1893, anche se nella prima edizione non appare la data. Fu una biografia che riscosse un indiscutibile successo, seppure sia stata inclusa nell'*Indice* dei libri proibiti della Chiesa Cattolica.

3 *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, secundum codices mss. emendata et denuo edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1904.

4 *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi.* Mit einer Einleitung und Regesten zur Geschichte des Franciscus und der Franciscaner, Tübingen-Leipzig 1904.

5 K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition* (Spicilegium Bonaventurianum, 13), Grottaferrata 1976.

dabile fino al 2009, anno in cui Carlo Paolazzi presenta la sua edizione[6], che propone un testo ricostruito secondo i principi della critica stemmatica.

Gli *Scritti* dell'Assisiate vengono suddivisi comunemente in tre sezioni tematiche (anche se alcuni di essi racchiudono più di un argomento e quindi sfuggono a una rigida classificazione): *Regole ed esortazioni*, *Lettere*, *Laudi e preghiere*.

La classe delle *Regole ed esortazioni* non contiene tanto il maggior numero di scritti, quanto quelli di maggior ampiezza. Di essi fanno parte: la *Regola non Bollata* [*RegNB*], la *Regola Bollata* [*RegB*], il *Testamento* [*Test*], il *«piccolo» Testamento* [*TestSen*], la *Regola di vita per gli Eremi*, la *Forma di vita* e *l'Ultima volontà* [*UltVol*] indirizzati a Chiara d'Assisi e le *Ammonizioni* [*Adm*].

La sezione delle *Lettere* è da collocarsi negli ultimi anni della vita di Francesco quando, tornato dall'Egitto (primavera-estate 1220) in pessime condizioni di salute, non poteva più dedicarsi alla predicazione e decise quindi di continuare il suo apostolato attraverso la corrispondenza epistolare. In realtà non rappresenta un vero e proprio epistolario perché si tratta per lo più di lettere circolari, di carattere dottrinale, oppure di semplici biglietti occasionali, raggruppabili in tre sezioni: 1) *Lettere circolari inviate a destinatari estranei all'Ordine francescano*: la *Lettera ai fedeli* [*EpFid I-II*]; *Lettera a tutti i chierici* [*EpCler I-II*]; *Lettera ai reggitori dei popoli* [*EpRect*]. 2) *Lettere circolari ai frati*: la *Lettera a tutto l'Ordine* [*EpOrd*]; la *Lettera ai custodi* I e II [*EpCust I-II*]. 3) *Lettere private*, motivate da occasioni diverse, inviate a singoli destinatari: la *Lettera a un ministro* [*EpMin*], *Lettera a frate Leone* [*EpLeo*], *Lettera a frate Antonio* [*EpAnt*], *Lettera a donna Jacopa*.

L'ultima sezione è quella delle *Laudi e preghiere* scritte lungo tutto l'arco della sua vita: *Preghiera davanti al Crocifisso*; *Saluto alle virtù* [*SalVirt*]; *Saluto alla beata Vergine Maria*; *Lodi di Dio Altissimo* [*LaudDei*]; *Benedizione a frate Leone*; *Cantico di frate Sole*; *"Audite poverelle"*; *Lodi per ogni ora*; *Esortazione alla Lode di Dio*; *Orazione sul "Padre Nostro"* [*OrPat*]; *Preghiera "Absorbeat"*; *Della vera e perfetta letizia*; *Ufficio della Passione* [*OffPass*].

Si cercherà in questo breve lavoro di presentare gli elementi significativi e ricorrenti all'interno dei suoi *Scritti*, anche se non gli unici, al fine di cogliere, attraverso il metodo sincronico, il profilo spirituale di Francesco emergente dalla sua stessa penna, e di provare a individuare quelle peculiarità più evidenti che l'Assisiate non soltanto ha vissuto ma che ha consegnato ai posteri come via per il raggiungimento della *sequela Christi*: la croce, le virtù (povertà, umiltà e obbedienza), la preghiera, la penitenza e la predicazione. Questo procedimento è utile anche per valutare con criticità la letteratura agiografica su san Francesco che deve essere letta alla luce dei suoi *Scritti*, poiché, sebbene tali

---

6 *Francisci Assisiensis Scripta*, critice edidit C. Paolazzi (Spicilegium Bonaventurianum, 36), Grottaferrata 2009. Nella citazione degli *Scritti*, ci atterremo a quest'ultima edizione.

Scritti non siano gli unici a recare traccia della storicità di lui e non possano restituirci in pienezza il vero Francesco, tuttavia è da considerare che con difficoltà si potrebbero accogliere concetti e strutture in dissonanza rispetto al suo pensiero e, dunque, al suo stesso assetto spirituale.

1. La croce

La presenza di Gesù Cristo è ricorrente all'interno degli *Scritti* del Santo e negli ultimi anni, attraverso studi più oculati, si è rilevata l'ampiezza dei contenuti ivi presenti[7]. Tra i tanti, il Poverello vi colloca anche la sua riflessione sulla passione e morte e, quindi, sulla croce di Cristo. È da chiarire prima di ogni cosa che Francesco, a differenza dei suoi biografi non fa mai uso del termine *crucifixus*, né come aggettivo, né come sostantivo. Parla soltanto di *crux*, anche se soltanto otto volte[8], ma sempre unita alla figura di Gesù.

Nell'*Adm* V[9], Francesco insegna all'uomo dove porre la sua gloria, ovvero nelle *infirmitates* (inteso in senso fisico e morale) e nella croce di nostro Signore Gesù Cristo: «[ ] sed in hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris et baiulare cotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi»[10]. Tralasciando il primo motivo di gloria, focalizziamo invece l'attenzione sul secondo, che raccoglie, anche se in maniera non letterale, l'esigenza della *sequela Christi*, fondendo la duplice visione: quella matteana[11] e quella lucana[12] e dando, attraverso l'avverbio temporale *cotidie*, un significato in senso figurato della *crux Christi*, intesa appunto come unione della propria quotidianità ai dolori di Cristo. A tale

---

7 Richiamiamo soltanto alcune pubblicazioni tra l'abbondante bibliografia in merito: S. López, *Cristo suficiencia de Francisco*, in Verdad y Vida 29 (1971) 327-366; S. López, *Cristología de Francisco de Asís*, in Selecciones de Franciscanismo 12 (1983) 89-135; N. Nguyen van Khang, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Milano 1984.

8 Le situazioni di crocifissione in cui il Santo esorta i suoi *fratres* e tutti gli uomini a portarle per amore a Cristo sono, invece, assai numerose.

9 Per una valutazione puntuale di questo scritto, ci permettiamo di ricordare i seguenti lavori in ordine cronologico: G. Spagnolo, *L'ammonizione V di san Francesco: un canto alla dignità dell'uomo*, in Italia Francescana 61 (1986) 133-138; J. Bórmida, *La Admonición V de San Francisco: los crucificados como imagen de Dios*, in Cuadernos Franciscanos 20/80 (1987) 17-23; M. A. Lavilla, *La imagen del siervo en el pensamiento de San Francisco de Asís, según sus escritos*, Valencia 1995, 188-202; F. Uribe, *La vera gloria dell'uomo. L'«ammonizione V» di san Francesco*, in Frate Francesco 74 (2008) 351-376.

10 Cfr. *Adm* V, 8.

11 Cfr. Mt 10,38; 16,24.

12 Cfr. Lc 9,23; 14,27.

senso vi aggiunge l'aggettivo *sancta* proprio per la considerazione che il Santo le riserva: per lui è motivo di vanto e di gloria[13].

Nell'*Adm* VI[14], invece, il Santo introduce come modello cristologico quello del buon Pastore, collocando il fine redentivo dell'azione di Cristo prima di indicare il mezzo di salvezza delle pecore, cioè la croce, con il significato "kenotico" che le appartiene: «Attendamus, omnes fratres, bonum pastorem, qui pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem»[15]. Il «sostenere la passione della croce» indica propriamente la modalità con la quale il buon Pastore offrì la sua vita per le pecore. A questo proposito è conveniente ricordare un altro suo opuscolo, in cui la passione di Cristo è presentata nella dinamica di tutto il mistero salvifico[16] e la croce al fine dell'espiazione dei peccati:

> *Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius benedictus et gloriosus, quem dedit nobis et natus fuit pro nobis, seipsum per proprium sanguinem suum sacrificium et hostiam in ara crucis offeret, non propter se, per quem facta sunt omnia, sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius*[17].

La croce di Cristo è, dunque, per Francesco l'espressione più alta e singolare del grande amore di Dio per gli uomini. Un buon Pastore che dà la vita per le sue pecore è la sottolineatura che la sua passione e morte sono in rapporto agli uomini, destinatari della

---

13 «Il fatto di collocare la sequela di Gesù Cristo, anche con queste sfumature, al centro delle aspirazioni dell'essere umano e di fare della croce il massimo vessillo, è una ratificazione della grande importanza che ha questa dottrina nel pensiero spirituale del santo d'Assisi. […] Il modo di recuperare la sua dignità primigenia è offerto all'uomo dal cammino della Croce, seguendo il modello di Gesù Cristo» (F. URIBE, *La vera gloria dell'uomo. L'«ammonizione V» di san Francesco*, 374).

14 Per un'ottima presentazione strutturale ed ermeneutica di questa ammonizione, si veda: F. URIBE, *Seguire il buon pastore. L'ammonizione VI di s. Francesco*, *La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione delle prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009)*, a cura di P. Martinelli (Teologia spirituale, 15), Bologna 2009, 209-259 (specialmente 221-224).

15 *Adm* VI, 1. Questa ammonizione presenta alcuni nessi con l'*Adm* V, sia nel campo semantico che in quello contenutistico, come dimostra F. URIBE, *Seguire il buon pastore. L'ammonizione VI di s. Francesco*, 210:

***Adm* V**	***Adm* VI**
Attende, o homo (v.1)	*Attendamus, omnes fratres* (v. 1)
crucem (v. 8)	*crucis* (v. 1)
infirmitatibus (v. 8)	*infirmitate* (v. 2)
gloriari (vv. 4.5.7.8)	*gloriam* (v. 3)

16 Francesco usa espressioni diverse per indicare l'azione salvifica della croce: un'azione del passato con i relativi effetti nel presente, e una del futuro escatologico. Nel primo caso usa il verbo «redimere», nel secondo «salvare». Cfr. L. LEHMANN, *La redención en los escritos de san Francisco*, in Selecciones de Franciscanismo 28 (1999) 199-228 (soprattutto 203-208).

17 *EpFid II*, 11-13.

salvezza, e quindi del suo amore. E, proprio per tal motivo, essa è per Francesco l'ara del sacrificio, meritevole di ogni adorazione, lode, onore e ringraziamento[18].

Anche nel *Test*, attraverso una preghiera di adorazione, di benedizione e di gratitudine, il Santo d'Assisi venera il Signore Gesù nella sua duplice presenza in ogni chiesa del mondo: nell'Eucaristia e nella santa croce, con cui Cristo ha redento il mondo:

> *Et Dominus dedit michi talem fidem in ecclesiis, ut ita simpliciter orarem et dicerem: «Adoramus te, Domine Jesu Christe, et ad omnes ecclesias tuas que sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum»*[19].

L'Assisiate, in maniera implicita, vi inserisce l'adorazione dovuta alla presenza eucaristica e la estende a tutte le chiese del mondo. Per lui, quindi, la croce e l'Eucaristia sono contemporaneamente misteri di dolore e di amore smisurato da parte di Cristo per l'intera umanità[20].

Similmente, i sentimenti di azione di grazie per lo smisurato amore di Cristo manifestato sulla croce, appaiono anche nella *RegNB* XXIII, 3:

> *Et gratias agimus tibi quia, sicut per Filium tuum nos creasti, sic per veram et sanctam dilectionem tuam qua dilexisti nos, ipsum verum Deum et verum hominem ex gloriosa semper Virgine beatissima sancta Maria nasci fecisti, et per crucem et sanguinem et mortem ipsius nos captivos redimi voluisti*[21].

Anche nella *RegNB* I, 3 che riprende Mt 19,21[22], Francesco, evidenziando l'espropriazione di sé, della propria volontà, fa emergere la dinamica di crocifissione autentica per la *sequela Christi*. Rinnegare se stessi, prendere la propria croce e seguire il Figlio di Dio, sono, infatti, le caratteristiche del cammino di perfezione del discepolo di Cristo.

---

18 Cfr. *EpFid II*, 11. La croce diventa per il Santo l'altare del sacrificio, l'*ara crucis* ove la vita di Cristo viene immolata *pro peccatis nostris*. È evidenziato il tema di riparazione, ma subito dopo sottolinea che il sacrificio della croce ha un valore di *exemplum*, oltre che di espiazione: *ut sequamur vestigia eius*.

19 *Test* 4-5. Tale preghiera di adorazione è un testo liturgico, utilizzato nelle feste della croce (14 settembre: esaltazione della croce, e 3 maggio: ritrovamento della croce) e il venerdì santo.

20 Non va dimenticato, però, il rapporto lebbrosi-croce. Come ha ben delineato Pietro Maranesi, «l'esperienza con i lebbrosi ha costituito per Francesco il presupposto "esistenziale" perché accadesse l'incontro mistico e di fede con la croce e, viceversa, soltanto nell'incontro mistico con la croce l'intuizione avuta con i lebbrosi poteva giungere alla chiarezza e pienezza "teologica" di uno stile di vita cristiano. […]. Senza l'esperienza con i lebbrosi, la croce non avrebbe mai parlato a Francesco» (P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento* [Studi e ricerche, s.n.], Assisi 2009, 155).

21 *RegNB* XXIII, 3. Sul cap. XXIII della *RegNB* si veda: L. Lehmann, *«Gratias agimus tibi». Structure and content of chapter XXIII of the Regula non bullata*, in Laurentianum 23 (1982) 312-375.

22 «Et: "Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me"» (*RegNB* I, 3).

Nell'*OffPass*, definito da Tommaso da Celano *Officium Crucis*[23], il tema della croce ricorre per ben due volte. Nel vespro del venerdì santo, come anche nel vespro del Natale, riprendendo Lc 14,27, il Santo afferma: «Tollite corpora vestra et baiulate sanctam crucem eius»[24]. Qui la dinamica della croce si unisce a quella della gloria. In effetti, oltre a *OffPass* VII, 9-10, l'esultanza per la salvezza ottenuta da Cristo morto e risuscitato, è manifestata da Francesco attraverso l'invito a glorificare Dio «quia sanctissimus puer dilectus datus est nobis; et natus fuit pro nobis in via et positus in presepio, quia non habebat locum in diversorio»[25]. In tal modo Francesco vuole rimarcare che, solamente portando la croce di Cristo e seguendo le sue parole e precetti, è possibile partecipare alla sua gloria. Emerge anche qui, dunque, il binomio che il Poverello compie nel riallacciare il Natale alla croce e alla Pasqua.

Ci sembra opportuno poter affermare che il Santo, seppur sprovvisto di una cultura teologica sistematica, abbia ben assimilato la concezione della croce come strumento di riparazione ed espiazione del peccato dell'uomo e la relativa possibilità di riconciliazione con Dio. Tutto questo attraverso una progressiva formazione liturgica, secondo il linguaggio religioso del suo tempo. Ma c'è di più: l'esperienza e la visione della croce in Francesco si abbinano al dettato giovanneo della glorificazione, piuttosto che alla risurrezione come evento salvifico di Gesù Cristo, sebbene quest'ultimo venga sempre evidenziato in modo implicito. Questa lacuna è ricercabile e, quindi, giustificabile nel fatto che la liturgia del suo tempo, con la relativa teologia ivi contenuta, non evidenziava molto il rapporto morte-risurrezione[26].

Concludendo questa analisi, c'è da dire che Francesco non solo è riuscito a penetrare profondamente nel mistero della croce di Cristo e della sua passione, ma ha anche saputo fare di esso un vero cammino di sapienza e vita nell'esperienza personale e nell'insegnamento ai suoi frati. C'è da precisare, però, che tale *experientia crucis*, benchè rivesta

---

23 *LegCl* 30, 8.

24 *OffPass* VII, 8; XV, 13.

25 *OffPass* XV, 7.

26 Questa argomentazione è stata ben espressa da Giovanni Iammarrone, di cui riportiamo un intero concetto-chiave, esplicativo del tutto: «Non si può fare a meno anche di constatare che egli [Francesco], nonostante l'orientamento teologico del tempo non lo agevolasse a connettere intimamente sul piano concettuale-dottrinale le due realtà salvifiche di croce e risurrezione, sul piano esistenziale viveva quotidianamente il mistero di Cristo morto crocifisso e risorto/esaltato – come ben risulta dall'*Ufficio della Passione* recitato da lui quotidianamente e forse da titolare più adeguatamente "Ufficio dei misteri di Cristo" –, con tanta verità e profondità che parlare di croce per lui significava parlare di risurrezione; vivere la croce significava sperimentare non una realtà di morte ma di vita, non di tenebra ma di luce; non di tristezza e desolazione ma di letizia e speranza, come risulta dal dettato *Della vera e perfetta letizia*, ragione per cui croce e risurrezione, morte e vita in lui erano due dimensioni immanenti a un'unica esperienza, quella della sequela di Cristo umile, povero e crocifisso ma risorto ed esaltato, vita e motivo di vita, anche, anzi in particolare, nel letto della sofferenza e della morte» (G. IAMMARRONE, *Il crocifisso e la croce in Francesco, Chiara e nel primo francescanesimo* [Memoria e Profezia], Padova 2007, 48-49).

un'importanza notevole nella spiritualità del Poverello, non ne totalizza, tuttavia, la realtà, perché egli ha una visione molto più ampia del mistero di Cristo, non riconducibile unicamente a tale evento. Cosa, invece, che non avviene per il pensiero teologico degli agiografi a lui posteriori in cui emerge una radicale volontà di interpretare le stimmate di Francesco, di andare oltre la mera fattualità per penetrare in un significato più profondo e nascosto, non ultimo quello apologetico, che quelle piaghe portano con sé. È come se le stimmate offrissero la chiave di comprensione di tutta la vita di Francesco, che viene riletta in questa luce, e in cui si riconoscono le molteplici apparizioni della croce, a partire da quell'evento.

Quindi, mentre negli *Scritti* di Francesco, il tema della croce risulta sì importante ma non totalizzante, nei biografi, la croce/stigmatizzazione funge da chiave interpretativa di tutta l'esperienza del Santo d'Assisi, motivo per cui egli stesso si conformerà in pienezza all'immagine di Cristo e di Cristo crocifisso.

2. La povertà

La povertà negli *Scritti* del Poverello si fonda sui passi evangelici[27] letti nella chiesa di san Nicolò, che saranno inglobati all'interno della *Forma vitae* del 1209 e quindi nella *RegNB*[28], perché essa ha uno specifico e preciso volto: non è mai considerata come sola, a sé stante, ma sempre e fortemente collegata con la vita di Cristo, in quanto partecipazione volontaria alla sua stessa povertà e a quella degli apostoli[29]. In effetti, l'evidenza dell'inseparabilità di Cristo dalla povertà si presenta come mezzo principale per la *sequela Christi*, non potendo davvero scindersi dalla sua figura e dalla sua opera di redenzione. Tale evidenza dell'inseparabilità di Cristo dalla povertà è colta da Francesco lungo tutta l'opera terrena del Messia, sin dalla sua venuta[30]. Essa consiste nel distacco totale dalle cose nel modo più radicale, nel vivere appunto *sine proprio*, incentivato e sostenuto da un distacco spirituale[31]. In altre parole, la non appropriazione si trova riferita

27 Cfr. Mt 19,21; Mt 16,24; Lc 9,3 e 10,4.

28 Cfr. *RegNB* I, 2-3; *RegNB* XIV, 1-2.

29 Cfr. *EpLeo* 12-13; *EpFid II*, 5; *RegB* XII, 4; *RegNB* IX, 1. 4. 5; *UltVol* 1.

30 Cfr. *OffPass* XV, 7.

31 Cfr. *RegNB* I, 1; *RegB* I, 1. Sebbene il termine *sine proprio* presente in entrambe le Regole non sia peculiarità di Francesco, esso tuttavia acquista connotati dai tratti più profondi della semplice parola *paupertas*: difatti implica la rinuncia a cose non necessariamente materiali, come la propria stessa volontà, della quale si priva chi fa la volontà di Dio, oltre ovviamente a implicare il rifiuto per qualsiasi forma di possesso nel senso più assoluto. Ma anche la stessa parola *paupertas* ha accezioni diverse; infatti, i passi che ricorrono negli *Scritti* di san Francesco sono 107, di cui 9 che trattano della povertà in genere, 25 si riferiscono alla

tanto ai beni materiali[32], quanto a quelli spirituali[33]. Per Francesco l'altissima povertà[34] deve avere i connotati della concretezza e tante sono le sue manifestazioni esterne: abbandono di tutto e vendita di ogni cosa, devolvendo il ricavato ai poveri, come ricorda la *RegNB* II, 4 e la *RegB* II, 5 e il *Test* 16 quando trattano dei futuri candidati della *fraternitas*. L'Assisiate, infatti, ha fortemente voluto vivere la povertà non soltanto per sé, ma l'ha proposta anche per ogni fratello che entrava a far parte della fraternità; una povertà talmente radicale capace di provocare un sentimento di felicità, come egli stesso ci ricorda nel *Test*: «Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam istam, omnia que habere poterant, dabant pauperibus; et eramus contenti tunica una, intus et foris repeciata, qui volebant, cum cingulo et braccis, et nolebamus plus habere»[35]. Altre manifestazioni esterne sono: il modo di vestire dei frati, le dimore ove vivere, il modo di guadagnarsi i mezzi di sostentamento, il loro sistema di vita itinerante e l'uso delle cose[36]. Il culto della povertà, però, oltre al valore dal punto di vista esteriore, ha anche una funzione mediatrice di aiuto in quanto rende i frati eredi del regno dei cieli e ricchi di virtù[37].

Ma c'è di più: per Francesco la povertà non è semplicemente un fatto di rinuncia o una modalità di ascesi per raggiungere la perfezione, ma è la possibilità per scendere al livello dei poveri, che si esprime nella gioia[38]. Inoltre la pratica della povertà nella sua vita personale e in quella dei suoi compagni, gli fece comprendere che Cristo non inten-

---

povertà materiale e ben 73 a quella spirituale. Cfr. J. De Schampheleer, *La pauvreté franciscaine*, in Étude Franciscaines 18 (1968) 182.

32 «Fratres nichil sibi approprient, nec domum nec locum nec aliquam rem» (*RegB* VI, 1). Cfr. anche: *RegNB* VII, 13; *Fragmenta alterius redactionis Regulae non bullatae* [*Frag*] I, 67.

33 «Ille servus Dei qui non irascitur neque conturbat se pro aliquo, recte vivit sine proprio. Et beatus est, quia non remanet sibi aliquid, reddens que sunt Cesaris Cesari, et que sunt Dei Deo» (*Adm* XI, 3-4). Si veda anche: *Adm* II; *RegNB* XVII, 4; *Frag* I, 42.

34 L'aggettivo «altissima» riferita alla povertà è presente nella *RegB* VI, 4.

35 *Test* 16.

36 I frati devono usare delle cose necessarie alla vita, sia che si tratti dei libri del salterio per coloro che sanno leggere, sia degli strumenti utili per il lavoro, sia delle abitazioni ove dimorare, di oratori ove pregare, tutto secondo la santa povertà. Cfr. *RegNB* III, 7-9. Si veda anche: *RegB* III, 1-2; *Test* 24. Per quanto riguarda il denaro, Francesco pone un accento particolare nella sua proibizione; infatti il legislatore nelle sue Regole indica ai suoi frati di non occuparsi in affari finanziari o amministrivi, perché non è assolutamente permesso l'uso del denaro: né per comprare indumenti o libri, né per ricevere la ricompensa del lavoro, né a motivo dell'elemosina, perché esso non ha che il valore delle pietre. Cfr. *RegNB* VIII. Si consideri anche: *Frag* II, 16-17; *RegB*.

37 «Haec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium» (*RegB* VI, 4-5).

38 «Et debent gaudere quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles, infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes» (*RegNB* IX, 2).

deva che le indicazioni sulla povertà venissero osservate solo alla lettera, ma l'osservanza doveva essere adattata secondo le diverse circostanze[39].

Così si può cogliere la fondamentale importanza di questa virtù, che è al contempo un consiglio evangelico che i frati professano[40], vissuto dal Poverello d'Assisi sin dai primissimi momenti della sua vita religiosa e che lo stesso non risparmia di accostare ad un'altra virtù, di altrettanta importanza, la santa umiltà, da lui definita sorella della povertà: «Domina sancta paupertas, Dominus te salvet cum tua sorore, sancta humilitate»[41].

3. L'umiltà

Francesco assunse questa virtù e la conservò fino alla morte, come valore a lui molto gradito e diletto, tanto da definirsi «parvulus»[42], «servus»[43], «despectus»[44], «homo vilis et caducus»[45], «ignorans et idiota»[46], «homo inutilis et indigna creatura Domini Dei»[47], obbligato a servire tutti e a suggerire ai suoi frati di stare sottomessi a tutti[48], a mettersi sotto i piedi degli altri[49], a lavare e baciare i piedi dei fratelli[50]. Per incrementare questa coscienza di personale umiltà, Francesco pensava spesso ai peccati e alla sua ingratitudine, accusandosi di fronte a Dio e ai fratelli: «In multis offendi mea gravi culpa, specialiter quod Regulam quam Domino promisi non servavi, nec officium sicut Regula precipit dixi, sive negligentia, sive infirmitatis mee occasione, sive qua ignorans sum et idiota»[51]; infine, oltre che ad esercitarla personalmente, la raccomandava ai suoi frati come ideale obbligatorio e del tutto necessario:

---

39 Cfr. *RegNB* VII; *RegB* IV, 2.

40 Cfr. *RegNB* I, 1; *RegB* I, 1; *RegB* II, 5; *RegB* XII, 4; *Test* 24.

41 *SalVirt* 2. Cfr. anche: *SalVirt* 11. Per l'appellativo «domina» si veda anche: *TestSen* 4.

42 *UltVol* 1; *EpCust I*, 1; *EpOrd* 3; *EpRect* 1, *Test* 34. 41.

43 *Test* 41; si veda anche: *EpFid II*, 1. 2. 86; *EpCust II*, 1; *EpMin* 9; *EpRect* 1.

44 *EpRect* 1.

45 *EpOrd* 3.

46 *EpOrd* 39.

47 *EpOrd* 47.

48 Cfr. *RegNB* VII, 2.

49 Cfr. *Adm* XIX, 4.

50 Cfr. *EpOrd* 12; *RegNB* VI, 4.

51 *EpOrd* 39.

[ ] deprecor in caritate, que Deus est, omnes fratres meos predicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus, non gloriari nec in se gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono quod Deus facit vel dicit vel operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: «Verumtamen in hoc nolite gaudere, quod vobis spiritus subiciuntur vobis»[52].

Si è poc'anzi affermato che il termine umiltà va associato a quello di minorità, benchè si debba rilevare che il vocabolo "minorità" in quanto tale non si trovi negli *Scritti* del Santo[53]. Il vocabolo «minor», invece, è presente 14 volte e sempre in *Scritti* corrispondenti con la vita o la condizione dei fratelli[54] e ha una grande portata perché, come condizione spirituale, indica una precisa forma di essere, un vero programma di vita. Quando il Santo, infatti, pensa che i suoi frati devono essere minori, la prima immagine che ha in mente è quella del Cristo servo, povero e umile e la propone come modello per sé e per i suoi fratelli. Ecco quindi che la minorità ha in sé delle caratteristiche quali appunto il servizio ai fratelli, la povertà e la stessa umiltà. Un'umiltà che si attinge dallo stesso Signore Dio e Gesù Cristo[55] e diventa complemento indispensabile per la fraternità benchè la sua connotazione resti poliedrica e difficilmente classificabile. Così, di fronte a Dio, l'umile non ha diritti: è un servo in costante dipendenza; di fronte agli uomini, egli non può avere pretese di privilegi, né atteggiamenti di dominio, ma deve annunciare la Parola di Dio in minorità e sottomissione.

---

[52] *RegNB* XVII, 5-6. Una vera e profonda indicazione che Francesco fa sull'umiltà la desumiamo anche dall'*Adm* XXIII: «Beatus servus, qui ita inventus est humilis inter subditos suos, sicuti quando esset inter dominos suos. Beatus servus, qui semper permanet sub virga correctionis. Fidelis servus et prudens est, qui in omnibus suis offensis non tardat interius penitere per contritionem, et exterius per confessionem et operis satisfactionem». Cfr. anche: *Cant* 33; *EpFid I*, I, 13; *EpFid II*, 30. 44. 45. 56. 86; *RegNB* XX, 5 (il capitolo XX della *RegNB* non è mai riferito nella silloge); *RegNB* XXIII, 6. 7. Un'altra chiara raccomandazione, invece, la si trova in *RegB* III, 11, in cui egli indica ai suoi frati la modalità di atteggiamenti da adottare quando si va per il mondo: «Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut quando vadunt per mundum non litigent neque contendant verbis, nec alios iudicent, sed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus sicut decet». Si veda anche: *Adm* XIII; *Adm* XVII, 1-2; *Adm* XXII, 2-3; *Adm* XXVII, 2; *EpCust I*, 2; *RegB* V, 4; *RegB* VI, 2; *RegB* X, 9; *RegNB* V, 5; *RegNB* XI, 3; *RegNB* XVII, 15; *RegNB* XX, 2. Per quanto riguarda, invece, l'umiltà che i superiori dovrebbero applicare, si veda: *Adm* IV; *Adm* XXIII, 1; *RegB* X, 1; *RegNB* VI, 2.

[53] Cfr. F. Uribe, *"Omnes vocentur fratres minores" (RegNB 6,3). Verso un'identificazione della minorità alla luce degli Scritti di S. Francesco d'Assisi*, in *Minores et subditi omnibus. Tratti caratterizzanti dell'identità francescana. Atti del Convegno (Roma, 26-27 novembre 2002)*, a cura di L. Padovese, Roma 2003, 149-190.

[54] I testi che fanno riferimento all'identità dell'Ordine sono: *RegB* I [Titolo]; *RegB* I, 1; *RegNB* VI, 3; *RegNB* XXIII, 7; *EpCust I*, 1; *EpCust II*, 1; *EpOrd* 2; *EpFid II*, 87; quelli che fanno riferimento in modo esplicito all'essere minori come una delle condizioni caratterizzante dei seguaci di Cristo sono: *RegNB* V, 12; *EpFid II*, 42; *RegNB* VII, 1-2; *Frag* II, 10; *Adm* XII, 3.

[55] *Adm* I, 16-17; *EpOrd* 27-28; *LaudDei* 7; *RegB* XII, 4; *RegNB* IX, 1.

4. L'obbedienza

L'obbedienza secondo san Francesco[56], in quanto voto e al contempo in quanto virtù, non può che avere origine da Cristo stesso verso cui il Santo vive un abbandono fiducioso ai suoi voleri. In questo atteggiamento fiducioso il solo modello supremo da seguire è Cristo, il quale, «dedit vitam suam, ne perderet sanctissimi Patris obedientiam»[57]. Il sostantivo *obedientia* compare ben 48 volte negli *Scritti* di Francesco e 14 volte il verbo *obedire*. Queste occorrenze, che superano quelle del termine *paupertas*, ci permettono di comprendere quanta considerazione Francesco desse all'obbedienza. Infatti, proprio come Cristo rinunciò alla sua volontà affidandola a quella del Padre, così egli, attraverso l'annientamento di sé e la povertà interiore, vive proteso a cercare sempre la volontà divina. Per Francesco, fare la volontà divina significa seguire la Chiesa nei suoi precetti; devozione e obbedienza che devono in primo luogo essere rivolte al papa, quale vicario di Cristo in terra e capo gerarchico della Chiesa, cui è affidata la cura dei fedeli[58]. Non a caso, infatti, prima di morire il Santo indica a tutti i frati, presenti e futuri che «semper prelatis et omnibus clericis sancte matris Ecclesie fideles et subiecti exsistant»[59]. Però siffatta obbedienza ecclesiale non si riduce solo alla gerarchia, ma si riferisce anche alle istituzioni ecclesiastiche[60] e alle norme liturgiche[61]. Inoltre l'Assisiate ha voluto che il suo lavoro apostolico e quello dei suoi frati, ovvero la direzione spirituale[62], la predicazione tra i fedeli e gli infedeli[63], venissero fatte sempre in accordo con l'istituzione della

---

56 Gli studi in merito all'obbedienza sono diversi. Qui presentiamo, in ordine cronologico, soltanto alcuni titoli: R. ARMSTRONG, *The service of living obedience*, in The Cord (1982) 195-207; C. DEL ZOTTO, *L'obbedienza in S. Francesco d'Assisi*, in Antonianum 61 (1986) 569-597; K. SYNOWCZYK, *L'obbedienza secondo S. Francesco d'Assisi. Alcune chiavi essenziali di lettura*, (Studia Antoniana-dottorali), Roma 1987; F. URIBE, *Obbedienza e autorità nella regola di s. Francesco*, in *Autorità e obbedienza nella vita consacrata e nella famiglia francescana*, a cura di P. Martinelli (Teologia Spirituale, 11), Bologna 2008, 67-100. F. URIBE, *El ciclo de la obediencia. Las Admoniciones 2, 3 y 4 de san Francisco de Asís*, in *Naturaleza y Gracia* 56 (2009) 211-272; F. URIBE, *L'itinerario dell'obbedienza. L'Ammnonizione III di san Francesco*, in *Frontiere* 7 (2010) 9-34.

57 *EpOrd* 46.

58 Cfr. *RegNB* Prol 3-4; *RegB* I, 2. 3. L'importanza del pontefice per Francesco è duplice: in lui il Santo vede principalmente l'altissima dignità, ma al contempo, la paternità premurosa verso il gregge affidatogli. Tuttavia, Francesco eviterà di chiamarlo "padre", perché uno solo è il Padre, colui che abita in cielo.

59 *TestSen* 5.

60 Cfr. *RegNB* II, 2. 10. 12.

61 Cfr. *EpCler I*, 10-13; *EpCler II*, 10-13; *EpOrd* 30; *EpCust I*, 4; *RegNB* XX, 1-2; *RegB* III, 1.

62 Cfr. *RegB* XI, 2.

63 Cfr. *RegNB* XVI, 3-4; *RegB* XII, 1-2.

santa Chiesa, perché come egli stesso ci ricorda nella *RegNB*, bisogna stare «semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sancte Ecclesie, stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et humilitatem sanctum Evangelium Domini nostri Jesu Christi [ ]»[64].

Perdipiù, non si può cogliere l'idea sanfrancescana di obbedienza se non ci si riferisce alla fraternità, luogo teologico dell'ascolto e del discernimento della Parola di Dio, attraverso cui è possibile esercitare una «caritativa obedientia»[65]. Per Francesco entrare a far parte della fraternità corrisponde a «essere ricevuto all'obbedienza»[66] e l'obbedienza al proprio fratello, in una logica di carità, si estende poi anche a tutto il creato, a motivo del solo amore per Dio[67]. Quindi, l'obbedienza vicendevole e caritativa o fraterna diviene un reale strumento di fatti attraverso cui si cerca in fraternità l'adempimento della volontà di Dio. In altre parole, essa diviene il sacramento mediatore dell'obbedienza, ovvero lo spazio vitale in cui si discerne la volontà divina. Questa, dunque, è per Francesco la «vera et sancta obedientia Domini nostri Jesu Christi»[68]. In questa logica fraterna, inoltre, i superiori, verso cui Francesco indica sottomissione[69], non devono comandare nulla che sia contrario all'anima e alla Regola, ma il loro unico compito è quello di ammonire i fratelli, di correggerli con umiltà e carità, attraverso una dinamica trasparente di dialogo e di mutuo ascolto.

Questa quadro d'insieme sull'obbedienza secondo gli *Scritti* di Francesco, per quanto sintetico e incompleto, ci permette comunque di cogliere l'importanza che essa aveva per il Santo in riferimento a Dio attraverso la sottomissione ecclesiale, l'amorevole ascolto fraterno e un clima sincero di dialogo con i superiori. Francesco concepisce e attua la virtù dell'obbedienza nell'alveo della libertà. In effetti, vi è più libertà in lui e nei suoi *Scritti* di quanti siano gli obblighi e le costrizioni: infatti, sebbene nei suoi *Scritti* siano presenti formule di comando, tali limitazioni servono a liberare il frate e ogni fedele dagli ostacoli sulla via della salvezza. Ecco, dunque, che l'obbedienza emergente dai suoi *Scritti* non ha il compito di porre dei limiti all'azione di Dio, ma di facilitarne semplicemente l'azione.

---

64 *RegNB* XVII, 1.

65 *Adm* III, 6.

66 *RegNB* II,9; *RegB* II, 11.

67 Cfr. *SalVirt* 14-18. Francesco universalizza il concetto di obbedienza, estendendola a tutte le creature, le quali, secondo la sua visione teologica del creato, costituiscono per l'essere umano un reale parametro di sottomissione e di armonia col Creatore. Cfr. *Adm* V, 2. Si veda: C. PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi e il creato: dalla contemplazione all'obbedienza*, in Studi Francescani 104 (2007) 189-204; ora anche in: Selecciones de Franciscanismo 40 (2011) 65-79.

68 *RegNB* V, 14-15.

69 Lo afferma proprio nel suo *Test*: «[…] et ita volo esse captus in manibus suis, ut non possim ire vel facere ultra obedientiam et voluntatem suam, quia dominus meus est» (*Test* 28).

5. La preghiera

Le virtù appena valutate altro non sono che il risultato della presenza costante di Dio nella vita di Francesco, dal momento della sua conversione fino alla morte. Una percezione della realtà di Dio che trova come risposta da parte del Poverello l'attenzione a rivolgersi costantemente al Signore, rinviando a Lui ogni dono e indirizzando ogni azione. Questo a dimostrazione che la preghiera non è tanto un aspetto della spiritualità di Francesco, quanto piuttosto l'ambito vitale ed efficace della medesima.

Francesco non redige un trattato sulla preghiera, ma nonostante ciò i suoi *Scritti* sono ricchi di moniti, come quando raccomanda ai suoi frati: «Omni impedimento remoto et omni cura et sollicitudine postposita, quocumque modo melius possunt, servire, amare, adorare et honorare Dominum Deum mundo corde et pura mente faciant, quod ipse super omnia querit»[70]. È quindi chiaro che per Francesco non esiste un modo esclusivo di vivere lo «spiritus orationis et devotionis»[71], né teorizza un modello di preghiera a lui preesistente. Infatti, più che le norme per pregare, gli *Scritti* suggeriscono soprattutto gli atteggiamenti interiori; la disposizione alla preghiera con apertura di cuore diviene per il Santo l'unica modalità[72]: ecco perché risulta irrilevante se venga espressa con la voce o nel silenzio, in chiesa o nei boschi, in forma liturgica[73] o affidandosi all'ispirazione del momento. L'importante è viverla con cuore puro[74] e costantemente[75], al fine di fuggire l'ozio[76]. Questo è il motivo per cui diverse volte Francesco ripete la raccomandazione di «semper orare», la quale, più che un precetto, è una espressione con reminiscenza

---

70 *RegNB* XXII, 26. Si veda anche: *RegNB* XXIII, 10-11. Sulla preghiera francescana si considerino i seguenti contributi: O. SCHMUCKI, *Die Stellung Christi im Beten des hl. Franziskus von Assisi*, in Wissenschaft und Weisheit 25 (1962) 128-145; 188-212; O. SCHMUCKI, *Franciscus, «Dei Laudator et cultor»*, in Laurentianum 10 (1969) 24-36; L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera* (Bibliotheca ascetico-mystica, 5), Roma 1993.

71 *RegB* V, 2.

72 Le disposizioni sulla preghiera hanno un triplice significato: 1) il primato con Dio; 2) la comunione con la Chiesa; 3) il rafforzamento della fraternità. Cfr. F. URIBE, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi* (Studia Antoniana-dottorali), Roma 1979, 290.

73 Il *Divinum Officium* è la forma principale della preghiera comunitaria che Francesco raccomanda nelle sue Regole (*RegNB* III; *RegB* III) per i frati chierici (per i laici, invece, raccomanda la recita dei *Pater*), perché si sentiva spinto a pregare secondo la Chiesa di Roma come un segno di fedeltà alla medesima. Perciò non vuole ritenere né cattolico, né fratello, chi non desidera osservare le norme riguardanti l'Ufficio (cfr. *EpOrd* 44) e nel suo *Test* minaccia con fortissime pene i suoi trasgressori (cfr. *Test* 31-33).

74 Cfr. *RegB* X, 9.

75 I verbi «non deficere», «non desistere» si ripetono quasi ogni volta che si raccomanda la preghiera. Cfr. *EpFid II*, 21; *RegNB* XXII, 29.

76 Cfr. *RegNB* VII, 10-12. Per Francesco l'oziosità si deve allontanare oltre che con la preghiera, anche con il lavoro. Cfr. *RegB* V, 2; *Test* 21.

biblica[77] e a ciò aggiunge che niente deve distogliere da questo compito, né il lavoro, né lo studio, né la predicazione.

Le preghiere del Santo, quelle propriamente dette e che sono giunte fino a noi, offrono un modello sulla modalità della dedizione con cui egli si rivolgeva a Dio attraverso la lode e l'adorazione, sebbene ricoprano un arco di tempo piuttosto ampio che va dalla sua conversione, con la *Preghiera davanti al crocifisso di San Damiano*, fino agli ultimi momenti della sua vita, con il *Cantico delle creature*. Esse offrono una testimonianza della sua maniera concreta di pregare e un insegnamento ai frati. È da rilevare, inoltre, un'accentuata preferenza del Santo per l'orazione domenicale, conseguenza del fatto che il *Pater* è la preghiera insegnataci da Cristo stesso. Infatti, non soltano l'ufficio detto dai frati laici è composto dal «Pater noster»[78], ma questa viene indicata come preghiera per antonomasia[79], della quale egli stesso ci ha lasciato un commento[80]. Infine, nella vita di preghiera non è da dimenticare la pietà eucaristica della fraternità che si esprime tanto nella Celebrazione Eucaristica quotidiana[81], quanto nella comunione frequente al Corpo e Sangue di Cristo e nel culto al Sacramento dell'Altare.

In conclusione, il tema della preghiera emergente dagli *Scritti* è cristologica nel contenuto e trinitaria nell'attuazione e ci offre un buon parametro per comprendere lo zelo e l'intensità con cui Francesco si univa a Dio, tanto da rendersi insensibile ai desideri terreni e infiammato di un amore profondo. Le preghiere di Francesco sono quasi esclusivamente a carattere dossologico; infatti, più che formulare richieste, esse indicano un vero cammino di contemplazione, la cui fonte è lo Spirito capace di rendere il cuore puro.

6. La penitenza

Prima di valutare l'importanza del concetto di penitenza negli *Scritti* del Santo, riteniamo opportuno fare delle premesse a carattere terminologico. Esistono sostanzialmente due significati che possono essere attribuiti alla penitenza, i quali, benchè differenziati, non sono però divergenti fra di loro: il primo può essere inteso secondo l'accezione neotestamentaria di *metanoia*, ovvero di conversione, cambiamento di mentalità; il secondo è da intendersi come sacramento propriamente detto. Ovviamente il

---

77 Cfr. S. López, *Carácter peculiar de la oración franciscana*, in Verdad y Vida 22 (1964) 127.

78 Cfr. *RegB* III, 3 ; *RegNB* III, 10.

79 Cfr. *RegNB* XXII, 28; *EpFid II*, 21.

80 Cfr. *OrPat*.

81 Cfr *EpOrd* 32.

primo significato ha in sé implicazioni assai vaste, essendo un'attitudine vitale in relazione a Dio, al fine di un profondo cambiamento del cuore, attraverso l'abbandono della vita passata con tutti i suoi vizi e l'osservanza dei comandamenti del Signore. Il secondo è una risposta dell'uomo alla chiamata di Dio attraverso la contrizione del cuore, la confessione dei peccati e la relativa soddisfazione. Accanto a questi due significati bisogna ricordare anche tutte le mortificazioni, flagellazioni e opere compensatorie per ripagare i debiti della colpa, che sono espressioni significanti della stessa penitenza.

Il termine penitenza compare 28 volte negli *Scritti*: 18 volte designa il cammino di conversione, le altre dieci volte è utilizzato per indicare il sacramento della penitenza, la confessione[82]. Quindi, la penitenza per Francesco non si riduce ai digiuni[83], ai flagelli, ai cilici e alle altre mortificazioni fisiche. Se, in verità, si riducesse solo a questo, non daremmo la giusta interpretazione alla valenza che emerge dai suoi *Scritti*, in quanto per il Santo essa è anzitutto una modalità di essere[84]; per dirla in un'unica espressione: non si tratta tanto di fare atti di penitenze, i quali possono e devono venire in un secondo momento come conseguenza, ma di essere penitente, nella logica dell'accoglienza di un dono che viene da Dio e che a Lui va restituito attraverso l'impegno nella vita e il ringraziamento[85]. Questa logica stabilisce un parametro, ovvero un passaggio dalla vita incentrata su se stessi, alla vita interamente dedita al servizio di Dio e alla sua volontà. Ecco perché nella lettera indirizzata a tutti i cristiani, il Santo d'Assisi è esplicito nell'indicare, non soltanto ai religiosi, la penitenza tra i mezzi indispensabili per raggiungere la sapienza spirituale, al fine di conoscere meglio il Figlio di Dio e abbandonarsi alla sua volontà:

---

82 Fernando Uribe divide in tre momenti della stessa realtà i passi in cui si parla della penitenza come sacramento: «Al primo corrisponderebbero quelle espressioni riguardanti un atteggiamento di pentimento, di contrizione per il peccato commesso, sia per il possesso di denaro, sia per la fornicazione di qualunque frate o, infine, per l'inosservanza della Regola riguardo alla fedeltà dovuta alla Chiesa. Ma il pentimento non basta; la confessione è indispensabile a tutti i frati che hanno peccato. In questo senso troviamo la parola «penitenza» che significa in certi passi il segno sacramentale e l'atto di riconciliazione. Viene chiamato «paenitentiam et absolutionem» o addirittura si usa il verbo «confiteri» […]. Una terza graduazione del concetto di penitenza, sotto quest'aspetto, è quello della soddisfazione o riparazione per la colpa commessa» (F. URIBE, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*, 244-245).

83 Cfr. *RegNB* III, 11-13; *RegB* III, 5-9. A differenza delle altre Regole, quella francescana non specifica la modalità concreta di digiunare, sicuramente a motivo dell'itineranza che viveva il primo movimento dei frati. È da precisare, in più, che Francesco concepisce il digiuno non tanto come un fine da raggiungere, ma come un mezzo di liberazione e una forma concreta nella *sequela Christi*. Esso pertanto è indirizzato a raggiungere il cambiamento del cuore, ad astenersi dai vizi e dai peccati, in quanto nella misura in cui l'uomo vince se stesso, diviene poi libero per donarsi agli altri e rendere gloria a Dio.

84 Certamente non è da dimenticare che Francesco usa questo vocabolo, anche se in misura inferiore, anche per designare il sacramento della penitenza, ovvero la confessione. Cfr. *RegNB* XX, 2-5; *EpFid II*, 73-82; *Adm* XXII, 2; *Adm* XXIII, 3. Lo usa anche per indicare la soddisfazione che il confessore ingiunge al penitente. Cfr. *RegNB* XX, 2; *EpMin* 20. Cfr. C. DUKKER, *Umkehr des Herzens. Der Bussgedanke des heiligen Franziskus von Assisi* (Bücher franziskanischer Geistigkeit, 1), Werl 1956; K. ESSER, *La penitenza secondo san Francesco*, in Antonianum 51 (1976) 369-376.

85 «Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam […]» (*Test* 1); cfr. anche: *Test* 26.

Omnes autem illi qui non sunt in penitentia, et non recipiunt corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et operantur vitia et peccata, et qui ambulant post malam concupiscentiam et mala desideria, et non observant que promiserunt, et serviunt corporaliter mundo carnalibus desideriis, curis et sollicitudinibus huius seculi et curis huius vite, decepti a diabolo, cuius filii sunt et eius opera faciunt, ceci sunt, quia verum lumen non vident, Dominum nostrum Jesum Christum[86].

In questa prospettiva, pertanto, perché si producano frutti degni di penitenza[87], la vita di ogni cristiano deve caratterizzarsi per la perseveranza[88] da attuare fino alla morte[89].

Riassumendo, la penitenza nel senso di conversione è presente quasi esclusivamente nel testo destinato «a tutti i cristiani religiosi» (7 volte nelle due recensioni della *Epistola ad Fideles*), o in testi riguardanti non i frati, ma gli uomini in generale[90]. Solo tre testi riguardano i frati, di cui solo uno riguarda Francesco[91]. Anche in questi casi si tratta dell'adesione alla vita secondo il Vangelo. «De illis qui faciunt penitentiam» appare come titolo nella prima recensione della *EpFid*; «De illis qui non agunt penitentiam»[92] sono invitati con forza, per mezzo della predicazione, a fare «dignos fructos penitentie»[93].

Dunque, per parlare della via della penitenza in san Francesco, bisogna partire da una chiara e profonda consapevolezza. Per il Santo la penitenza significa assumere Cristo come modello e introdursi in una continua conversione, la quale non può avvenire, se non si approfondisce la coscienza del peccato in se stesso. Quindi, soltanto in questa logica di cammino, avranno senso le mortificazioni del corpo, tipiche soprattutto del tempo medievale, per una più perfetta unione a Cristo crocifisso. Per dirla in un'unica espressione, in Francesco conversione, vita evangelica e fare penitenza coincidono semplicemente, perché il «fare penitenza in senso evangelico, costituisce l'avvio carismatico della sua nuova esistenza, puro dono di Dio; ed è anche l'atteggiamento fondamentale che egli presuppone in tutti i suoi seguaci presenti e futuri. [ ]. In questo senso si aprì davanti a lui la via al Regno di Dio, che volle poi annunciare a tutto il mondo»[94], il cui primo frutto fu proprio l'amore e l'attenzione verso gli ultimi, soprattutto verso i lebbrosi.

---

86 *EpFid II*, 63-66.

87 Cfr. *EpFid II*, 25.

88 Cfr. *RegNB* XXIII, 7.

89 «Beati qui moriuntur in penitentia, quia erunt in regno celorum. Vae illis qui non moriuntur in penitentia, quia erunt *filii diaboli*, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem eternum» (*RegNB* XXI, 7-8). Si veda anche: *RegNB* XXIII, 4.

90 Cfr. *RegNB* XII, 4; *RegNB* XXI, 3.7-8; *RegNB* XXIII, 4.7; *EpCust I*, 6.

91 *Test* 1.26; *EpOrd* 44.

92 *EpFid I*, II, 1.

93 *RegNB* XXI, 3.

94 K. Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano 1975, 200.

7. La predicazione e la sua efficacia

Quando si pensa al tema della predicazione, lo si collega molto spesso a quello dell'evangelizzazione, dell'apostolato o della pastorale in genere. Ma il termine «evangelizzazione» non compare mai negli *Scritti* del Santo, così come non compaiono mai i termini «apostolato» e «pastorale» neppure nelle fonti agiografiche. Tuttavia il tema dell'evangelizzazione, inteso nei suoi caratteri più generali e valutato dalla prospettiva della predicazione, segna una dimensione assai importante nel pensiero del Santo quale emerge dai suoi stessi *Scritti*.

Prima di entrare nella valutazione su come il Povero d'Assisi intendesse la predicazione, ci sembra opportuno riferire un importante dato esterno risalente proprio al periodo in cui il Santo era in vita. In un celebre passo della sua *Historia occidentalis*, Giacomo da Vitry parla di una nuova «religio vere pauperum crucifixi et ordo praedicatorum» che farebbe pensare ai *fratres praedicatores* più che ai *fratres minores*. Ma il noto prelato, che aveva conosciuto i Frati Minori in Italia nel 1216 e poi in Oriente nel 1219, elimina subito il dubbio, poiché precisa «quos Fratres Minores appellamus»[95]. Tra l'altro, sarà proprio Onorio III nel 1219, con la sua bolla *Cum dilecti*, a presentare i Frati Minori ai vescovi di tutta la Chiesa, come coloro che vanno disseminando la parola divina sull'esempio degli apostoli[96]. Quindi il passaggio dall'esortazione penitenziale[97]

---

95 J. F. HINNEBUSCH, *The «Historia Occidentalis» of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg 1972, 158. Perdipiù, il prelato aggiunge che i Frati Minori con l'esempio e la predicazione inducono alla penitenza non solo i provenienti dallo strato sociale più basso, ma anche il fior fiore della nobiltà (cfr. 160). Usando quasi le stesse parole, il priore benedettino Ruggero di Wendover, tra il 1220 ca. e il 1235, scrive nei suoi *Flores historiarum*: «Sub his diebus praedicatores qui appellati sunt minores […]. Diebus autem dominicis et festivis de suis habitaculis exeuntes praedicaverunt in ecclesiis parochialibus evangelium Verbi […]». Cfr. ROGER DE WENDOVER, *Chronica sive Flores Historiarum*, II, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Rolls Series*, 84, London 1886-1889, 35.

96 Col passare degli anni, gli interventi pontifici a loro favore si ripetono con sempre maggiore frequenza, parallelamente al crescere del loro numero e della predicazione teologica. Due fatti, questi, che solleciteranno Gregorio IX a dispensare, nella *Quo elongati*, dall'esame di predicazione i frati noti per la loro scienza, e a concedere che l'esame dei candidati avvenisse sotto la responsabilità dei ministri provinciali durante la celebrazione del capitolo. Per quanto riguarda il permesso di predicare, i Frati Minori si attennero alle disposizioni della Regola, che invitava loro di non agire contro la volontà dei vescovi. Avvenne così fino al tempo di Martino IV il quale, con la bolla *Ad fructus uberes* del 1281, permise il privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione dei vescovi. Questo durò fino a Bonifacio VIII, il quale regolò la questione con la bolla *Super cathedram* del 1301: i frati rimanevano esenti dall'autorità dei vescovi in tutto ciò che riguardava la vita e il governo interno dell'Ordine, ma erano a essi soggetti per quanto riguardava l'attività apostolica che avrebbero svolta fuori dalle loro chiese. Questa disposizione venne poi revocata da Benedetto XI, ma subito dopo, nel concilio di Vienne, veniva rimessa in vigore da Clemente V.

97 La predicazione penitenziale era primariamente fondata sull'*exemplum* e «sulla forza del gesto, che in taluni casi sortiva effetti di "stampo giullaresco"» (F. ACCROCCA, *La predicazione francescana intorno a «Reg. Bull.» IX*, in *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80°*

alla predicazione intesa in senso stretto, che soltanto alcuni della *fraternitas* minoritica potevano esercitare dietro specifico mandato, avvenne in maniera piuttosto veloce.

Il capitolo XXI della *RegNB* ci offre lo schema dell'esortazione che Francesco indica a tutti i frati di fare in mezzo a qualsiasi categoria di persone: un chiaro invito a lodare Dio Uno e Trino e a fare penitenza, a perdonare le offese ricevute e a evitare ogni male[98]. Però, nella stessa *RegNB*, al capitolo XVII, la predicazione viene presentata come un vero ufficio e, dunque, esercitabile non da parte di tutti i frati, ma soltanto da alcuni, con il permesso del proprio ministro[99], così come viene pure espresso nella *RegB* al capitolo IX[100], in cui emergono i criteri fondamentali del Santo sul contenuto della predicazione: le parole devono essere ponderate e caste, caratterizzate dalla brevità, pronunciate per annunciare i vizi e le virtù, la pena e la gloria, al fine di un'adeguata edificazione del popolo[101]. Indubbiamente, la predicazione risultava essere, non solo per i Predicatori, ma

---

compleanno, a cura di P. Maranesi, Roma 2002, 108). Si veda anche: R. MANSELLI, *Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi*, in Collectanea Franciscana 51 (1981) 5-16; R. MANSELLI, *Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale. Atti del convegno nazionale di studi (San Miniato, 8-10 ottobre 1982)* (Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdelsa", 6), Castelfiorentino 1984, 121-133.

98 Riportiamo il capitolo per intero per cogliere in profondità il suo contenuto e per confrontarlo successivamente con altri *Scritti*, soprattutto con la *EpFid I* e *EpFid II*: «Et hanc vel tamen exhortationem et laudem omnes fratres mei, quandocumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei: Timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorate Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium. Agite penitentiam, facite dignos fructus penitentie, quia sciote quod cito moriemur. Date et dabitur vobis. Dimittite, et dimittetur vobis. Et si non dimiseritis, Dominus non dimittet vobis peccata vestra; confitemini omnia peccata vestra. Beati qui moriuntur in penitentia, quia erunt in regno celorum. Vae illis qui non moriuntur in penitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem eternum. Cavete et abstinete ab omni malo et perseverate usque in finem in bono» (*RegNB* XXI).

99 «Nullus fratrum predicet contra formam et institutionem sancte Ecclesie et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. Caveat vero sibi minister ne alicui indiscrete concedat. Omnes tamen fratres operibus predicent. Et nullus minister vel predicator appropriet sibi ministerium vel officium predicationis, sed quacumque hora ei iniunctum fuerit, sine omni contradictione dimittat suum officium» (*RegNB* XVII, 1-3).

100 Sul tema della predicazione e in senso più ampio della missione evangelizzatrice, si veda lo studio di Fernando Uribe, il quale focalizza la sua attenzione sulla *RegB*, in relazione alla possibilità di attualizzarla: F. URIBE, *Appunti per una «lettura attualizzante» della Regola francescana. La dimensione evangelizzatrice della vita secondo la Regola Bollata*, in Studi Francescani 103 (2006) 511-537. Si tengano in considerazione anche i seguenti studi: M. CONTI, *La missione degli Apostoli nella Regola francescana*, Genova 1972; L. IRIARTE, *La «vida apostólica» en la Regla franciscana*, in Estudios Franciscanos 75 (1974) 99-109; anche in: Selecciones de Franciscanismo 4 (1975) 27-37; M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, Roma 1977, 82-98.

101 «Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in predicatione quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et hedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram» (*RegB* IX, 3-4). Questo passaggio della *RegB* offre gli strumenti, amnche se esigui, per cogliere il contenuto della predicazione di frate Francesco e della sua primitiva *fraternitas*; una predicazione dal taglio più morale che dottrinale.

anche per i Minori, uno degli elementi nuovi e caratteristici, che superava la concezione monacale, nelle cui Regole non si parlava affatto di predicazione. Distinguiamo quindi due tipi di predicazione: quella teologica, che si faceva a nome e per mandato della Chiesa, e quella più parenetica, che lo stesso Papa Innocenzo III concesse a frate Francesco e ai suoi primi compagni, come abbiamo già valutato nella *RegNB* XVII. Ma per Francesco la predicazione senza la testimonianza personale non aveva motivo di essere: se non tutti i frati potevano esercitare l'ufficio della predicazione in senso stretto a motivo della limitata preparazione, era certamente un dovere per tutti predicare con le opere: «Omnes tamen fratres operibus praedicent»[102]. Francesco credeva talmente al fatto che le parole non supportate dalla testimonianza avessero una carenza di validità, che si rivolge a tutti i frati con un'espressione capace di abbinare queste due realtà inscindibili: «Confitemini ei quoniam bonus et exaltate eum in operibus vestris, quoniam ideo misit vos in universo mundo, ut verbo et opere detis testimonium voci eius, et faciatis scire omnes quoniam non est omnipotens preter eum»[103].

Per concludere, ci sembra opportuno riportare il pensiero di Francesco emergente dal suo *Test*, circa la venerazione da riservare ai predicatori, o meglio alle parole divine che essi distribuiscono. Afferma il Santo nell'intento di offrire un'indicazione ai suoi *fratres* e non soltanto ad essi: «Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam»[104]. E poi, sempre nel *Test* rivolgendosi ai predicatori attraverso una proibizione dai toni tassativi, indica di evitare qualsiasi tipo di raccomandazione o privilegio, anche se questi sono finalizzati all'agevolazione dell'esercizio della predicazione: «Precipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia, neque pro alio loco, neque sub specie predicationis [...]»[105].

Questo contenuto della *RegB* verrà riproposto nel Concilio di Trento. Secondo Felice Accrocca, proprio il fatto che il Concilio ricordasse tale contenuto a tutti i chierici in cura d'anime, lascia presupporre che esso non era considerato come specifico della predicazione francescana. In effetti, tale contenuto si era via via formulato, tra XII e XIII secolo, nelle opere di grandi maestri parigini e nel sermonario di Innocenzo III. Per le problemtiche relative a questi due versi della *RegNB* IX e la relativa bibliografia, si veda: F. Accrocca, *La predicazione francescana intorno a «Reg. Bull.» IX*, 114-125.

102 *RegNB* XVII, 3; cfr. *Adm* IV.

103 *EpOrd* 8. La prima norma metodologica di testimonianza la si trova in *RegNB* XVI, 6-7: «Unus modus est quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humane creature propter Deum et confiteantur se esse christianos»; la seconda norma, prevede una predicazione più esplicita, più kerygmatica: «Alius modus est quod, cum viderint placere Deo, annuntient verbum Dei, ut credant in Deum omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani, quia nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei». Si veda anche: *EpCust I*, 6. 8-9.

104 *Test* 13. Si veda anche: *Test* 7.

105 *Test* 25.

Una predicazione, quella intesa dal Poverello d'Assisi, rivolta ai fedeli e agli infedeli, che risulta essere una delle colonne principali della struttura spirituale del carisma e che la tradizione dell'Ordine ha sempre avuto a cuore.

Al termine di questa rassegna degli *Scritti* di Francesco dalla quale si è cercato di cogliere la sua dottrina spirituale e, attraverso di essa, risalire alla sua esperienza di vita, porta con sé un limite, perché rischierebbe di ridurre a sistema un'esperienza che si dilata in un arco di anni nei quali cresce, si sviluppa e si trasforma. Il superamento di tale rischio, però, è la constatazione che gli *Scritti* presentano sia una sua esperienza spirituale che una sua dottrina, intesa come una formulazione "teorica" della propria esperienza spirituale. Quindi, benchè si abbia la consapevolezza che gli elementi della spiritualità di Francesco messi in luce sono soltanto alcuni dei tanti emergenti dai suoi *Scritti*, si ha tuttavia la certezza che essi, fatta eccezione per il *Test*, non hanno riferimenti diretti alla sua vita, ma nascono da una profonda esperienza spirituale e riflettono una particolare esperienza di Dio, tanto da proporsi come reali "dottrine", in quanto si mantengono sul livello oggettivo e superano la direzione di una mistica esclusivamente soggettiva[106].

[106] C. VAIANI, *Storia e tologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, (Fonti e ricerche, 23), Milano 2013, 12-13; cfr. anche: F. URIBE, *Leggere Francesco e Chiara d'Assisi. Introduzione generale e guida metodologica ai loro Scritti*, (Tau, 14), Milano 2013, 72-75.

"Pater misericordiarum"
Barmherzigkeit Gottes im Testament der hl. Klara von Assisi

Johannes Schneider, OFM
(Salzburg)

1. Quelle der Inspiration: Das Brevier der hl. Klara

Unter den Reliquien, die im Kloster von San Damiano bei Assisi, wo die hl. Klara (1193/94 – 11. August 1253) zweiundvierzig Jahre ihres verborgenen und kontemplativen Lebens verbracht hatte, aufbewahrt werden, ist die vielleicht kostbarste das sogenannte «Brevier der hl. Klara»[1]. Der wertvolle Pergament-Codex in der Größe von 165 x 230 mm umfasst 285 Blätter und dürfte zum größten Teil von der derselben Hand in den Jahren 1230 bis 1234 geschrieben worden sein. Der Codex von San Damiano enthält nicht nur das Brevier, sondern auch ein vollständiges Missale samt Lesungen, ein Rituale vor allem für die Sterbesakramente und die «Bullierte Regel des hl. Franziskus» von 1223[2]. Es handelt sich also um ein liturgisches Handbuch oder Kompendium, das zunächst den Brüdern zur Verfügung stand, die im Haus bei San Damiano für die Schwestern Dienst taten, und das dann wohl zu einem späteren, nicht mehr feststellbaren Zeitpunkt in den Gebrauch Klaras und ihrer Schwestern übergegangen ist. Jedenfalls ist dieser Codex in historischen Zeugnissen fast ausnahmslos mit der hl. Klara und mit Br. Leo, dem mutmaßlichem Schreiber des Buches, in Verbindung gebracht worden. Es sei das Brevier, «geschrieben vom seligen Leo, dem Gefährten des heiligen Vaters [Franziskus], womit die selige Jungfrau [Klara] das Göttliche Offizium verrichtete»[3].

---

1 Brevier der hl. Klara = BrevKl. Kürzel und deutsch übersetzte Texte der Quellen Franziskus und Klara von Assisi beziehen sich auf die beiden Sammelwerke: *Franziskus-Quellen*, hrsg. D. Berg – L. Lehmann, Kevelaer 2009 (= FQ); *Klara-Quellen*, hrsg. J. Schneider – P. Zahner, Kevelaer 2013 (= KQ). Beschreibung und Studie zum Klara-Brevier in: KQ 1011-1034; zu den Reliquien von San Damiano (3 Reliqu): ebd. 1098-1103.

2 Franziskus, *Bullierte Regel* = BR (FQ 94-102).

3 *Breviarium ex pergamino a beato Leone sancti patris socio conscriptum, in quo beata virgo divinum persolvebat officium*. Aus einem Reliquienkatalog von 1654 (KQ 1013 Anm. 13).

1.1. Das Brevier als Betrachtungsbuch

Ob die hl. Klara nun genau dieses nach ihrem Namen benannte Brevier tatsächlich verwendet hat, muss offen bleiben. Sicher aber hat sie sich eines Breviers bedient, das diesem ähnlich war oder aus dem selben Skriptorium (wahrscheinlich Portiunkula) stammte. In ihrer «Lebensform des Ordens der Armen Schwestern» (= Klara-Regel) hatte Klara angeordnet:

> Die des Lesens kundigen Schwesternsollen das göttliche Offizium nach dem Brauch der Minderen Brüder verrichten – weshalb sie Brevier haben dürfen...[4]

Wenn Klara, wie ihr Biograph Thomas von Celano († 1260) bezeugt, das private «Kreuzoffizium, so wie es Franziskus... zusammengestellt hatte» lernte und «es häufig mit ganz ähnlicher Liebe» betete[5], dann wird das auch für ihren innerlichen Vollzug des kirchliche Offizium gegolten haben. Es ist mit guten Gründen anzunehmen, dass Klara das Stundengebet nicht nur äußerlich «nach dem Brauch der Minderen Brüder» verrichtete, sondern auch nach Anweisung des hl. Franziskus persönlich «mit Andacht vor Gott *(cum devotione coram Deo)*» betete, «auf dass die Stimme mit dem Geist gleich klinge, der Geist aber mit Gott»[6]. Ähnliches kann gesagt werden vom «Hören des Göttlichen Offiziums»[7]. Damit ist hier nicht das Stundengebet gemeint, sondern die Teilnahme an der Messe, die vom zuständigen Kaplan in der Kirche gefeiert wurde, während die Schwestern vom Chor aus über das Kommuniongitter teilnahmen.

Es ist denkbar, dass Klara dieses ihr zugeeignete Brevier-Missale nicht nur für das Rezitieren des Offiziums verwendete, sondern auch zum Betrachten der Messe, vor allem der dafür vorgesehenen Schriftlesungen. Es ist ja nicht ohne weiteres anzunehmen, dass in dieser ganz auf Armut und geistige Einfachheit[8] ausgerichteten Gemeinschaft

---

4 KlReg 3,1-2 (KQ 59).

5 Thomas von Celano, *Leben der hl. Klara* = LebKl 30,8 (KQ 322); lateinisch: G. Boccali, *Legenda latina Sanctae Clarae Virginis Assisiensis*, S. Maria degli Angeli 2001, 164; vgl. *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani – G. Cremaschi (et alii), S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, 2433.

6 Franziskus, *Brief an den Orden* = Ord 41 (FQ 118); lateinisch: K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von E. Grau, Grottaferrata 1989, 262; C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, Grottaferrata 2009, 218f.

7 KlReg 5,13 (KQ 64); lateinisch: E. Grau – M. Schlosser, *Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi*, Kevelaer [8]2001, 262: «cum auditur divinum officium».

8 Vgl. *Testament der hl. Klara* = KlTest 56 (KQ 82): «Seid stets bedacht, dem Weg der heiligen Einfalt (*viam sanctae simplicitatis*), Demut und Armut zu folgen...». Der lateinische Text des Testaments wird im folgenden zitiert aus: Grau, *Schriften*, 298-315; vgl. auch: *Concordantiae Verbales Opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, cura et studio I. Boccali, S. Maria degli Angeli 1995, 185-193; A. Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turnhout 2000, 104-127.

eine Bibel, etwa ein Evangeliar, ein ganzes Neues Testament oder gar eine alle Bücher der hl. Schrift umfassende Vollbibel *(bibliotheca)* vorhanden war[9]. Hauptquelle für das Hören und gegebenenfalls Lesen und Betrachten des Wortes Gottes in der hl. Schrift war die Liturgie des Stundengebets und der Messe sowie die vor der Gemeinschaft gehaltenen Predigten[10].

Klara konnte nun «ihr» (oder ein anderes) Brevier-Missale auch als Betrachtungsbuch der hl. Schrift verwendet haben. Dafür gibt es keinen ausdrücklichen Hinweis, außer ihre vorzügliche Kenntnis der hl. Schrift und der geschickte Umgang mit dieser. Dazu kommt das Beispiel des hl. Franziskus, der sich für sein persönliches Brevier, das kein Missale enthielt, eigens ein Evangeliar schreiben und dazu binden ließ. Dies bezeugt Br. Leo mit seiner Notiz im «Brevier des hl. Franziskus», das er Klaras Nachfolgerin, der Äbtissin Sr. Benedikta, und ihren Schwestern schenkte:

> Er [Franziskus] ließ auch dieses Evangeliar schreiben, um an dem Tag, da er wegen seiner Krankheit oder einem anderen offensichtlichen Hinderungsgrund die Messe nicht anhören konnte, sich das Evangelium vorlesen zu lassen, das man an diesem Tag in der Kirche während der Messe las[11].

Ähnlich dürfte die Praxis von Klaras Schriftlesung ausgesehen haben, was durch den kostbaren Besitz eines Brevier-*Missale* noch plausibler erscheinen lässt.

1.2. Die Epistel für den Gedenktag eines Märtyrers

In diesem Brevier-Missale von San Damiano findet sich im Commune der Heiligen für den Gedenktag eines Märtyrers folgende Lesung aus dem Zweiten Korintherbrief zur Auswahl (2 Kor 1,3-7), die mit den Worten beginnt: «Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Erbarmungen und der Gott allen Trostes...»:

> Fratres: benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi Pater misericordiarum et Deus totius consolationis...[12]

---

9 Vgl. *Sammlung von Perugia* = Per 93 (FQ 1170): Franziskus schenkt einer armen Mutter das einzige Neue Testament, das die Brüder besaßen.

10 Vgl. LebKl 37,5: «Wenn auch Klara nicht wissenschaftlich gebildet war, so freute sie sich dennoch, die Predigt von Gelehrten zu hören...» (KQ 327). Andere Beispiele für in S. Damiano gehaltene Predigten: LeonKl 1-2; Chron 3 (KQ 833; 960).

11 *Bruder Leos Notiz im Franziskusbrevier* = Brev 3 (KQ 1010).

12 Assisi, Convento di S. Damiano (Ms. ohne Nr.), *Breviarium sanctae Clarae*, fol. 214vb; vgl. auch *Missale Franciscanum Regulae codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis*. Introduzione ed Edizione semicritica a cura di M. PRZECZEWSKI, [Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 31] Città del Vaticano 2003, 518, Nr. 3073. In der heutigen Liturgie wird Abschnitt 2 Kor 1,3-5 zur Laudes im Commune für

Es ist anzunehmen, dass Klara mit ihren Schwestern diese Epistel für Märtyrergedenktage im Lauf des Kirchenjahres oft gehört und wohl auch gelesen und betrachtet hat. Die Verehrung der Heiligen zu Klaras Lebzeiten bezog sich vor allem auf Märtyrer. In der Kathedrale des hl. Bischofs und Märtyrers Rufinus († ca. 412) wurde Klara getauft[13]. Ihr Klösterchen war dem Ärzte- und Märtyrer-Brüderpaar Kosmas und Damian († ca. 303) geweiht. Möglicherweise ging die Gründung von San Damiano mit seiner alten Kreuzverehrung auf den hl. Felizian, Märtyrer-Bischof von Foligno zurück († ca. 250)[14]. Klaras leibliche Schwester erhielt (wahrscheinlich durch Franziskus selbst) den Ordensnamen Agnes[15]. Die römische Märtyrin und Jungfrau Agnes († ca. 250) hatte Klara sehr verehrt und deren liturgisches Offizium in ihre Briefe an die gleichnamige Prinzessin von Böhmen einfließen lassen[16].

Dass Klara selbst eine besondere Beziehung zu Märtyrern und zum Martyrium hatte[17], bezeugen die Aussagen ihrer Mitschwestern in der Befragung zum Heiligsprechungsprozess:

> Auch sagte sie [Sr. Cecilia], Klara habe einen solchen geistlichen Feuereifer gehabt, dass sie freiwillig das Martyrium ertragen wollte aus Liebe zum Herrn: Das zeigte sich, als Klara von den fünf Brüdern gehört hatte, die in Marokko den Märtyrertod gestorben waren, und sagte, dass [auch] sie [dorthin] gehen wollte[18].

Wie immer der praktische Zugang zur Hl. Schrift innerhalb der armen, bibliothekslosen Mauern von San Damiano gewesen sein mochte, das geschriebene Wort Gottes fand sein deutliches, unüberhörbares Echo im spärlichen schriftlichen Nachlass Klaras.

---

mehrere und einen Märtyrer gelesen, z.B. in: *Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum* I, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 1066 u. 1087.

13 Vgl. G. P. Freeman, *Franziskus, ein Sohn Umbriens. Ein Reisebegleiter zu Franziskanischen Stätten*, Werl 1998, 66.

14 Vgl. A. Fortini, *Nova Vita di San Francisco*, Bd. I/1, Assisi 1999 (Neudruck), 273-276.

15 Arnald von Sarrant, *Leben der hl. Agnes von Assisi* = AgnA 4,2 (KQ 989 mit Anm. 17).

16 Das Agnes-Offizium findet sich im Brevier der hl. Klara auf fol. 237v-238v. Zum Einfluss dieses Offiziums auf die Briefe Klaras: J. Mueller, *Clare's Letters to Agnes. Texts an Sources*, St. Bonaventure-New York 2001.

17 Vgl. I. Heullant-Donat, *Les Franciscains et le martyre au XIII^e siècle*, in *Dai protomartiri Francescani a Sant'Antonio di Padova. Atti della giornata internazionale di studi Terni, 11 giugno 2010*, a cura di L. Bertazzo – G. Cassio, Padova 2011, 11-29.

18 *Heiligsprechungsprozess* = ProKl VI 6,18-19 (KQ 151); (alt)italienisch: *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-teologica degli Atti di canonizzazione*, a cura di G. Boccali, S. Maria degli Angeli 2002, 223; vgl. auch ProKl VII 2,6; XII 6,20; und die handschriftlich um 100 Jahre früheren mittelhochdeutschen Zeugnisse: KlB 6; HaD 12 (KQ 154; 170; 1393f.; 1423f.). – Die fünf „Erstlingsmärtyrer" Berard, Petrus, Akkursius, Adjut und Otto wurden am 20. Januar 1220 in Marokko getötet: vgl. *Analecta Franciscana* III, Quaracchi 1897, 579-596.

Der in der Märtyrer-Epistel vorkommende paulinische Ausdruck *Pater misericordiarum* kommt in der gesamten lateinischen Bibel nur ein einziges Mal vor. Umso bemerkenswerter ist es deshalb, dass ihn Klara (mit grammatikalischen Abwandlungen) insgesamt drei Mal in ihren letzten beiden Schriften verwendet, die – meines Erachtens – zu ihren authentischsten, am wenigsten von anderer Hand redigierten Texten gehören, nämlich im ihrem Testament und in ihrem Segen[19]. Ausgehend von diesem paulinisch inspirierten Begriff *Pater misericordiarum* soll nun der Begriff *misericordia* im Testament der hl. Klara untersucht werden.

2. Der Begriff *misericordia* im Testament der hl. Klara

Insgesamt taucht der Begriff *misericordia* im Testament Klaras fünf Mal auf, davon zwei Mal in der paulinischen Formulierung *pater misericordiarum*[20].

2.1. Berufen durch den Vater der Erbarmungen

Nach der einfachen Invokation: «Im Namen des Herrn» (V. 1), beginnt Klara ihr Testament mit folgenden Worten:

> [2]Unter den verschiedenen Gnadenerweisen, die wir vom Vater der Erbarmungen, der uns so reichlich beschenkt, erhalten haben und täglich erhalten, und für die wir ihm, dem glorreichen Vater Christi, ganz besonders Dank sagen müssen, [3]ist es vor allem unsere Berufung, für die wir ihm desto mehr verpflichtet sind, je vollkommener und erhabener diese Berufung ist. [4]Daher sagt der Apostel: «Werde deiner Berufung inne!»[21].

Der Titel «Vater der Erbarmungen» ist eingebettet in einen Aufruf zur Danksagung. Der ganze Satz lässt sich in drei Sinneinheiten teilen. Die erste betrifft die Wohltaten *(beneficia)* im Allgemeinen, die wir vom Vater empfangen. Die zweite die daraus fol-

---

19 KlTest 2.58; KlSe g 11 (KQ 77; 82; 88). Zur Diskussion um die Echtheit des Testaments s. die Einführung von L. Lehmann in: KQ 74-76, mit Literaturangaben, besonders: L. LEHMANN, *Die Echtheit des Testaments der heiligen Klara. Ein Vergleich mit ihren Briefen*, in: *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung*, hrsg. v. B. SCHMIES, Münster 2011, 405-438. Zu den verschiedenen Fassungen des Segens der hl. Klara s. KQ 84-88.

20 KlTest 2.16.24.31.58; vgl. BOCCALI, *Concordantiae*, 549f.

21 KlTest 2-3 (KQ 77); GRAU, *Schriften*, 298 (korrigiert nach BOCCALI, *Concordantiae*, 185): «[2]Inter alia beneficia, quae a largitore nostro Patre misericordiarum recepimus et quotidie recipimus et unde ipsi Christi glorioso Patri gratiarum actiones magis agere debemus, [3]est de vocatione nostra, quae quanto perfectior et maior est, tanto magis illi plus debemus. [4]Unde apostolus: Agnosce vocationem tuam».

gende Danksagung. Die dritte Einheit konkretisiert die erste Einheit durch ein ganz bestimmtes *bene-ficium*, nämlich «unsere Berufung».

a) Vater der Erbarmungen – Vater Christi

Zwei Mal wird in diesem Satz Gott mit *Pater* bezeichnet und dabei jeweils durch einen Genitiv definiert: *pater misericordiarum* und *pater Christi*. Der «Vater der Erbarmungen» ist gleichzeitig der «Vater Christi». Das bedeutet nicht, dass die beiden Genitive einfach gleichzusetzen und damit austauschbar sind. Dennoch ist ein Zusammenhang zwischen den «Erbarmungen» des Vaters und dem «Christus» des Vaters zu sehen. Zumindest so, dass die «Erbarmungen» des Vaters in Christus ihren Ausdruck finden. Umgekehrt, dass in Christus der Vater als der «Vater der Erbarmungen» erkannt werden kann. In Christus finden die Erbarmungen des Vaters vollen und endgültigen Ausdruck. So wird Klara in ihrem Segen die *misericordia* sowohl dem Sohn als auch dem Vater zuordnen. Zuerst appelliert sie an «unseren Herrn Jesus Christus durch seine Barmherzigkeit» *(per misericordiam suam)*, um dann den Segen des «Vaters der Erbarmungen» *(pater misericordiarum)* herabzuflehen[22].

b) Wir haben empfangen und empfangen täglich

Der erste Teilsatz spricht von den «Wohltaten», die wir (Klara mit ihren Schwestern) vom Vater der Erbarmungen empfangen. Damit wird eine erste Deutung der Erbarmungen des Vaters vorgenommen. Die *misericordiae* des Vaters drücken sich aus in seinen *beneficia*. Deren gibt es viele, wie Klara durch den Hinweis *inter alia* zu verstehen gibt. Die Fülle der *beneficia* umfasst auch eine Fülle der Zeit: Wir haben sie in der Vergangenheit empfangen *(recepimus)* und empfangen sie weiterhin in der Gegenwart *(recipimus)*. In der Gegenwart empfangen wir die *beneficia* täglich *(quotidie)*.

Diese die Zeit umfassende Fülle der Wohltaten Gottes, dessen, was Gott Gutes tut *(bene facit)*, erinnert an die Formulierung des hl. Franziskus im Lobpreis der «Nichtbullierten Regel», welche Klara sicher kannte, zumal sie Elemente daraus in ihre eigene Lebensform (Regel) übernommen hat[23]:

> Lasst uns alle aus ganzem Herzen... Gott den Herrn lieben, der uns allen den ganzen Leib, die ganze Seele und das ganze Leben geschenkt hat und schenkt; der uns erschaffen hat, erlöst hatund uns

[22] KlSeg 7.12 (KQ 85); GRAU, *Schriften*, 318ff.

[23] Eine synoptische Gegenüberstellung der Klara-Regel mit ihren Quellen bietet: FEDERAZIONE S. CHIARA DI ASSISI DELLE CLARISSE DI UMBRIA-SARDEGNA, *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*, Padova 2003.

einzig durch sein Erbarmen retten wird, der uns Elenden... alles Gute erwiesen hat und erweist[24].

Auch im Text des Franziskus steht das Erbarmen an zentraler Stelle. Der Hinweis auf das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassendes Heilstun Gottes, der das ganze Leben gegeben hat und gibt *(dedit et dat)* und uns «Undankbaren und Bösen» *(ingratis et malis)*, das heißt also: uns völlig unverdientermaßen «alles Gute getan hat und tut» *(omnia bona fecit et facit)*, erklärt das Erbarmen Gottes als ein «ewiges Tun». Gott bleibt sich in seinem Erbarmen selbst treu. Das Erbarmen entspricht der «Wahrheit» (hebr. *emet*) Gottes, wie es in den Psalmen häufig formuliert ist. Entsprechende Verse hatte Franziskus in sein «Offizium vom Leiden des Herrn» aufgenommen, etwa im Psalm zur Prim:

5Gott sandte sein Erbarmen und seine Treue... 11Denn bis zum Himmel hoch reicht dein Erbarmen * und bis zu den Wolken deine Treue[25].

Dieses Passions-Offizium, auch *Officium Crucis* genannt, hatte sich Klara, wie ihr Biograph bezeugt, innerlich angeeignet[26]. Diese Vergangenheit und Gegenwart umfassende, das heißt: ewige, bleibende Treue Gottes in seinem Erbarmen, spricht Klara zu Beginn des Testaments aus, ohne jedoch auf die biblische Formel *misercordia et veritas* zurückzugreifen. Die *bene-ficia* umfassen alles, was Klara mit ihren Schwestern ihr ganzes Leben empfangen haben und täglich neu empfangen. So empfahl die sterbende Klara ihren weinenden Töchtern «die Armut des Herrn» und rief «die göttlichen Wohltaten mit Lobpreis in Erinnerung»[27]. Die *beneficia* im Zusammenhang mit der Armut Christi, welche sie den Schwestern ans Herz legte, beziehen sich auf das Gesamt der Vorsehung des himmlischen Vaters, der weiß, was die um des Reiches Gottes willen Armen brauchen (vgl. Mt 6,32-33). Die Erbarmungen des Vaters betreffen das Tagtägliche, jede gute Tat, jede Zuwendung, jede Gabe, sei sie geistlich oder materiell, welche die Schwestern empfangen.

---

24 Franziskus, *Nicht-bullierte Regel* = NbR 23,8 (FQ 92); Esser, *Opuscula*, 400 (Paolazzi, *Scripta*, 286): «Omnes diligamus ex toto corde ... Dominum Deum, qui totum corpus, totam animam et totam vitam dedit et dat omnibus nobis, qui nos creavit, redemit et sua sola misericordia salvabit, qui nobis miserabilibus ... omnia bona fecit et facit».

25 *Offizium vom Leiden des Herrn* = Off III 5.11 (FQ 20; vgl. Ps 57,4.11 Vg.); Esser, *Opuscula*, 340f. (Paolazzi, *Scripta*, 76): «Misit Deus misericordiam suam et veritatem suam ... Quoniam magnificata est usque ad caelos misericordia tua et usque ad nubes veritas tua».

26 LebKl 30,8 (KQ 322); Boccali, *Legenda latina*, 164.

27 LebKl 45,4 (KQ 333); Boccali, *Legenda latina*, 194: «beneficia divina laudando commemorat».

c) Von unserem großherzigen Spender

Aus diesem Grund stellt Klara dem Ausdruck «Vater der Erbarmungen» den Titel *largitor* voran. Die Raum und Zeit, Leib und Seele umfassenden *beneficia* empfangen wir, so Klara, von unserem großzügigen und freigebigen Spender, dem *largitor*. Der Ausdruck, den Klara wahrscheinlich ebenfalls aus der Liturgie kennt, leitet sich ab vom Verbum *largior*: etwas reichlich mitteilen, schenken, spenden, austeilen[28]. Später im Testament verwendet Klara den Ausdruck *largitor* noch einmal, wieder zusammen mit *Pater misericordiarum*[29]. Die Großzügigkeit *(largitas)* steht im Zusammenhang mit der Vaterschaft Gottes, von der sie gleichsam ein Synonym im Hinblick auf seine Barmherzigkeit und Gnade ist im Gegensatz zu unseren Verdiensten. In der Bezeichnung Gottes als *largitor* steckt die Erfahrung Gottes als freigebiger Weite und Großherzigkeit, an der nichts Enges und Beengendes ist. Das wird vor allem im Bezug auf den«engen Weg und schmalen Pfad» wichtig, von dem Klara spricht[30]. In ihrem «Zweiten Brief an Agnes» gibt Klara selbst dem Begriff *largitor* eine biblische Deutung, indem sie ihn mit einem Wort aus dem Jakobusbrief (Jak 1,17) kombiniert:

> Ich sage Dank dem Spender der Gnade, von dem, wie unser Glaube sagt, jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk fließt...[31]

In der lateinischen Bibel (Vulgata) kommt *largitor* überhaupt nicht vor, *largitas* aber nur ein einziges Mal und bezeichnet die Großzügigkeit der Verheißungen Gottes für sein Volk[32]. In der mittelalterlichen-höfischen Kultur ist *largitas* (ital. *larghezza*) schließlich die ritterliche Tugend der Großherzigkeit und Freigebigkeit gegenüber allen, besonders gegenüber den Armen. Sie geht einher mit der *liberalitas*, die dem hl. Franziskus schon in seiner Jugend zu eigen war. Die «Dreigefährtenlegende» bezeichnet ihn als *largissimus* im verschwenderischen Ausgeben von Geld und rühmt gleichzeitig seine *largitas* und *caritas* gegenüber den Armen[33].

---

28 Vgl. H. G. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1918[8], Bd. 2, 565f.

29 KlTest 58 (KQ 82); Grau, *Schriften*, 310: «sola misericordia et gratia largitoris, ipse Pater misericordiarum»; vgl. Lehmann, *Die Echtheit des Testaments*, 432.

30 KlTest 71 (KQ 83); Grau, *Schriften*, 312: «arcta est via et semita, et angusta est porta»; vgl. schon im *Ersten Brief an Agnes von Prag* = 1 Agn 29 (KQ 24): «damit Ihr auf dem schmalen Weg und durch die enge Pforte ins Himmelreich eintreten könnt».

31 2 Agn 3 (KQ 26); Grau, *Schriften*, 194: «Gratias ago gratiae largitori, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum creditur emanare...».

32 Vgl. Dtn 30,9 (Vg.): «et abundare te faciet Dominus Deus tuus in cunctis operibus manuum tuarum ... et in rerum omnium largitate revertetur enim Dominus...»; vgl. Num 20,11 (Vg.): als Mose auf den Felsen schlug, «egressae sunt aquae largissimae».

33 *Dreigefährtenlegende* = Gef 2,3 u. Überschrift Kap. I (FQ 612f.); *Fontes franciscani*, 1375.

d) Vor allem unsere Berufung

Solch verschwenderische Großherzigkeit, aus der heraus täglich *beneficia* empfangen werden, ist Ausdruck der Erbarmungen des Vaters. Unter diesen *beneficia* legt Klara das Augenmerk auf eine besondere «Wohltat», für die sie sich in dem Maß zu größerer Dankbarkeit verpflichtet weiß, als diese Gabe «vollkommener und größer» ist als alle anderen empfangenen Gaben. Und diese «ist vor allem unsere Berufung». Klara zählt ihre mit den Schwestern gemeinsame Berufung (*vocatio nostra*) zu den *beneficia*, die der Vater der Erbarmungen als großherziger Spender geschenkt hat und täglich (neu) schenkt. Was Klara als «unsere Berufung» bezeichnet, ist kein punktuelles und individuelles Ereignis, das irgendwann einmal in der Vergangenheit stattgefunden hat, sondern wird «unter den anderen *beneficia*» täglich vom Vater der Erbarmungen empfangen. Diese Berufung als tägliches Geschenk der Barmherzigkeit des Vaters zu erkennen und dafür zu danken, sieht Klara als Aufgabe, wenn sie ausdrücklich, aber nicht wörtlich den Apostel zitiert: «Werde deiner Berufung inne!»

Das Wort des hl. Paulus aus dem Ersten Korintherbrief lautet wörtlich: *Videte enim vocationem vestram...* (1 Kor 1,26 Vg.). Klara nimmt zwei Veränderung vor. An Stelle des Verbum *videre* setzt sie *agnoscere*, was stärker als bloßes «sehen» ein «anerkennen» bezeichnet: etwas«nach seinem wahren Wesen oder nach seinen Merkmalen als das, was es ist, erkennen, wahrnehmen», um sich dann entsprechend darauf (wieder) zu besinnen[34]. Die zweite Veränderung ist ebenso überraschend wie die erste, weil sie den im Plural stehenden Aufruf des Apostels an seine Gemeinde in den Singular setzt. Es wäre durchaus passend gewesen, wo Klara im Plural von «unserer Berufung» spricht, den biblischen Plural zu belassen. Falls die Veränderung in den Singular beabsichtigt war, kann es bedeuten, dass «unsere Berufung» nicht allgemein-kollektiv, sondern jeweils einzeln-personal erkannt und angenommen werden muss. Während Klara im Testament durchgehend im Plural der ersten oder zweiten Person spricht, wechselt sie an zentraler Stelle, wo es um ihre ureigene Berufung geht, in die erste Person singular:

> Nachdem der höchste himmlische Vater beschlossen hatte, mein Herz durch seine Barmherzigkeit und Gnade zu erleuchten...[35]

In diesem persönlichen Bekenntnis Klaras in der Ich-Form kommt auch die Barmherzigkeit des Vaters zur Sprache. Vielleicht wird damit angedeutet, dass Gott als Vater des Erbarmens vor allem in persönlicher Erfahrung erkannt wird, im Warhnehmen und Anerkennen der je eigenen Berufung. In Gleichnissen Jesu, welche die Barmherzigkeit

---

[34] GEORGES, *Handwörterbuch*, Bd. 1, 259f.

[35] KlTest 24 (KQ 79); GRAU, *Schriften*, 302: «Postquam altissimus Pater caelestis per misericordiam suam et gratiam cor meum dignatus est illustrare...».

implizit oder explizit zur Sprache bringen, wird häufig die Zuwendung zum Einzelnen betont: «Der Himmel freut sich über e i n e n Sünder, der umkehrt...» (Lk 15,7.10). So reich und allumfassend die Erbarmungen des Vaters sind, gerade in ihrem Reichtum vermögen sie dem Einzelnen nachzugehen, ihn zu finden und zu berufen. Der Auftrag: *Agnosce vocationem tuam*, heißt nun: Geh innerhalb unserer gemeinsamen Berufung deiner urpersönlichen Berufung nach, um so den barmherzigen Vater zu erkennen.

2.2. Gottes Güte, Barmherzigkeit und Liebe

Im Nachsinnen über die gemeinsame (*vocatio nostra*) und persönliche Berufung (*vocatio tua*) geht Klara zurück an deren geschichtlichen Ursprung, der noch vor ihrer eigenen Bekehrung liegt und den sie deshalb als «prophetischen» Ursprung deutet. Im Erkennen seiner eigenen Berufung habe Franziskus, bevor er noch Brüder oder Gefährten hatte, über das Kommen von Frauen nach San Damiano geweissagt. «Er hat über uns prophezeit» (*de nobis prophetavit*), sagt Klara in vollem Bewusstsein, dass es dieses «uns» der Schwestern geschichtlich noch nicht gegeben hat. Franziskus sei während seiner Ausbesserungsarbeiten an der Kirche von San Damiano auf eine Mauer gestiegen und habe einigen dort weilenden Armen mit lauter Stimme auf Französisch zugerufen[36]:

> [13]«Kommt und helft mir beim Bau des Klosters von San Damiano; [14]denn hier werden bald Frauen leben, durch deren heiligen Lebenswandel, dessen Ruf sich verbreiten wird, unser himmlischer Vater in seiner ganzen heiligen Kirche verherrlicht werden wird.» [15]Darin können wir die reiche Güte Gottes an uns erwägen, [16]der in seiner überströmenden Barmherzigkeit und Liebe diese Worte über unsere Berufung und Erwählung durch den Mund seines Heiligen sprechen wollte[37].

Diese Prophetie des hl. Franziskus, die fast wörtlich auch in der «Dreigefährtenlegende» steht[38], wird für Klara zur Grundlage ihres Nachdenkens über die gemeinsame und persönliche Berufung.

---

36 Vgl. KlTest 8-12 (KQ 77f.); GRAU, *Schriften*, 298ff.

37 KlTest 13-16 (KQ 78); GRAU, *Schriften*, 300: «[13]Venite et adiuvate me in opere monasterii Sancti Damiani, [14]quoniam adhuc erunt dominae ibi, quarum famosa vita et conversatione sancta glorificabitur Pater noster caelestis in universa ecclesia sua sancta. [15]In hoc ergo considerare possumus copiosam benignitatem Dei in nobis, [16]qui propter abundantem misericordiam et caritatem suam de nostra vocatione et electione per sanctum suum dignatus est ista loqui».

38 Gef 24,5 (FQ 625f.; KQ 748). Zum Ganzen der Prophetie: J. SCHNEIDER, *«Virgo Ecclesia facta». Die Gegenwart Marias auf dem Kreuzbild von San Damiano und im «Officium Passionis» des heiligen Franziskus von Assisi*, St. Ottilien 1998, 87-99; vgl. LEHMANN, *Die Echtheit des Testaments*, 432f.

a) Unser himmlischer Vater wird verherrlicht

Nach den prophetischen Worten des Franziskus ist Sinn und Ziel des Auftrags der Frauen in San Damiano, dass «unser himmlischer Vater» (*Pater noster caelestis*) in seiner ganzen Kirche verherrlicht wird. Leben und Wandel (*vita et conversatio*) der Frauen ist auf die Verherrlichung des himmlischen Vaters bezogen, aus dem ihre Berufung ständig neu hervorgeht. Die Verherrlichung des himmlischen Vaters durch das Licht beispielhaften Lebens hat ihre biblische Wurzel in Jesu Wort aus der Bergpredigt:

> So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werken sehen und euren Vater verherrlichen, der im Himmel ist[39].

Der Ausdruck *Pater caelestis* findet sich zuerst bei Franziskus[40], häufiger aber bei Klara, die in ihrem Regeltext unter anderem eine authentische Franziskus-Schrift mit diesem Ausdruck überliefert[41]. Es ist das zweite Mal, dass der Vater-Name Gottes im Testament genannt wird. Was Klara unmittelbar darauf von Gott sagt, ist auf «unseren himmlischen Vater» bezogen, dessen Verherrlichung das Lebensprogramm der Armen Frauen ist.

Ausgehend von der Prophetie mit ihrem Programm der Verherrlichung des himmlischen Vaters nennt Klara drei Wesenseigenschaften Gottes: Güte (*benignitas*), Barmherzigkeit (*misericordia*) und Liebe (*caritas*).

b) Die reiche Güte Gottes an uns

Die Prophetie des Franziskus und ihre Verwirklichung im tatsächlichen Leben der Schwestern ist für Klara Ermöglichung und Anlass intensiver Betrachtung «der reichen Güte Gottes an uns» (*copiosam benignitatem Dei in nobis*). Von den «verschiedenen Wohltaten» (*alia beneficia*: V. 2) kommt Klara über die «unermesslichen Wohltaten» (*immensa beneficia*: 6) jetzt zur «reichen Güte» (*copiosa benignitas*: 15) und «überströmenden Barmherzigkeit» (*abdundans misericordia*: 16). Mit verschiedenen Begriffen überbordender Fülle sucht Klara immer neu die Gnade des «großherzigen Spenders» (*largitor*), des Vater der Erbarmungen, zu umschreiben (2.58).

Klara betont dabei die «reiche Güte Gottes an uns» oder «in uns» (*in nobis*), so wie

---

39 Mt 5,16 (Vg.): *sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant vestra bona opera et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est*.

40 MarAnt 2; FormKl 1 [= KlReg 6,3]; 1 Gl 1,7; 2 Gl 49; (FQ 18; 68; 124; 132); Esser, *Opuscula*, 339; 298; 178; 211; Paolazzi, *Scripta*, 72; 380; 174; 194.

41 KlReg 6,1; 6,3 [= FormKl 1]; 9,9; KlTest 14; 24; KlSeg 8 (KQ 64; 68; 78f.; 85); Grau, *Schriften*, 264; 278; 300; 302; 318.

die «unermesslichen Wohltaten Gottes in uns ausgeschüttet sind» (*in nobis collata*: 6). Die Güte Gottes ist keine abstrakte, in sich geschlossene göttliche Eigenschaft, sondern das dauernde, konkrete «Wohl-Tun» (*beneficia*) und «Wohl-Wollen» (*benignitas*) an und in uns. Sie ist Ausdruck der je persönlichen Zuwendung Gottes zum einzelnen, auf die der Aufruf: «Werde deiner Berufung inne!» (4) abzielt. Diesem Aufruf zum Inne-Werden der je eigenen Berufung folgt die Aussage: «Der Sohn Gottes ist uns Weg geworden ...» (*Factus est nobis Filius Dei via*: 5).

Es ist wohl kein Zufall, was die Gefährten von der Berufung des hl. Franziskus berichten: Nachdem er «die Barmherzigkeit des Herrn» (*misericordiam Domini*) inständiger angefleht und dann vor einem Bild des Gekreuzigten innig zu beten begonnen hatte, habe ihn dieses «liebevoll und gütig» (*pie ac benigne*) angesprochen[42]. Genau vor diesem Bild des Gekreuzigten, dem sogenannten «Kreuzbild von San Damiano», verbringen Klara und ihre Schwestern ihr Leben in Betrachtung der liebevollen Güte Gottes an ihnen. In der *imago crucifixi* wird das Erbarmen des Vaters ansichtig.

c) Sein überfließendes Erbarmen

Die Verbindung von *benignitas* mit *misericordia* kann auf Psalm XII im «Offizium vom Leiden des Herrn» zurückgehen, das in den persönlichen Gebetsschatz Klaras eingegangen war[43]:

> Erhöre mich, Herr, denn voll Güte ist dein Erbarmen, * nach der Vielzahl deiner Erbarmungen schau auf mich[44].

Auch der Begriff des «überfließenden Erbarmens» (*abundans misericordia*) könnte in der «Vielzahl der Erbarmungen» (*multitudo miserationum*) des biblisch-franzikanischen Psalmworts eine Inspirationsquelle gehabt haben.

Durch die Präposition *propter* wird das Motiv des Handelns Gottes angegeben: *propter abuntantem misericordiam et caritatem suam* – «um seiner überfließenden Barmherzigkeit und Liebe willen» hat Gott mit den Worten des Franziskus über die Berufung sprechen wollen. Zu *misericordia* gesellt sich gleichsam als Synonym oder das Erbarmen vollendende Begriff die *caritas*. Keine äußeren Beweggründe, nicht etwa die Erbärmlichkeit und Not des Menschen, hier der «Armen Frauen», sondern Gottes eigene Barmherzigkeit und Liebe sind Beweggrund des Handelns Gottes an ihnen. Dies wird

---

42 Gef 13,.17 (FQ 619); *Fontes Franciscani*, 1385f.

43 LebKl 30,8 (KQ 322).

44 Off XII 7 (FQ 27); Esser, *Opuscula*, 348 (Paolazzi, *Scripta*, 98): «Exaudi me, Domine, quoniam benigna est misericordia tua; * secundum multitudinem miserationum tuarum respice in me» [= Ps 68,17 Vg.].

Klara später noch unterstreichen durch den Ausdruck: *sola misericordia et gratia largitoris* – «allein durch Barmherzigkeit und Gnade des großherzigen Spenders»[45]. Motiv für das Handeln Gottes aus Barmherzigkeit und Liebe ist sein eigenes Wesen. Dass Gott nicht nur Erbarmen mit jemandem h a t , sondern selbst Erbarmen i s t , konnte Klara unter anderem in Psalm XI und XII des Kreuz-Offiziums betrachtet haben: *Deus meus, misericordia mea* – «Mein Gott, mein Erbarmen»[46].

2.3. Durch seine Barmherzigkeit und Gnade erleuchtet

Das dritte Mal verwendet Klara den Begriff *misericordia*, wenn sie – im Testament erstmals in der Ich-Form[47] – von ihrer persönlichen Bekehrung spricht:

> [24]Nachdem der höchste himmlische Vater beschlossen hatte, mein Herz durch seine Barmherzigkeit und Gnade zu erleuchten, so dass ich nach dem Beispiel und der Lehre unseres seligen Vaters Franziskus Buße tue, [25]habe ich ihm bald nach seiner Bekehrung zusammen mit einigen Schwestern, die mir der Herr bald nach meiner eigenen Bekehrung gegeben hatte, freiwillig Gehorsam versprochen, [26]dem Licht der Gnade entsprechend, das der Herr uns durch dessen wunderbares Leben und Lehren geschenkt hatte[48].

Der erste Teil (V. 24-25) stimmt fast wörtlich mit dem Beginn des 6. Kapitel der Klara-Regel überein[49]. In welchem Abhängigkeitsverhältnis diese beiden persönlichen Texte Klaras stehen, ist schwer auszumachen. Möglicherweise sind sie gleichzeitig entstanden und gehören zum Urgestein der «Lebensform», worauf die Formulierung *altissimus Pater caelestis* hinweisen könnte[50]. Der auffallende Unterschied zwischen der «Bekenntnis-Formel» Klaras im Regeltext und im Testament ist, dass im letzteren *per misericordiam suam* – «durch seine Barmherzigkeit» hinzugefügt und vor *gratiam* gestellt wird, während es in der Regel nur *per gratiam suam* – «durch seine Gnade» heißt. Dies hat auf den Inhalt dessen, was Klara hier sagen will, keinen nennenswerten Ein-

---

45 KlTest 58 (KQ82); Grau, *Schriften*, 310.

46 Off XI 9; XII 10 (FQ 27); Esser, *Opuscula*, 347f. (Paolazzi, *Scripta*, 98) [= Ps 58,18 Vg.].

47 In der zweiten Hälfte des Testaments findet sich die Ich-Form häufiger: KlTest 37-44; 56; 61; 68; 77; 79.

48 KlTest 24-26 (KQ 79); Grau, *Schriften*, 302: «[24]Postquam altissimus Pater caelestis per misericordiam suam et gratiam cor meum dignatus est illustrare, ut exemplo et doctrina beatissimi patris nostri Francisci poenitentiam facerem, [25]paulo post conversionem ipisus, una cum paucis sororibus quas Dominus mihi dederat paulo post conversionem meam, obedientiam voluntarie sibi promisi, [26]sicut Dominus lumen gratiae suae nobis contulerat per eius vitam mirabilem et doctrinam».

49 KlReg 6,1 (KQ 64); Grau, *Schriften*, 264: «Postquam altissimus Pater caelestis per gratiam suam cor meum dignatus est illustrare...».

50 KlReg 6,3 (KQ 64); Grau, *Schriften*, 264: «Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi regis Patris caelestis...».

fluss, verleiht aber dem Text des Testaments (wie dem ganzen Testament überhaupt) eine besondere Note.

a) Barmherzig gegenüber den Schwestern

In der Klara-Regel kommt die *misericordia* Gottes (des Vaters) überhaupt nicht vor[51], wohl aber vier Mal das Adverb *misericorditer* – «barmherzig» im Bezug auf das zwischenmenschliche Verhalten, besonders jenes der Äbtissin den Schwestern gegenüber. So soll heranwachsenden, schwächlichen und außerhalb des Klosters dienenden Schwestern «nach Ermessen der Äbtissin barmherzig» (*misericorditer*) Speise zugeteilt werden[52]. Die Äbtissin ist verpflichtet, für die Kranken alles, was deren Krankheit erfordert, «liebevoll und barmherzig» (*misericorditer*) zu besorgen.»[53] Ebenso ist es dem fürsorglichem Ermessen der Äbtissin anheimgestellt, einer sündigen Schwester «mit Erbarmen (*misercorditer*) eine Buße aufzuerlegen»[54]. Im letzten Regelkapiel bittet Klara schließlich um weitere Betreuung durch Brüder, «wie wir es vom genannten Orden der Minderen Brüder stets barmherzig (*misercorditer*) erhalten haben»[55]. Diese ausschließliche Verwendung des Begriffs «barmherzig» für den Umgang untereinander, liegt wohl an der Gattung der Regel, die nicht in erster Linie ein geistlicher Text ist, sondern vor allem das mitmenschliche Verhalten für die geistliche Gemeinschaft ordnen will.

c) Das Herz erleuchtende Barmherzigkeit

Im Testament hingegen fehlt das Adverb *misericorditer* ganz. Gerade durch den fünfmaligen Gebrauch des Substantivs *misericordia* erhält das Testament eine wesentlich stärkere theozentrische Ausrichtung als die Regel. Die gemeinschaftliche und persönliche Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes als Vater gibt einen immer wiederkehrenden Grundton an. Es ist zudem wahrscheinlich, dass das Testament später als die Regel verfasst worden ist. Denn die Regel war von Kardinal Rainald schon mit dem Schreiben *Quia vos* vom 16. September 1252 bestätigt worden, wenn sie auch erst zwei Tage vor Klaras Tod mit der päpstlichen Bulle *Solet annuere* vom 9. August 1253 versehen wurde[56].

---

51 KlReg 12,7: «intuitu pietatis Dei» (Grau, *Schriften*, 290) wird in KQ 71f. übersetzt: «mit Blick auf das gütige Erbarmen Gottes».

52 KlReg 3,10 (KQ 60); Grau, *Schriften*, 252.

53 KlReg 8,12-13 (KQ 67); Grau, *Schriften*, 272.

54 KlReg 9,17 (KQ 69); Grau, *Schriften*, 278.

55 KlReg 12,6 (KQ 71); Grau, *Schriften*, 290.

56 KlReg 01 u. 12,14-17 (KQ 55f. u. 72f.).

Unmittelbar vor ihrem Tod hatte Klara noch mehr die Barmherzigkeit Gottes des Vaters vor Augen. So sieht die Sterbende, die im Diktieren des Testaments auf den Anfang ihrer Bekehrung zurückblickt, vor der Gnade, mit welcher der «allerhöchste himmlische Vater» ihr Herz erleuchtet hatte, sein Erbarmen. Die Gnade erhält den Charakter der Barmherzigkeit. Im Nennen der *miseri-cordia*, durch die der Vater sich herabgelassen hat, Klaras Herz zu erleuchten und sie zu Buße und Umkehr zu führen, kann auch ihr Bekenntnis mitschwingen, sie sei vor ihrer Bekehrung «in der beklagenswerten Eitelkeit der Welt» (*in saeculi misera vanitate*) gewesen[57]. Die Barmherzigkeit (*miseri-cordia*) des Vaters bestand also darin, dem «erbärmlichen» (*misera*) Sein Klaras in der Welt sein Herz (*cor*) zuzuwenden und ihr Herz (*cor meum*) dadurch zu erleuchten. Diese Erleuchtung konkretisiert sich im «Licht seiner Gnade» (*lumen gratiae suae*), das der Vater «uns» (*nobis*), Klara und ihren Schwestern, durch Beispiel (*exemplum*), Leben (*vita*) und Lehre (*doctrina*) des hl. Franziskus geschenkt hat. Klara sieht im Rückblick ihres Lebens, dass ihrer persönlichen und freiwilligen (*voluntarie*) Entscheidung, nach Wort und Beispiel des Franziskus den Weg zu wählen, der Christus selbst für uns geworden ist[58], die Barmherzigkeit und Gnade des Vaters vorausgeht. Diese Barmherzigkeit wirkt ganz innerlich, indem sie zuallererst Klaras Herz erleuchtet. Die Sprache Klaras erinnert übrigens deutlich an jene des Franziskus, der in der Stunde seiner Bekehrung vor dem Kreuzbild von San Damiano gebetet hatte: *Altissimo glorioso Dio, illumina le tenebre de le core mio* - «Höchster, glorreicher Gott, erleuchte die Finsternis meines Herzens ...»[59].

2.4. Durch seine Barmherzigkeit und Gnade vervielfacht

Das Licht der Barmherzigkeit und Gnade führt Klara mit ihren (ersten) Schwestern an den konkreten Ort, für den Franziskus seine Prophetie ausgesprochen hatte, in die Kirche von San Damiano. In diesem Zusammenhang verwendet Klara zum vierten Mal im Testament den Begriff *misericordia*:

> [30]So gingen wir nach dem Willen Gottes und unseres seligen Vaters Franziskus zur Kirche San Damiano, um dort zu bleiben. [31]Dort hat der Herr durch seine Barmherzigkeit und Gnade unsere Zahl in kurzer Zeit so vervielfacht, dass sich erfüllte, was der Herr durch seinen Heiligen vorhergesagt hatte[60].

---

57 KlTest 8 (KQ 77); GRAU, *Schriften*, 298.

58 KlTest 5 (KQ 77); GRAU, *Schriften*, 298: «Factus est nobis Filius Dei via...».

59 GebKr (FQ 13); ESSER, *Opuscula*, 357; andere Lesart PAOLAZZI, *Scripta*, 34.

60 KlTest 30-31 (KQ 79); GRAU, *Schriften*, 302f. : «[30]Et sic de voluntate Dei et beatissimi patris nostri Francisci ivimus ad ecclesiam Sancti Damiani moraturae, [31]ubi Dominus in brevi tempore per misericordiam suam et gratiam nos multiplicavit, ut impleretur quod Dominus praedixerat per sanctum suum».

Die Formulierung *per misericordiam suam et gratiam* deckt sich wörtlich mit der vorhergehenden (V. 24). Auch in der letzten Erwähnung von *misericordia* im Testament wird das Begriffspaar *misericordia et gratia* auftauchen (58). Im Unterschied zu den anderen Stellen im Testament ist hier *misericordia* nicht unmittelbar mit dem Vater-Namen Gottes verbunden. Klara spricht vom «Willen Gottes» *(de voluntate Dei)*, der sich für sich (häufig) mit dem Willen des Franziskus deckt[61], dann zwei Mal vom «Herrn» *(Dominus)*. Da Klara aber im Kommen nach San Damiano die Erfüllung dessen sieht, «was der Herr durch seinen Heiligen vorhergesagt hatte», ist die Zuordnung des Titels *Dominus* zu Gott Vater hier eindeutig[62].

a) In kurzer Zeit

Klara macht in ihrem Testament häufig Orts- und Zeitangaben. Das Testament ist ein geistlich-chronologischer Rückblick. Es sind fast immer kurze Zeiten, die dem Geschehen eine Dynamik und Eile, Dichte und Erfülltheit geben. Darauf weist eine Fülle verschiedener adverbialer und anderer Zeitangaben hin: «schon damals», damals noch», «bald», «sozusagen gleich nach»; «später», «nur kurz», «nachdem», «nach seinem Tod», «nach meinem Tod», «eines Tages», «wie zu Beginn», «bis ans Ende» usw.[63]. Der Blick geht von der Fülle und Dichte des Jetzt häufig in die Zukunft. So bezeichnet die «kurze Zeit» nicht nur einen chronologisch kleinen Zeitabschnitt, sondern weist auf die Heilsfülle im Jetzt der Gnade, eine Fülle der Zeit. Die kurze dichte Zeit des Anfangs ist – im Rückblick Klaras nach über vierzig Jahren[64] – vom Wirken des Erbarmens und der Gnade erfüllt. Gott braucht nicht viel Zeit, um die Fülle seines Erbarmens zu schenken.

---

61 KlTest 18 (KQ 78): «die Weisungen Gottes und unseres Vaters». Im sog. «Segen für Klara» = SegKl 2 (FQ 144) sprach Franziskus «sie los von jeder Verfehlung, falls sie eine hätte, gegen seine Gebote und Willensäußerungen und die Gebote und Willensäußerungen des Sohnes Gottes» (überliefert in Per 13,7: FQ 1102; KQ 801).

62 Wenn Klara von der Zweiten göttlichen Person spricht, dann präzisiert sie dies häufig mit dem Titel «Christus» (KlTest 48.57.59), «Sohn Gottes» (35), «sein geliebter Sohn» (46), «Herr Jesus Christus» (56.77); oder durch inkarnatorisches Handeln: «Um der Liebe jenes Gottes, willen, der arm in dieKrippe gelegt wurde...» (45).

63 KlTest 8.9: *post*; 8: *dum*; 9.14: *adhuc*; 9: *statim quasi post*; 11.33: *postea*; 12: *tunc temporis*; 23: *brevissimo*; 24: *postquam*; 25: *paulo post*; 29.33.40.46.47.51.55.56.60: *semper*; 31: *in brevi tempore*; 32: *antea*; *parum*; 34: *post mortem suam*; 35: *numquam*; 35.49: *dum vixit*; 38: *post obitum*; 39: *iterum atque iterum*; 39.52: *post mortem meam*; 41: *usque in finem*; 42: *sub cuius tempore*; 43.52.74: *aliquo tempore*; 57: *sicut ab initio*; 66: *omni hora*; 72: *ad tempus*; 73: *usque in finem*; 78: *principium*.

64 Das Klara-Leben spricht von «zweiundvierzig Jahren» ihres klösterlichen Lebens: LebKl 10,10 (KQ 303).

b) Er hat uns vervielfacht

Das Wirken von Erbarmen und Gnade des Herrn sieht Klara hier auch in der zahlenmäßigen Fruchtbarkeit ihrer Gemeinschaft: *nos multiplicavit* – «er hat uns vervielfacht». Klara hatte bald nach (*paulo post*) der Bekehrung des Franziskus und bald nach ihrer eigenen Bekehrung «mit wenigen Schwestern», die der Herr ihr gegeben hatte (*quas Dominus mihi dederat*), Franziskus Gehorsam versprochen und so ihr Ordensleben begonnen (V. 25). Bereits die ersten wenigen Schwestern anerkennt Klara als persönliche Gabe des Herrn, ähnlich wie es Franziskus in seinem Testament formuliert hatte: *Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus* – «Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte ...»[65]. Es ist nicht unmittelbare Aufgabe der Schwestern, um ihre zahlenmäßige Vermehrung zu sorgen. Vielmehr sollen sie «mit Hilfe des Herrn» (*cooperante Domino*) das ihnen anvertraute Talent der Berufung «vervielfacht» (*multiplicatum*) dem Herrn zurückgeben (18).

Sein Wirken aus Barmherzigkeit und Gnade ist es, die noch wenigen Schwestern auch zahlenmäßig zu vervielfachen. Die Sorge um Berufungen ist die Sorge des Herrn selbst. Klara spricht von «anderen, die noch kommen würden, weil ihnen die gleiche heilige Berufung zuteil wird, zu der uns der Herr gerufen hat» (17). Die Schwestern selbst vervielfachen das Talent ihrer Berufung, indem sie anderen Beispiel und Spiegel sind, «auch für unsere Schwestern, die er [der Herr] zu dieser Lebensform hinzuberufen wird» (19). Die zahlenmäßige Vervielfachung der Gemeinschaft geschieht durch «Hinzu-Berufung» (*advocabit*) zu der einen «Berufung» (*ad vocationem*). Das Wachsen der Gemeinschaft ist Erfüllung der Verheißung: «hier werden bald Frauen sein» (14), «so dass sich erfüllte, was der Herr durch seinen Heiligen vorhergesagt hatte». Diese Treue Gottes zu seinen Verheißungen und damit zu sich selbst ist Ausdruck seiner Barmherzigkeit und Gnade.

2.5. Allein durch Barmherzigkeit und Gnade

Die fünfte und letzte Verwendung des Begriffs *misericordia* im Testament ist gleichsam eine Zusammenfassung dessen, was Klara vorher zu diesem Thema gesagt hat:

> [56]Eindringlich mahne ich im Herrn Jesus Christus alle meine Schwestern, die gegenwärtigen und die künftigen: Seid stets bedacht, dem Weg der heiligen Einfalt, Demut und Armut zu folgen und ein würdiges, heiliges Ordensleben zu führen, [57]so wie wir zu Beginn unserer Bekehrung von Christus und von unserem seligen Vater Franziskus belehrt wurden. [58]Dann wird der Vater der Erbarmungen selbst, nicht aufgrund unserer Verdienste, sondern allein weil er Gnade und Erbarmen schenkt, den Wohlgeruch des guten Rufes ausströmen lassen, für nah und fern[66].

---

65 Franziskus, *Testament* = Test 14 (FQ 60); Esser, *Opuscula*, 439 (Paolazzi, *Scripta*, 396).

66 KlTest 56-58 (KQ 82); Grau, *Schriften*, 310: «[56]Moneo et exhortor in Domino Jesu Christo omnes

Klara richtet den Blick auf die Gegenwart und in die Zukunft, auf die Schwestern, die jetzt da sind, und auf jene, die noch kommen werden (*quae venturae sunt*), auf das Vervielfachtwerden durch Barmherzigkeit und Gnade des Herrn (31), den «guten Anfang» (*bonum principium*), den der Herr gegeben hat, sowie «das Wachstum» (*incrementum*) und Vollendung, die er geben wird (78).«Im Herrn Jesus Christus» mahnt sie alle Schwestern, «dem Weg der heiligen Einfalt, Demut und Armut zu folgen».

a) Der Weg heiliger Einfalt

Damit wird das Anfangsmotiv des «Weges» wieder aufgegriffen: «Der Sohn Gottes ist uns Weg geworden» (5). Der Weg, zu dem Christus selbst sich gemacht hat, ist zugleich der Weg, über den die Schwestern von Christus und von Franziskus belehrt worden sind. Dieser Weg wird definiert durch Einfalt, Demut, Armut, die zusammen «die Ehrbarkeit des heiligen Wandels» (*honestatem sanctae conversationis*) bilden, wie er in der Prophetie des Franziskus zur Verherrlichung des Vaters vorausgezeichnet ist: *famosa vita et conversatione sancta* – «durch ruhmvolles Leben und heiligen Wandel» (14). Die *via simplicitatis* ist tatsächlich ein einfacher Weg und zugleich der «schmale Weg und Pfad», auf dem wenige gehen (71). Es ist der «Weg des Herrn» selbst, durch den sie «eingetreten sind» (74)[67], indem sie nach Lehre und Beispiel des hl. Franziskus Christi «Fußspuren nachgeahmt» haben[68]. Dieser Weg der Einfalt, Demut und Armut ist insofern einfach, weil er ein bereits «begangener» Weg ist, vorgezeichnet durch die «Fußspuren» (*vestigia*) des Herrn. Vielleicht ist deshalb vom «Eintreten durch den Weg des Herrn» die Rede, weil das Gehen dieses Weges im Nachahmen (*imitari*) der bereits gesetzten Spuren des Herrn besteht, im Eintreten in die Fußspuren der *simplicitas*, *humilitas* und *paupertas* Christi selbst.

b) Nicht aufgrund unserer Verdienste

So besteht dieser Weg gerade nicht in menschlicher Leistung, sondern in «allergeringster Mühe» (23: *labore brevissimo*) – wie es Klara untertreibend ausdrückt –, und darum nicht in eigenen Verdiensten: *Ex quibus, non nostris meritis* – «Aufgrund dieser Dinge, nicht unserer Verdienste...» (58). Die Mühe der Nachahmung des Weges von

---

sorores meas, quae sunt et quae venturae sunt, ut semper studeant imitari viam sanctae simplicitatis, humilitatis, paupertatis ac etiam honestatem sanctae conversationis, [57]sicut ab initio nostrae conversionis a Christo edoctae sumus et a beatissimo patre nostro Francisco. [58]Ex quibus, non nostris meritis, sed sola misericordia et gratia largitoris, ipse Pater misericordiarum, tam his qui longe sunt quam his qui prope sunt, bonae famae sparsit odorem».

67 GRAU, *Schriften*, 314: «per viam Domini intravimus».

68 KlTest 36 (KQ 79f.); GRAU, *Schriften*, 304: «eius vestigia imitatus».

Einfalt, Demut, Armut ist notwendig, weil sie das Eintreten in den Weg des Herrn bedeutet, der für uns selbst zum Weg geworden ist. Gerade deshalb ist das Eintreten in diesen Weg kein Verdienst und schafft kein Verdienst, weil es eben sonst nicht mehr der Weg der Einfalt, Demut und Armut wäre. Die drei Definitionen des Weges des Herrn bezeichnen diesen gerade als Weg des Nicht-Verdienstes – obwohl es die Verdienste gibt, worauf sich Klara am Ende des Testament berufen wird: «Auf die Fürbitte und die Verdienste (*suffragantibus meritis*) der glorreichen heiligen Jungfrau Maria, seiner Mutter, des heiligen Vaters Franziskus und aller Heiligen verleihe uns der Herr selbst...»[69]. Die Verdienste der Heiligen sind aus ihrer «Verdienst-Losigkeit» im Weg der Einfalt, Demut und Armut erwachsen. Sie sind – paradox ausgedrückt – «Verdienste aus Gnade», Verdienste aus dem Weg des Nicht-Wissens (*simplicitas*), Nicht-Vermögens (*humilitas*) und Nicht-Habens (*paupertas*).

c) Allein durch Barmherzigkeit

In diesem Sinn kann die Aussage verstanden werden: *sed sola misericordia et gratia largitoris* – «sondern allein durch Barmherzigkeit und Gnade des großzügigen Spenders...». Das Adjektiv *solus* bezieht sich sowohl auf *misericordia* als auch auf *gratia*. Der hl. Klara waren wohl zwei ähnliche Formulierungen aus den Franziskus-Schriften bekannt: Aus dem Lobgebet der «Nicht-bullierten Regel»: «... der uns allein durch sein Erbarmen retten wird» *(sua sola misericordia salvabit)*[70]; und aus dem Gebet im «Brief an Orden»: «... barmherziger Gott *(misericors Deus)*, verleihe uns Elenden *(miseris)*... allein durch deine Gnade *(sola tua gratia)* zu dir zu gelangen...»[71].

Das *sola misericordia et gratia* kann jedoch nicht absolut und exklusiv verstanden werden, so dass das (Mit-)Wirken des Menschen gar keine Bedeutung mehr hätte. Im Gegenteil, das ganze Testament spricht vom mitwirkenden Tun des Menschen, wobei der mit dem Menschen Mitwirkende der Herr selbst ist: *cooperante Domino* – durch Mitwirken des Herrn wollen wir das Talent vervielfacht zurückgeben – *reddamus* (18). Die «allerkürzeste Mühe» (23) des Schwestern besteht im *reddere* (= *re-dare*), im Zurück-Geben des Talents, das vermehrt wird, der Gabe der Berufung aus dem Erbarmen Gottes, die durch Leben und Wandel, Beispiel und Wort weitergegeben wird. Dass aber das Zurück-Geben der Gabe der Berufung echte Frucht bringt, und nicht bloß Verdienst durch Leistung, das geschieht «allein durch Barmherzigkeit und Gnade» Gottes. Hier greift Klara wieder das allererste Motiv ihres Testamentes auf, indem sie vom «großherzigen Spender» (*largitor*) und vom «Vater der Erbarmungen» (*Pater*

---

69 KlTest 77-78 (KQ 83); Grau, *Schriften*, 314.

70 NbR 23,8 (FQ 92); Esser, *Opuscula*, 400 (Paolazzi, *Scripta*, 286).

71 Ord 50-52 (FQ 119f.); Esser, *Opuscula*, 263 (Paolazzi, *Scripta*, 220).

misericordiarum) spricht. Die *sola gratia* geht aus der überfließenden Fülle des großzügigen Spenders der Gnade (*gratiae largitor*) hervor, «von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk» ausströmt[72], deren Großzügigkeit gerade darin besteht, die vollkommen Mitwirkung des Menschen zu ermöglichen und (innerhalb der Gnade) sogar notwendig zu machen. Ebenso entspringt die *sola misericordia* der Fülle des «Vaters der Erbarmungen», der in seiner Reichweite, «sowohl denen, die ferne sind, als auch denen, die nahe sind, den Wohlgeruch des guten Rufes ausströmen lässt». Der himmlische Vater, der nach der Prophetie des Franziskus durch das Leben des guten Rufes (*famosa vita*) Klaras mit ihren Schwestern in der gesamten Kirche verherrlicht werden soll (14), breitet diesen Ruf als *Pater misericordiarum* allein durch seine Barmherzigkeit und Gnade überallhin aus.

72 2 Agn 3(KQ 26); GRAU, *Schriften*, 194.

Seguire Gesù e Maria alla scuola di Francesco d'Assisi

Stefano M. Cecchin, OFM
Pontificia Academia Mariana Internationalis (Città del Vaticano)

1. Introduzione

Di fronte alla figura di san Francesco di Assisi la nostra mente è generalmente portato ad associarlo alla contemplazione della bellezza del creato e all'amore per «madonna povertà». È colui che incarna la compassione per tutte le creature, una pace cosmica e quell'armonia che affratella tutti gli esseri. In effetti, Francesco è il santo per eccellenza che ha saputo fare della sua vita una contemplazione continua della «tenerezza di Dio». La sua sapienza è stata quella di aver «fatto esperienza» della somma bontà di Dio, il quale per amore del Figlio, generato dall'eternità nel suo grembo, ha creato tutte le cose per lui e in vista di lui. Così che «quando venne la pienezza del tempo» (Gal 4,4) questo suo diletto Figlio venne a porre la sua dimora «in mezzo a noi» (Gv 1,14). Da quel momento la storia inizia un nuovo percorso guidato da Gesù che vive l'esperienza umana affinché l'uomo possa partecipare di quella divina.

Per conoscere il pensiero di Francesco d'Assisi bisogna accostarsi principalmente ai suoi scritti[1], pur non tralasciando le altre testimonianze e le vite scritte in special modo da Tommaso da Celano († 1265)[2] e da Bonaventura di Bagnoregio († 1274)[3]. Ma l'ispirazione per questo articolo ci è venuta in primo luogo da alcuni riferimenti di papa Francesco alla scelta del santo di Assisi di seguire Gesù nella via della povertà[4]. Quando

---

1 Per gli scritti utilizzeremo l'edizione critica: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009. Per gli scritti di Chiara e le altre fonti: cfr. *Fonti francescane*, Padova 2011; *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995.

2 TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, in *Fonti francescane*, nn. 315-571; *Vita seconda*, in *Fonti francescane*, nn. 578-820

3 BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, in *Fonti francescane*, nn. 1020-1255.

4 PAPA FRANCESCO, *Strumenti di pace e non di distruzione. Alla messa in piazza San Francesco l'appello del Papa per il rispetto del creato e di ogni essere umano* (4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (5 ottobre

però si parla di questa *sequela Christi* non si deve dimenticare che in essa vi è una dimensione mariana che corrisponde alla particolare *devotio Mariae* del santo assisiano[5]. Egli, pur non avendo fondato un ordine con una esplicita caratterizzazione mariana, ci ha lasciato una chiave di lettura della sua vocazione quando scrisse le sue ultime volontà a Chiara. Quasi imitando l'ultimo atto di Gesù sulla croce, il santo assisiano rivela alla sua fedele seguace il suo progetto di vita, come se stesse emettendo una professione nelle mani della sua stessa discepola:

> Io, frate Francesco piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima madre e perseverare in essa fino alla fine[6].

Alla fine della sua esistenza vuole testimoniare la ferma volontà di seguire perseverante l'esempio di vita che Gesù ha vissuto insieme con sua madre. Il Figlio di Dio ha avuto al proprio fianco una donna che, insieme a lui è divenuta il modello da seguire. Sarà forse per questo motivo che il noto mariologo Ippolito Marracci († 1675) ha voluto annoverare Francesco d'Assisi tra i fondatori di ordini religiosi che si sono distinti per la loro marianità[7]. Tale convincimento fu in seguito ribadito da un editoriale della *Civiltà Cattolica* del 1873: «L'Ordine de' Minori, avendo ereditato dal suo fondatore affetto e devozione singolare verso la Madre di Dio, può, fra quanti altri Ordini fioriscono nella Chiesa, vantare il maggior numero di scrittori egregi, i quali colle dottissime loro speculazioni, accertando e celebrando le prerogative della Vergine medesima, son riusciti a promuovere mirabilmente il culto di lei nel popolo cristiano»[8].

Il fondamento di tutto ciò rimane l'esperienza religiosa del santo di Assisi che ora cercheremo di delineare sottolineando come egli ha voluto mettere in atto una sequela radicale di Cristo, il Figlio di Dio che si è fatto vero uomo grazie alla cooperazione di una umile vergine.

2013) 8; *Video-messaggio del Santo Padre Francesco in occasione dell'ostensione straordinaria della Sindone di Torino* (30 marzo 2013): http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130330_videomessaggio- sindone_it.html; *Discorso nella Veglia di preghiera con i giovani nel Lungomare di Copacabana, Rio de Janeiro (27 luglio 2013)*, in Acta Apostolicae Sedis 105 (2013) 659.

5 Gli studi di riferimento per l'esperienza mariana di san Francesco sono: L. M. AGO, *La «Salutatio Beatae Mariae Virginis» di San Francesco di Assisi*, Roma 1998; J. SCHNEIDER, *Virgo ecclesia facta. La presenza di Maria nel crocifisso di San Damiano e nell'Officium Passionis di san Francesco d'Assisi*, traduzione dal tedesco di M. Zappella (Biblioteca Mariana Francescana, 1), S. Maria degli Angeli-Assisi 2003; L. LEHMANN, *La devozione a Maria di Francesco e Chiara d'Assisi*, in «*La Scuola Francescana*» *e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2004, 1-55.

6 FRANCESCO D'ASSISI, *Ultima voluntas sanctae Clarae scripta*, 1; cfr. *Regula s. Clarae* II, 25; VIII, 6; XII, 13.

7 I. MARRACCI, *Fundatores mariani seu de sacrarum religionum congregationumque fundatoribus, Mariae Deiparae Virgini singulariter addictis, ac dilectis*, Roma 1643,

8 *Editoriale*, in La Civiltà Cattolica 24 (1873) X, 704-705.

2. Il credo di Francesco d'Assisi

Lo scritto di Francesco che ha comportato una lunga maturazione sembra essere la *Regula non bullata* che, abbozzata all'inizio della sua conversione verso il 1210, giunse alla redazione finale nel capitolo generale del 1221. In esso troviamo non tanto l'aspetto giuridico che dovrebbe essere proprio di una legislazione di vita, quanto l'esperienza stessa di Dio che il poverello vuole condividere con quei fratelli che il Signore gli aveva donato[9].

In questa prima Regola viene offerto un piccolo compendio teologico, quasi il «credo di Francesco», che sarà fonte di ispirazione per la riflessione teologica e spirituale dei successivi autori francescani. Qui l'autore non utilizza un linguaggio da trattato dogmatico, ma sente il bisogno di elevare a nome dell'umanità un cantico di lode a Dio Padre:

> Ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il verace e santo tuo amore, *con il quale ci hai amato* (Gv 17,26), hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre Vergine beatissima santa Maria, e per la croce, il sangue e la morte di lui ci hai voluti redimere dalla schiavitù[10].

Non è difficile scorgere in queste parole il riverbero del cantico che si trova nella lettera di san Paolo agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,3-6).

Ciò si deduce da un altro testo del santo di Assisi:

> la volontà del Padre suo fu questa, che il suo figlio benedetto e glorioso, che egli ci donato ed è nato per noi, offrisse se stesso, mediante il proprio sangue, come sacrificio e vittima sull'altare della croce, non per sé, poiché *per mezzo di lui sono state create tutte le cose* (Gv 1,3), ma in espiazione dei nostri peccati, *lasciando* a noi *l'esempio perché ne* seguiamo le *orme* (1 Pt 2,21). E vuole che tutti siamo salvi per mezzo di lui e che lo si riceva con cuore puro e col nostro corpo casto[11].

È chiaro che la letizia di Francesco è causata dall'aver scoperto che l'uomo si trova al centro delle attenzioni divine[12]. Dio lo ha creato per mezzo del suo Figlio che ha voluto far nascere da Maria unicamente per «il vero e santo amore, con il quale ci ha amato».

---

9 Cfr. Francesco, *Testamentum,* 14.

10 Francesco, *Regula non bullata*, XXIII, 3.

11 Francesco, *Epistola ad fideles II*, 11-13.

12 Cfr. N. Nguyen-Van-Khanh, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, Milano 1984, 95-97.

E questo amore del Padre si è manifestato nel dono del suo Figlio che ci è stato «donato ed è nato per noi»[13]. È un atteggiamento, un movimento di amore che parte dal Padre, si riversa nel Figlio, per raggiungere ognuno di noi. Così che l'umanità di Cristo è diventata la prova più significativa e comunicativa dell'amore di Dio per l'umanità.

Il Padre è l'origine di tutto, è la sorgente della vita creata originata dall'amore increato, è il «Sommo Bene»[14], che vuole rendere partecipi tutte le creature del suo amore che è «il frutto del grembo», colui che vive «nel seno del Padre» (Gv 1,19). Così che nell'incarnazione il Figlio di Dio diventa il massimo «dono» che la «Somma Bontà» elargisce alla creazione[15]. La gioia del poverello è quella di accogliere e riconoscere questo dono del Padre, al quale vuole dimostrare tutta la sua gratitudine.

Anche in questo atteggiamento si può scorgere una compartecipazione di Francesco alla gioia che Maria ha provato alle parole dell'angelo: «rallegrati» perché «il Signore è con te» (Lc 1,28). Maria è colei che sperimenta quella gioia che proviene dal «credere» che veramente Dio è venuto ad abitare in lei. Così come lei è invitata a gioire perché è stata oggetto di un favore speciale di Dio[16], Francesco esulta perché nell'incarnazione il Figlio di Dio si è offerto totalmente a noi. È l'esultanza messianica che raggiunge il suo apice in quella gioia pasquale che accompagna e pervade tutta la vita di Maria sino allo splendore del gaudio della risurrezione[17].

In Gesù Dio si è rivelato come «il bene, ogni bene, il sommo bene»[18] che vuole rendere partecipe l'umanità di questa sua pienezza. Per questo motivo nella sua meditazione del *Padre nostro* Francesco scrive:

> *Che sei nei cieli*: negli angeli e nei santi, e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu, Signore, sei amore; inabitando in loro e riempiendoli di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene, eterno bene, dal quale proviene ogni bene e senza il quale non esiste alcun bene[19].

In questo breve testo, infatti, troviamo sette volte la preposizione «in» per indicare

---

13 C'è qui un'allusione al *Simbolo di Fede* niceno-costantinopolitano che inizia la pericope sull'incarnazione con: «per noi uomini e per la nostra salvezza».

14 Nelle *Laudes Dei Altissimi*, Francesco esprime il suo concetto di Dio: «Tu sei Trino ed uno... Tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene, Signore Dio vivo e vero... grande e ammirabile Signore, Dio onnipotente, misericordioso salvatore».

15 Cfr. N. Nguyen-Van-Khanh, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, cit., 132.

16 Cfr. E. G. Mori, *Figlia di Sion e Serva del Signore*, Bologna 1988, 121.

17 Cfr. R. Panikkar, *La gioia pasquale la presenza di Dio e Maria*, Milano 2007, 9.

18 Francesco, *Laudes Dei altissimi*, 3.

19 Francesco, *Oratio super Pater noster,* 2.

la volontà divina di «in-abitare» nell'uomo, di venire a dimorare nell'umanità[20]. L'uomo troverà la sua completezza solo quando Dio potrà «inabitare» in lui[21].

3. Maria, *Virgo ecclesia facta*, abitazione di Dio

Francesco ha chiara coscienza che l'inabitazione di Dio nell'umanità si è realizzata quando

> L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele, annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, dal cui grembo ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità[22].

La sottolineatura del «grembo» vuole mettere in evidenza che «realmente», come insegnava Ignazio di Antiochia († 107)[23], Dio si è fatto uomo nascendo da Maria. È questa la garanzia del realismo dell'incarnazione: l'umanità di Cristo proviene da una madre che lo ha reso partecipe della nostra situazione umana e nel medesimo tempo ha reso l'umanità capace di accogliere e far abitare in sé il suo stesso Creatore.

L'evento viene enfatizzato da Chiara d'Assisi nella sua celebre terza lettera ad Agnese di Praga:

> Stringiti alla sua dolcissima Madre, la quale generò un Figlio tale che *i cieli non potevano contenere* (1 Re 8,27; 2 Cr 2,5), eppure ella lo raccolse nel piccolo chiostro del suo santo seno e lo portò nel suo grembo verginale. Chi non sdegnerebbe con orrore le insidie del nemico dell'umano genere, che, facendo brillare innanzi agli occhi il luccicore delle cose transitorie e delle glorie fallaci, tenta annientare ciò che è più grande del cielo? Sì, perché è ormai chiaro che l'anima dell'uomo fedele, che è la più degna tra tutte le creature, è resa dalla grazia di Dio più grande del cielo. Mentre, infatti, *i cieli* con tutte le altre cose create *non possono contenere* il Creatore (cfr. 1 Re 8,27; 2 Cr 2,5), l'anima fedele invece, ed essa sola, è sua *dimora* e soggiorno (cfr. Gv 14,23), e ciò soltanto a motivo della carità, di cui gli empi sono privi. È la stessa Verità che lo afferma: *Colui che mi ama, sarà amato dal Padre mio, e io pure l'amerò; e noi verremo a lui e porremo in lui la nostra dimora* (Gv 14,21). A quel modo, dunque, che la gloriosa Vergine delle vergini portò Cristo materialmente nel suo grembo, tu pure, seguendo le sue vestigia (cfr. 1 Pt 2,21), specialmente dell'umiltà e povertà di lui, puoi sempre, senza alcun dubbio, portarlo spiritualmente nel tuo corpo casto e verginale. E *conterrai* in te Colui

---

20 Cfr. W. C. VAN DIJK, *Ce que Saint François d'Assise croyait de la Vierge Marie*, in Cahiers Marials 27 (1982) 177.

21 Cfr. G. SPIRITO, *Terra che diventa cielo. L'inabitazione trinitaria in san Francesco*, Bologna 2009.

22 FRANCESCO, *Epistola ad fideles II*, 4.

23 È più evidente nel testo latino: «Qui es **in** caelis: **in** angelis et **in** sanctis; **i**[**n**]luminans eos ad cognitionem, quia tu, Domine, lux es; **in**flammans ad amorem, quia tu, Domine, amor es; **in**habitans et **im**plens eos ad beatitudinem, quia tu, Domine, summum bonum es, aeternum, a quo omne bonum, sine quo nullum bonum».

> dal quale tu e *tutte le creature sono contenute* (cfr. Sap 1,7; Col 1,17), e possederai ciò che è bene più duraturo e definitivo anche a paragone di tutti gli altri possessi transeunti di questo mondo[24].

Chiara, in sintonia con il pensiero di alcuni Padri della Chiesa[25], approfondisce la meraviglia di Francesco di fronte alla scelta divina di fare dell'umanità il luogo della sua dimora. In tale progetto non si può mettere da parte il ruolo di Maria[26]: è lei che ha aperto la porta affinché Dio potesse entrare nel mondo e fare in modo che noi salissimo in cielo[27].

Possiamo qui notare un riverbero della tradizione rabbinica che vede nella donna il ruolo di essere la «casa dell'uomo». Un ruolo che Francesco sottolinea nel suo *Saluto alla Vergine*:

> Ave Signora [Domina], santa Regina, santa genitrice di Dio [Dei genitrix], Maria, che sei vergine fatta Chiesa [virgo ecclesia facta][28] ed eletta dal santissimo Padre celeste, che ti ha consacrata insieme col santissimo suo Figlio diletto e con lo Spirito Santo Paraclito, tu in cui fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene. Ave suo palazzo, Ave suo tabernacolo, Ave sua casa [domus eius]. Ave suo vestimento, Ave sua ancella, Ave sua madre.

È qui evidente che Francesco, come ha riletto attraverso una sua meditazione la preghiera del *Padre nostro*, così vuole ampliare con un tocco originale la preghiera dell'*Ave Maria*[29]:

Ave	**Ave**, Domina, sancta Regina,
Maria	sancta Dei genitrix **Maria** que es virgo Ecclesia facta...
gratia plena	in qua fuit et est omnis **plenitudo gratiae** et omne bonum.

---

24 CHIARA D'ASSISI, *3 lettera ad Agnese di Praga*, in *Fonti Francescane*, nn. 2890-2893.

25 Ad esempio: GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, 2 (PG 44, 765): «Non c'è niente di così grande tra gli esseri che possa essere paragonato alla tua grandezza. Dio può misurare tutto il cielo col suo palmo. La terra e il mare sono chiusi nel palmo della sua mano. E tuttavia, lui che è così grande e contiene tutto il creato nel palmo della sua mano, tu sei capace di contenerlo, egli dimora in te e non trova angusto muoversi entro il tuo essere, lui che ha detto: Abiterò e camminerò in mezzo a loro (2 Cor 6,16)».

26 Bonaventura amava ricordare che Francesco: «Circondava di indicibile amore la Madre del Signore Gesù, per il fatto che ha reso nostro fratello il Signore della Maestà e ci ha *ottenuto la misericordia* (1 Pt 2,10)» (*Leggenda Maggiore,* in *Fonti Francescane*, n. 1165).

27 La tradizione vuole che Francesco abbia fatto scrivere sulla porta di S. Maria degli Angeli la scritta «Haec est porta vitae eternae»: cfr. M. SENSI, *Il perdono di Assisi*, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002, 3.

28 In alcuni codici si trova la variante: «virgo perpetua», cfr. L. LEHMANN, *La devozione a Maria in Francesco e Chiara d'Assisi*, cit., 20-21.

29 Il suo esempio sarà seguito da Corrado di Sassonia († 1279) con lo *Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis ac sermones mariani*, Grottaferrata 1975; ed. italiana: *Commento all'Ave Maria*, Casale Monferrato 1998.

Maria è la vivente «Dimora di Dio tra noi» (Ap 21,3): perciò Francesco la saluta con il titolo di *Domina*-«Signora», quasi a ricordare che come *Dominus* deriva da *domus* e significa «casa», così Maria è la *domus eius* cioè la «casa di Dio» per eccellenza, il suo «palazzo» e il suo «tabernacolo», in sintesi: la *sancta Dei genitrix*.

Si potrebbe pensare che egli rivive l'esperienza di Mosè di fronte al roveto ardente (Es 3,2-3), o di Davide di fronte all'arca dell'alleanza (2 Sam 6,5.14), ma anche quella di Elisabetta, che, trovandosi di fronte a colei che portava dentro di sé il Figlio diletto del Padre, provò una gioia immensa e la riconobbe «madre del suo Signore» (Lc 1,41.44). Si può scorgere il riflesso di questa esperienza nell'antifona dell'*Ufficio della passione*, preghiera utilizzata quotidianamente[30], e con la quale – in sintonia con il grido di Elisabetta: «benedetta tu fra le donne» (Lc 1,42)[31] – anche Francesco esclama: «Oh santa Maria Vergine, non vi è alcuna simile a te nata nel mondo fra le donne»[32]. Nessuna, infatti, come lei ha avuto una relazione così intima con la Trinità da esserne divenuta «figlia, ancella, madre e sposa». Lei è il vero Tempio di Dio e la nuova arca dell'alleanza, è la «Vergine fatta Chiesa»[33] che custodisce nel suo grembo il Figlio eterno del Padre.

Qui possiamo ipotizzare che Francesco abbia contemplato la madre gravida di Cristo, come l'immagine terrestre del Padre celeste che porta nel suo grembo il Verbo eterno (Gv 1,18)[34]. Pur rimanendo «figlia» del Padre che l'ha eletta come madre del suo Figlio, la Vergine ha il privilegio di poter condividere con il Padre l'unico Figlio. Questo lo si può dedurre dal fatto che Francesco chiama Gesù il «santissimo diletto Figlio» sia del Padre (nella *Salutatio*), come pure della madre (nell'*Antifona*), quasi mettendo

---

30 Francesco la pregava almeno 14 volte al giorno: cfr. L. LEHMANN, *La devozione a Maria in Francesco e Chiara d'Assisi*, cit., 5-6.

31 La meraviglia che si prova nello stare di fronte alla Madre di Dio è la stessa che ha provato l'arcangelo Gabriele nell'annunciazione, come canta l'antifona della Chiesa greca: «Alla magnificenza della tua verginità e alla tua estremamente splendente purezza Gabriele rimase stupito e ti gridò: O Madre di Dio! Quale lode posso offrire che sia degna della tua bellezza? Con quale nome devo chiamarti? Mi sono perso e smarrito ma io ti saluto come mi era stato comandato: Rallegrati, o piena di grazia» (Την ωραιότητα της Παρθενίας σου, και το υπέρλαμπρον το της αγνείας σου, ο Γαβριήλ καταπλαγείς, εβόα σοι, Θεοτόκε· Ποιόν σοι εγκώμιον, προσαγάγω επάξιον; τι δε ονομάσω σε; απορώ και εξίσταμαι. Διό ως προσετάγην βοώ σοι· χαίρε η Κεχαριτωμένη).

32 L'antifona di Francesco mostra somiglianze con l'antifona per il *Magnificat* dell'*Officium beatae Mariae Virginis*, usato nella liturgia monastica di Fonte Avellana nei pressi di Fabriano e forse composto da san Pier Damiani († 1072): cfr. O. SCHMUCKI, *De seraphici Patris Francisci habitudine erga beatissimam Virginem Mariam*, in *Regina Immaculata. Studia scripta occasione primi centenarii a proclamatione dogmatica Immaculatae Conceptionis B.M.V.*, Roma 1955, 15-47.

33 Come già aveva fatto PIETRO LOMBARDO (Pseudo-Hildebertus Cenomanensis), *Sermones de sanctis*, 55, in *Annuntiationis Beatae Mariae*, PL 171, 609A: «in hoc conceptu magnum et mirabile sacramentum, conjunctionis scilicet Christi et Ecclesiæ, seu Verbi et animæ. Virgo enim Maria *facta est Ecclesia*, vel quælibet anima fidelis, quæ incorruptione voluntatis casta et sinceritate virgo est».

34 Vedrei qui, più che una «quasi incarnazione dello Spirito Santo» come affermavano san Massimiliano M. Kolbe e Leonardo Boff, una «vera icona visibile del Padre invisibile».

Padre e madre su uno stesso piano, certo non di uguaglianza, ma solo di similitudine, in modo simbolico: celeste il primo, terrena la seconda.

Per Francesco, dunque, Maria diventa il luogo della divina presenza, che è il Cristo, il quale, uscito dal seno del Padre, è venuta a dimorare nel grembo della madre. La Vergine diventa così icona terrestre del Padre celeste. Con lui condivide l'unico Figlio e partecipa alla sua gestazione eterna con la sua gravidanza umana, per poter donare al Verbo divino da lei accolto nel suo grembo «la vera carne della nostra umanità e fragilità»[35].

Come il Padre è «il bene, il sommo bene, ogni bene», ora Maria viene abitata da Dio e viene «riempita» di «ogni pienezza di grazia e di ogni bene»[36], raggiungendo la piena realizzazione della sua persona umana secondo il progetto divino: Dio vuole che l'uomo diventi la sua dimora. È per questo motivo che Francesco, esorta i frati con queste parole:

> E sempre costruiamo in noi una abitazione [*habitaculum*] e una dimora [*mansionem*] a lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo[37].

Consapevole che tale dimora viene edificata per «mezzo dello Spirito» (Ef 2,22), raccomanda ai frati che:

> ... facciano attenzione sopra di ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione [*sanctam eius operationem*][38].

Francesco fa riferimento all'azione dello Spirito che, operando in Maria sin dal suo concepimento («tu in cui fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene»), realizza in lei la nuova creazione, in quanto, grazie al consenso di Maria, il Verbo di Dio si fa uomo in lei. Questa «santa operazione» (*sanctam operationem*), iniziata con Maria, prosegue con la Chiesa nei fedeli, che, come Maria, sono chiamati ad agire in sintonia con lo Spirito per divenire dimora del Verbo.

Nella *Lettera ai fedeli* Francesco esprime la convinzione che l'uomo può entrare a far parte della famiglia divina quando, avendo in odio sé stesso, rivolge tutto il suo amore a Dio e al prossimo, quando riceve l'eucarestia e impegna la propria vita nelle opere della penitenza. Lo «Spirito del Signore», allora, verrà ad «abitare e dimorare» in lui affinché possa essere «figlio del Padre» e «sposo, fratello, e madre di Cristo».

---

35 FRANCESCO, *Epistola ad fideles (Recensio posterior)*, 4.

36 FRANCESCO, *Salutatio beate Marie Virginis*, 3.

37 FRANCESCO, *Regula non bullata*, XXII, 27.

38 FRANCESCO, *Regula bullata,* X, 8.

> Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce al Signore nostro Gesù Cristo; siamo suoi fratelli quando facciamo *la volontà del Padre che è nei cieli*; siamo madri, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare [per sanctam operationem], che devono risplendere in esempio per gli altri[39].

Lo Spirito Santo è colui che unisce l'anima a Gesù e ci conforma a lui per poter essere suoi fratelli e, dunque, come lui essere in grado di compiere la volontà del Padre celeste. Ma, ancor più, il Padre ha voluto che noi tutti potessimo essere partecipi della sua fecondità, dandoci la possibilità di essere «madri»[40] del suo Figlio, capaci di accoglierlo in noi per poterlo generare attraverso una vita cristificata.

La fecondità dell'essere umano è legata alla conformità al Padre, che genera eternamente il Figlio nel suo seno e lo dona a quanti lo accolgono e, accogliendolo, diventano la dimora di Dio in mezzo gli uomini. Ma affinché Dio possa dimorare negli uomini[41] è necessario che essi siano

> interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo[42].

Questo è quanto il Padre, eleggendo Maria, aveva fatto in lei, creandola pura e santa, illuminata dalle virtù e divenuta sposa dello Spirito Santo. Tale «illuminazione» era chiesta da Francesco sin dall'inizio della sua vocazione, come testimonia il suo primo scritto, la *Preghiera davanti al crocifisso*[43], in cui chiede che il suo cuore sia illuminato dal Signore per poter aderire pienamente alla sua volontà:

> illumina le tenebre de lo core mio [...] che io faccia lo tuo santo e verace comandamento[44].

Tale espressione non può non rinviarci all'esperienza sapienziale di Maria nell'ora dell'annunciazione: di fronte all'apparizione angelica e alla proposta che le viene fatta, l'umile donna di Nazaret chiede prima una illuminazione e poi esprime il proprio consenso alla volontà di Dio: *fiat mihi secundum verbum tuum* (Lc 1,38). Con lei inizia la vera inabitazione di Dio nell'umanità.

---

39 Francesco, *Epistola ad fideles I*, I, 8-10.

40 «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e *madre*» (Mt 12,50).

41 Francesco, *Epistola ad fideles I*, I, 6.

42 Francesco, *Epistola toti Ordini missa*, 51.

43 Papa Francesco ha fatto sua questa preghiera nel video messaggio inviato il 30 marzo 2013, in occasione dell'esposizione della Sindone a Torino: *Video-messaggio del Santo Padre Francesco in occasione dell'ostensione straordinaria della Sindone di Torino*, cit.

44 Francesco d'Assisi, *Preghiera davanti al crocifisso,* 5.

Ritorna nuovamente l'immagine della Vergine gravida di Dio, della «Chiesa fatta di carne» che custodisce nel cuore e nel corpo la presenza divina. Per questo Francesco la saluta dicendo:

> Tu in cui fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene [*in qua fuit et est omnis plenitudo gratie et omne bonum*][45].

Egli riconosce che questa donna è sempre stata riempita dalla grazia divina e continua ancora ad esserlo (*fuit et est*). Lei è la *virgo ecclesia facta* proprio perché in lei doveva dimorare la pienezza di colui che la abita: «Et plenitudo eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia quia lex per Mosen data est gratia et veritas per Iesum Christum facta est» (Gv 1,16-17).

Maria è la «signora santa» che per mezzo dell'amore divino e di una coscienza purissima ha portato nel cuore e nel corpo il Figlio di Dio diventando la *Dei genitrix*. Prima tra tutti e come modello per tutti lo ha generato risplendendo come esempio. Nella concezione del Figlio diletto del Padre Maria ha ricevuto il «sommo bene», cioè il massimo di quanto Dio può e vuole donare all'umanità.

4. La povertà: via seguita da Gesù e Maria

Nella sua visita pastorale ad Assisi, papa Francesco ricorda che

> L'incontro con Gesù portò [Francesco] a spogliarsi di una vita agiata e spensierata, per sposare «Madonna Povertà» e vivere da vero figlio del Padre che è nei cieli. Questa scelta, da parte di san Francesco, rappresentava un modo radicale di imitare Cristo, di rivestirsi di Colui che, da ricco che era, si è fatto povero per arricchire noi per mezzo della sua povertà (cfr. 2 Cor 8,9). In tutta la vita di Francesco l'amore per i poveri e l'imitazione di Cristo povero sono due elementi uniti in modo inscindibile, le due facce di una stessa medaglia[46].

Il papa precisa qui che Francesco non amava i poveri per filantropia o per un motivo sociale, ma alla base di tutto vi è stato un «incontro» che ha determinato un cambio di visione della vita e della società in cui viveva.

«Madonna Povertà»[47] diventa per Francesco il simbolo di una «scelta di vita», quella

---

45 Francesco, *Salutatio beate Marie Virginis*, 3.

46 Papa Francesco, *Strumenti di pace e non di distruzione. Alla messa in piazza San Francesco l'appello del Papa per il rispetto del creato e di ogni essere umano* (4 ottobre 2013), cit., 8.

47 Negli scritti di Francesco troviamo una analogia tra la «povertà» e «Maria» entrambe sono chiamate con il

che il Figlio di Dio ha fatto per intraprendere la sua avventura in mezzo a noi. È questo che lo affascina intimamente:

> Lui, *che era ricco* (2 Cor 8,9) sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà[48].

Notiamo subito che Francesco associa la madre alla scelta fatta da Gesù.
Il motivo di questo legame è contenuto nella frase antecedente:

> L'altissimo Padre... annunciò questo Verbo del Padre... nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità[49].

Il Figlio di Dio ha iniziato la sua esperienza nel mondo quando si fece uomo nel grembo di una donna. Da Maria egli ha ricevuto la nostra umanità, fatta di carne e fragilità. L'uomo è debole e fragile, ma il santo ricorda:

> Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a *immagine* del suo Figlio diletto secondo il corpo e a *similitudine* di lui secondo lo spirito[50].

Francesco si riferisce al racconto della Genesi: «Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza...» (Gn 1,26).

Se Agostino d'Ippona aveva sostenuto che il plurale «facciamo» va riferire all'azione della santa Trinità[51], Ambrogio di Milano aggiunge che il modello ispiratore è il Cristo, non come Persona divina, ma nella previsione del suo essere Verbo incarnato[52]. Si può così affermare che l'umanità è stata progettata sull'immagine del «Figlio diletto» del Padre in quanto «prototipo» dell'umanità. Ma, come insegnano alcuni Padri, se l'immagine rimane invariata, la somiglianza è un dono «incompleto» che l'uomo può raggiungere progredendo nelle virtù[53].

Francesco è convinto che con l'incarnazione Gesù apre all'uomo la strada per poter progredire in quelle virtù, dono dello Spirito, che, come hanno reso Maria *Virgo ecclesia*

---

titolo di *domina*: *Salutatio beate Marie Virginis*, 1; *Salutatio virtutum*, 2; *Testamentum senensis*, 4.

48 FRANCESCO, *Epistola ad fideles II,* 5.

49 *Ibid*., 4.

50 FRANCESCO, *Admonitiones* V, 1.

51 Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, in PL 42, 1001.

52 Cfr. AMBROGIO, *Hexaemeron*, in PL 16, 257.

53 Cfr. GREGORIO NISSENO, *In verba «Faciamus...»*, Oratio 1, in PG 44, 274; ORIGENE, *De principiis*, in PG 11, 333.

facta, così fanno diventare gli infedeli «fedeli a Dio»:

> ... voi tutte, sante virtù, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei fedeli, perché da infedeli fedeli a Dio li rendiate [*de infidelibus fideles Deo faciatis*][54].

Da questo paragone si può capire che la fede di Maria è quella che ha dato inizio alla Chiesa, che ha permesso allo Spirito Santo di infondersi nell'umanità, affinché quest'ultima possa progredire nelle virtù e così raggiungere la conformità con Cristo in una somiglianza sempre maggiore.

Dobbiamo considerare poi che il brano della Genesi citato sopra si completa con il versetto successivo: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27).

La natura umana non è solo caratterizzata dall'essere a immagine di Dio. Essa possiede anche la caratteristica della distinzione tra maschile e femminile. Lo si evince dal verbo «creare» che viene usato prima al singolare: «lo creò», per indicare l'unità (che si trova nell'immagine), poi al plurale: «maschio e femmina li creò», per sottolinearne la distinzione. L'uomo è «uno» nell'immagine, ma «due» nella sessualità[55].

Questo dato è evidenziato anche dal verbo «creò» che viene riferito una volta ai due sessi, e due volte all'«immagine», quasi a significare che l'uomo, per essere «vera immagine di Dio», deve essere «maschio e femmina». Cioè è l'unione dell'uomo e della donna, la loro relazionalità, che fa dell'essere umano la vera immagine di Dio[56].

È questo che aveva compreso anche Francesco d'Assisi quando guarda a Gesù e Maria come modello da seguire?

È certo che il Poverello relazione Gesù con Maria anche quando li deve denominare: se nell'*Antifona all'ufficio della passione* chiama il Figlio *Dominus*, nella *Salutatio* chiama Maria *domina*. Qui vi è un rapporto di somiglianza, dove Gesù è confessato come il Signore onnipotente per natura, mentre Maria è la signora per grazia. Tale similitudine è frutto di quell'unione iniziata quando Gesù, il «Verbo del Padre», il «santo e glorioso», ha scelto di lasciare la sua «sede regale» (Sap 18,15) e «il seno del Padre» (*qui est in sinu Patris*, Gv 1,18), per venire ad abitare nel grembo di Maria, azione che continua nella Chiesa:

> Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando *dalla sede regale* discese nel **grembo** della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal **seno** del Padre

---

54 Francesco, *Salutatio beate Marie Virginis*, 6.

55 Cfr. R. Rosini, *Lo Spirito del messaggio di S. Francesco*, Roma 1982, 37.

56 Cfr. G. Cappelletto, *Genesi (Capitoli 1-11)*, Padova 2005, 53.

sull'altare nelle mani del sacerdote[57].

E come abbiamo già visto, l'unione del Figlio con la madre è avvalorata per Francesco anche da una scelta comune di vita incentrata sulla povertà:

> Cristo... fu povero e ospite, e visse di elemosina, lui e la beata Vergine e i suoi discepoli[58].

Perciò vuole imitare la loro scelta di vita. Non si tratta di una decisione che vale solo per lui e i suoi frati, ma la propone anche a Chiara e alle sue sorelle:

> ... affinché non ci allontanassimo mai dalla santissima povertà che abbracciammo, e neppure quelle che sarebbero venute dopo di noi, poco prima della sua morte di nuovo scrisse per noi la sua ultima volontà con queste parole: «Io, frate Francesco piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre, e *perseverare* in essa *sino alla fine* (cfr. Mt 10,22). E prego voi, mie signore e vi consiglio che viviate sempre in questa santissima vita e povertà. E guardatevi molto bene dall'allontanarvi mai da essa in nessuna maniera per l'insegnamento o il consiglio di alcuno»[59].

La «vita» e la «povertà» di Gesù e Maria hanno ispirato la vocazione di Francesco e Chiara. Una ispirazione confermata da Francesco anche prima di morire, giunto ormai al culmine della sua esperienza e della sua maturità spirituale.

Anche i suoi frati hanno compreso l'importanza della povertà e il suo legame con Maria. È interessante notare come nell'opera dedicata a «Madonna Povertà», il *Sacrum commercium,* si trova una identificazione tra le due «Madonne» proprio in una preghiera rivolta alla Povertà:

> ... o signora [povertà], abbi compassione di noi e imprimi su noi il sigillo della tua benevolenza. Chi può essere tanto stolto e insensato da non amare con tutto il cuore te, che in modo così degno sei stata scelta e preparata dall'Altissimo fin dalla eternità? Chi può rifiutarti riverenza e onore, se Colui che è adorato da tutte le Virtù dei cieli, ti ha rivestita di tanto onore? Chi può non adorare con gioia le orme dei tuoi piedi, se il Signore della maestà tanto umilmente si è inchinato a te, con tanta amicizia ti si è unito, con tanto amore ti ha fatta sua? Perciò ti scongiuriamo, o signora, per lui e per amore di lui: *in questa necessità non disprezzare le nostre preghiere, ma liberaci sempre dai pericoli, tu gloriosa e benedetta in eterno*[60].

Oltre che ai temi tipicamente mariani dell'elezione e dell'onore speciale che spettano a Maria, alla fine di questo testo troviamo che la nota antifona mariana *Sub tuum praesi-*

---

57 Francesco, *Admonitiones*, I, 16-18.

58 Francesco, *Regula non bullata*, IX, 5.

59 *Regola di S. Chiara*, in *Fonti francescane*, n. 2790.

60 *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, VII, 22, in *Fonti francescane*, n. 1980.

dium è indirizzata ora anche alla povertà.

Sub tuum praesidium	*Sacrum commercium*
Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix, nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus, sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta.	*Obsecramus per ipsum et propter ipsum, domina,* nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus, sed a periculis libera nos semper, gloriosa et in eternum benedicta[61].

Risulta chiaro che nell'interpretazione francescana «Madonna Povertà» ha trovato in Maria la sua più autentica e reale personificazione.

5. Francesco chiamato ad essere «restauratore della Chiesa» come Maria

Nel discorso tenuto durante la veglia di preghiera con i giovani Copacabana in Brasile, papa Francesco disse:

> Guardando voi oggi qui presenti, mi viene in mente la storia di san Francesco d'Assisi. Davanti al Crocifisso sente la voce di Gesù che gli dice: «Francesco, va' e ripara la mia casa». E il giovane Francesco risponde con prontezza e generosità a questa chiamata del Signore: riparare la sua casa. Ma quale casa? Piano piano, si rende conto che non si trattava di fare il muratore e riparare un edificio fatto di pietre, ma di dare il suo contributo per la vita della Chiesa; si trattava di mettersi a servizio della Chiesa, amandola e lavorando perché in essa si riflettesse sempre più il Volto di Cristo[62].

Anche qui papa Francesco offre una esatta lettura dell'esperienza del santo di Assisi a cui si può aggiungere una interpretazione mariana alla luce di quanto abbiamo argomentato fin'ora.

La conversione di Francesco è legata al crocifisso di S. Damiano, dal quale udì la voce che gli diceva: «Francesco, và, ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina»[63].

Francesco obbedisce all'invito del crocifisso e comincia subito a riparare la chiesa di

---

61 *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, a cura di S. Brufani, S. Maria degli Angeli-Assisi 1990, 143.

62 Papa Francesco, *Discorso nella Veglia di preghiera con i giovani nel Lungomare di Copacabana, Rio de Janeiro (27 luglio 2013)*, in Acta Apostolicae Sedis 105 (2013) 659.

63 Celano, *Vita Seconda*, 10, in *Fonti francescane*, n. 593.

San Damiano, poi quella di San Pietro e infine quella di Santa Maria degli Angeli. Ciò determina anche un progresso nell'approfondimento della sua vocazione che matura grazie alla contemplazione sempre più intensa del mistero del Dio fattosi povero e fragile. Egli comprende sempre più che la «casa» che bisogna restaurare non è quella fatta di mattoni, ma è l'umanità stessa, che, creata ad immagine e somiglianza di Dio, è il luogo scelto dalla Trinità dove dimorare.

Il primo biografo narra che da quel momento Francesco

> si apparta un poco dal tumulto del mondo e dalla mercatura, e cerca di custodire Gesù Cristo nell'intimità del cuore[64].

Egli stava comprendendo che la sua persona doveva essere «restaurata» per poter essere «inabitata» da Dio.

È in questo momento, come abbiamo già visto, che compone il suo primo scritto, la preghiera davanti al crocifisso, attorno al 1206, probabilmente nella chiesa di San Damiano, nella quale chiede – similmente a Maria nell'annunciazione (Lc 1,34) – di essere illuminato per poter aderire pienamente alla volontà divina.

Progredendo nella sua esperienza di Dio, comprende che tale illuminazione avviene per opera dello Spirito Santo: *per gratiam et illuminationem Spiritus Sancti*, il quale viene appunto infuso *in corda fidelium*[65]. Francesco intuisce chiaramente che Maria è stata protagonista in modo del tutto speciale di questa infusione e illuminazione, come risulta dalla sua preghiera mariana: nell'ora dell'annunciazione infatti la Vergine acconsentì al sorprendente evento dell'incarnazione e divenne il modello perfetto della realizzazione dell'essere luogo della dimora di Dio, vocazione che è rivolta a tutti i fedeli.

Se Cristo è venuto per «redimere» l'uomo decaduto a causa del peccato, questa redenzione è iniziata quando il Padre ha «fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre Vergine beatissima santa Maria»[66], quando cioè il Figlio diletto del Padre, uguale a lui nella sostanza, ha preso la nostra natura umana dal grembo di Maria[67]. La restaurazione della natura umana inizia, dunque, quando Colui che vive nel «seno del Padre» venne ad abitare «nel grembo di Maria».

Come, dunque, Maria è stata chiamata a restaurare l'umanità accogliendo con la fede il Dio che veniva ad abitare in lei, così anche Francesco è chiamato a fare di sé una dimora del Dio vivente. Così che il «restaurare la casa» di Dio in decadenza significa restaurare la propria vita sul modello della prima dimora di Dio sulla terra: Maria.

---

64 CELANO, *Vita Prima*, 6, in *Fonti francescane*, n. 328.

65 FRANCESCO, *Salutatio beate Marie Virginis*, 6.

66 FRANCESCO, *Regula non bullata*, XXIII, 3.

67 FRANCESCO, *Epistola ad fideles (Recensio posterior)*, 4.

Per questo Francesco esorta i fedeli a diventare come Maria nel custodire i misteri i Cristo e nel partecipare alla sua «divina maternità»: dobbiamo diventare «madri di Cristo»[68]. Ciò è possibile in modo privilegiato, per lui, quando il fedele si comunica al corpo e sangue del Signore, quando cioè rivive l'esperienza di Maria che lo accolse nella sua carne: ogni giorno, come discese nel grembo della Vergine, così scende sopra l'altare nelle mani del sacerdote[69]. E dalle mani del sacerdote passa ai fedeli, per poter entrare e dimorare stabilmente nella loro «casa», nella loro persona.

6. Conclusione

Nella storia della Chiesa, Francesco di Assisi è il santo che, nonostante avesse affermato di essere illetterato, con la sua intuizione mistica ha dato il via ad una particolare corrente di pensiero, che nel corso dei secoli si è distinta come una vera «scuola», tanto da aver condotto la Chiesa verso la proclamazione dei due ultimi dogmi mariani: l'Immacolata Concezione e l'assunzione in cielo di Maria.

Se il santo di Assisi è conosciuto nella Chiesa per aver esaltato «madonna povertà», lo si deve riconoscere parimenti per aver magnificato la madre di Gesù con sentimenti di amore filiale e di somma gratitudine, perché per suo mezzo Dio «si è fatto nostro fratello»[70]. Rivisanto i suoi scritti ci si rende conto che non ha alcuna remora nell'utilizzare nei riguardi di Maria, un linguaggio ricco di espressioni laudative: «Signora santa, Regina santissima, Madre di Dio, eletta dal Santissimo Padre celeste e da lui consacrata con il suo diletto Figlio e lo Spirito Santo». L'umile Maria è colei che Dio ha esaltato facendola la sua dimora tra gli uomini: «sua casa, suo palazzo, sua veste».

Francesco venera la donna di Nazaret con quell'originale espressione: «Vergine fatta Chiesa», con la quale riconosce in lei l'inizio stesso della nostra salvezza. Quando infatti lei accolse nel suo grembo il Figlio diletto del Padre, in quel momento divenne la «Chiesa», il luogo dove si realizzò l'adozione dell'uomo ad essere figlio di Dio.

Già con la sua scelta di lasciare il seno del Padre per venire a dimorare in quello di una donna, il Figlio di Dio rivela la sua opzione per la povertà. Questa scelta manifesta l'amore immenso di Dio verso l'umanità fragile e peccatrice.

Con Maria Gesù inizia il suo cammino nella storia, seguendo la via della povertà, assunta nel grembo stesso della madre.

La sua povertà, il suo abbassarsi, corrisponde al nostro arricchirci: perché egli esce

---

68 FRANCESCO, *Epistola ad fideles*, 53.

69 Cf. FRANCESCO, *Admonitiones*, I, 18.

70 CELANO, *Vita Seconda*, 198, in *Fonti francescane*, n. 786.

dal Padre per portare dentro di noi la sua pienezza. Ecco allora che nell'incarnazione Maria diventa più grande dei cieli, e, in sintonia con il Padre, per opera dello Spirito, diventa il grembo di Dio sulla terra.

La pienezza della donna di Nazaret si trova proprio in questo suo essere la casa di Dio, perché con l'avvento di Gesù, non vi è più la necessità di un tempio fatto di pietre: l'uomo è il nuovo, unico e vero tempio di Dio in Cristo Gesù per la potenza dello Spirito Santo. Un tempio che va amato e rispettato, considerato al di sopra di ogni altra realtà terrena. È nell'umanità, infatti, che *riposerà lo Spirito del Signore* (Is 11,2), ed *Egli ne farà la sua dimora, e saranno figli del Padre celeste*[71]; e potrà vivere con Dio l'esperienza dello sposo, del fratello e della madre del Signore nostro Gesù Cristo.

Sembra dunque chiaro per Francesco che Maria è per tutti il modello dell'inabitazione di Dio nell'uomo e nella storia. Ogni uomo e donna sono chiamati a partecipare della «divina maternità» diventando luogo dove Dio viene ad abitare. È per questo motivo che alla fine della sua vita, nelle ultime volontà a Chiara, egli dichiara e conferma la sua volontà di seguire e vivere la vita e la povertà di Gesù e Maria, perché sono loro due insieme il modello della vera umanità.

71 Cfr. FRANCESCO, *Epistola ad fideles II*, 48-53.

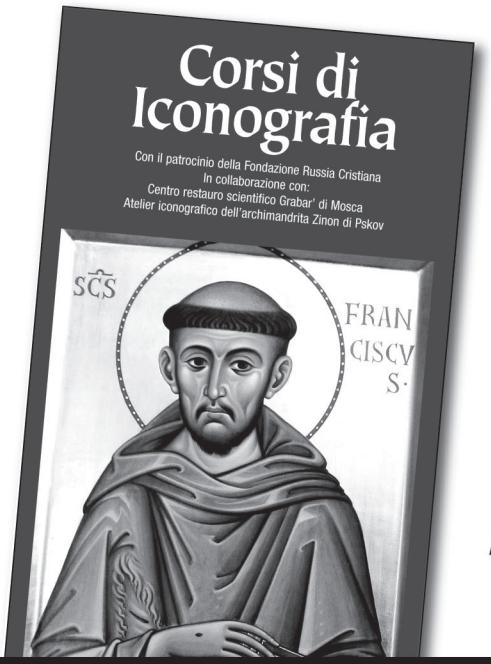
Corsi di Iconografia

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 dal 12 al 28 luglio 2014**.



È possibile iscriversi alla prima fase utilizzando il depliant scaricabile dal sito www.russiacristiana.org

INFORMAZIONI: Tel.: +39 035-294021
scuolaseriate@russiacristiana.org

Francesco, un papa gesuita per le strade di Assisi

Pietro Messa, OFM
Pontificia Università Antonianum (Roma)

Nella conferenza stampa durante il volo di ritorno dal viaggio a Rio de Janeiro, domenica 28 luglio 2013, alla domanda se da quando è pontefice si sente ancora gesuita, papa Francesco ha affermato: «Io mi sento gesuita nella mia spiritualità; nella spiritualità degli *Esercizi*, la spiritualità, quella che io ho nel cuore. Ma tanto mi sento così che fra tre giorni andrò a festeggiare con i gesuiti la festa di sant'Ignazio: dirò la Messa al mattino. Non ho cambiato di spiritualità, no. Francesco, francescano: no. Mi sento gesuita e la penso come gesuita. Non ipocritamente, ma la penso come gesuita»[1].

1. Francesco come nome pontificio

Ma allora perché ha scelto come nome pontificio quello del Santo di Assisi? Diverse sono state le interpretazioni[2]. Papa Bergoglio stesso lo ha spiegato in occasione dell'udienza ai rappresentanti dei media, sabato 16 marzo:

> Alcuni non sapevano perché il Vescovo di Roma ha voluto chiamarsi Francesco. Alcuni pensavano a Francesco Saverio, a Francesco di Sales, anche a Francesco d'Assisi. Io vi racconterò la storia. Nell'elezione, io avevo accanto a me l'arcivescovo emerito di San Paolo e anche prefetto emerito della Congregazione per il Clero, il cardinale Claudio Hummes: un grande amico, un grande amico! Quando la cosa diveniva un po' pericolosa, lui mi confortava. E quando i voti sono saliti a due terzi, viene l'applauso consueto, perché è stato eletto il Papa. E lui mi abbracciò, mi baciò e mi disse: «Non dimenticarti dei poveri!». E quella parola è entrata qui: i poveri, i poveri. Poi, subito, in relazione ai poveri ho pensato a Francesco d'Assisi. Poi, ho pensato alle guerre, mentre lo scru-

1 Francesco, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Rio de Janeiro* (domenica 28 luglio 2013), in L'Osservatore Romano (mercoledì 31 luglio 2013), 6.

2 Cfr. ad esempio G. Miccoli, *La chiesa povera voluta da Francesco*, in Il sole 24Ore (domenica 15 settembre 2013), 1, che appare in forma più ampia nella *Introduzione 2013. Otto secoli dopo: il santo e il papa, in* Id., *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma 2013, VII-XVII.

> tinio proseguiva, fino a tutti i voti. E Francesco è l'uomo della pace. E così, è venuto il nome, nel mio cuore: Francesco d'Assisi. È per me l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato; in questo momento anche noi abbiamo con il creato una relazione non tanto buona, no? È l'uomo che ci dà questo spirito di pace, l'uomo povero… Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri![3]

Anche nella celebrazione d'inizio pontificato, martedì 19 marzo ha fatto un breve accenno al Santo d'Assisi:

> La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti. È il custodire l'intero creato, la bellezza del creato, come ci viene detto nel Libro della Genesi e come ci ha mostrato san Francesco d'Assisi: è l'avere rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui viviamo[4].

Il tema è stato ripreso venerdì 22 marzo, nel discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede:

> Come sapete, ci sono vari motivi per cui ho scelto il mio nome pensando a Francesco di Assisi, una personalità che è ben nota al di là dei confini dell'Italia e dell'Europa e anche tra coloro che non professano la fede cattolica. Uno dei primi è l'amore che Francesco aveva per i poveri. Quanti poveri ci sono ancora nel mondo! E quanta sofferenza incontrano queste persone! Sull'esempio di Francesco d'Assisi, la Chiesa ha sempre cercato di avere cura, di custodire, in ogni angolo della Terra, chi soffre per l'indigenza e penso che in molti dei vostri Paesi possiate constatare la generosa opera di quei cristiani che si adoperano per aiutare i malati, gli orfani, i senzatetto e tutti coloro che sono emarginati, e che così lavorano per edificare società più umane e più giuste. Ma c'è anche un'altra povertà! È la povertà spirituale dei nostri giorni, che riguarda gravemente anche i Paesi considerati più ricchi. È quanto il mio Predecessore, il caro e venerato Benedetto XVI, chiama la "dittatura del relativismo", che lascia ognuno come misura di se stesso e mette in pericolo la convivenza tra gli uomini. E così giungo ad una seconda ragione del mio nome. Francesco d'Assisi ci dice: lavorate per edificare la pace! Ma non vi è vera pace senza verità! Non vi può essere pace vera se ciascuno è la misura di se stesso, se ciascuno può rivendicare sempre e solo il proprio diritto, senza curarsi allo stesso tempo del bene degli altri, di tutti, a partire dalla natura che accomuna ogni essere umano su questa terra[5].

---

[3] Francesco, *Udienza ai rappresentanti dei media* (sabato 16 marzo 2013), in Acta Apostolicae Sedis 105 (2013) 380-381. La versione narrata è ripresa ad esempio dal cardinal Giuseppe Betori, anche lui presente in Conclave: «L'origine della scelta, come lui stesso ha riferito, è un dialogo con il cardinale Hummes avvenuto durante le votazioni del Conclave: quindi non è qualcosa di troppo progettato, quanto piuttosto una sensibilità ai valori francescani. Quindi alla centralità di Cristo, come lui stesso ha ribadito, ma il Cristo povero, il Cristo che crea la fraternità e la pace. Si potrà dire che è solo un elemento simbolico ma nel linguaggio, e ancor più nel linguaggio della Chiesa, la dimensione simbolica ha uno spessore profondo di realtà, non è un semplice rivestimento», in *Card. Betori: «Il nuovo Papa scelto nella comunione»*, in http://www.toscanaoggi.it/Vita-Chiesa/Card.-Betori-Il-nuovo-Papa-scelto-nella-comunione (accesso 7 marzo 2014).

[4] Francesco, *Santa Messa d'inizio pontificato* (martedì 19 marzo 2013), in Acta Apostolicae Sedis 105 (2013) 384.

[5] Francesco, *Udienza al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (venerdì 22 marzo 2013), in L'Osservatore Romano (sabato 23 marzo 2013), 8.

2. Ad Assisi tra parole dette e discorsi preparati

La prima volta che Bergoglio è andato ad Assisi è stato il 4 ottobre 2013, ossia in occasione della prima festa liturgica del Santo dopo che eletto papa ha scelto come nome pontificio quello di Francesco. Eppure precedentemente innumerevoli volte fu in Italia, fermandosi anche per lunghi periodi, come in occasione dei sinodi, durante i quali i padri sinodali hanno alcuni giorni di pausa in cui spesso colgono l'occasione per visitare singolarmente o in gruppi luoghi significativi. E tra questi Assisi non è certo l'ultimo; indicativo è già il fatto che Bergoglio non visitò mai la città di san Francesco! Proprio perché fu la sua prima visita ai luoghi francescani, volle andare nel maggior numero di posti, compreso l'Eremo delle Carceri che mai fu visitato dalle precedenti visite papali.

Innanzitutto vi è stato l'incontro con i bambini disabili dell'Istituto Serafico durante il quale ha rivolto alcune parole, consegnando il discorso preparato per l'occasione – senza leggerlo – al vescovo di Assisi, monsignor Domenico Sorrentino, il quale lo ha ridato all'assistente Sandro Mariotti, ossia il "maggiordomo", che lo ripose nella cartelletta da cui era uscito qualche minuto prima sotto l'attento sguardo di monsignor Leonardo Sapienza, il reggente della Casa Pontificia. Nei due testi, ossia le parole pronunciate e – come espresso in modo ufficiale – «le altre parole che Papa Francesco aveva preparato per questa occasione e che ha consegnato dandole per lette»[6], la presenza di san Francesco è inversamente proporzionale: mentre nelle prime non vi è nessuna menzione – ne esplicita e neppure implicita – a san Francesco o al francescanesimo, nel testo precedentemente preparato e "abbandonato" tutto ruota attorno al Santo, con un argomentare "tecnico", una citazione al suo *Testamento* – con tanto di rimando bibliografico – in cui ricorda la misericordia usata con i lebbrosi e persino un accenno al «grande francescano, il beato Ludovico da Casoria»[7].

L'incontro nella Sala della Spoliazione del Vescovado, con i poveri assistiti dalla *Caritas*, era la tappa più attesa del viaggio in Assisi in quanto prevista dai media foriera di novità, come ironicamente ha ricordato lo stesso papa Francesco: «In questi giorni, sui giornali, sui mezzi di comunicazione, si facevano fantasie. "Il Papa andrà a spogliare la Chiesa, lì!". "Di che cosa spoglierà la Chiesa?". "Spoglierà gli abiti dei Vescovi, dei Cardinali; spoglierà se stesso"»[8]. Anche qui vi è stata la condivisione di una riflessione "a braccio" che verte sulla mondanità[9] e «le altre parole che Papa Francesco aveva pre-

6 L'Osservatore Romano (sabato 5 ottobre 2013), 6.

7 Francesco, *Incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico* (venerdì 4 ottobre 2013), in *ibid*.

8 Francesco, *Incontro con i poveri assistiti dalla Caritas* (venerdì 4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (sabato 5 ottobre 2013), 7.

9 Tale tema è uno dei punti nevralgici della predicazione di papa Francesco nel suo primo anno di pontifi-

parato per questa occasione e che ha consegnato dandole per lette»[10]: dopo il saluto del vescovo di Assisi, monsignor Domenico Sorrentino, l'assistente Sandro Mariotti, estrae dalla solita cartelletta i fogli del discorso e li dà al Papa il quale, pur tenendoli nelle mani, parla a braccio. Nella sua riflessione il Papa ha richiamato l'episodio della vita del Santo assisano, ma per inserirlo immediatamente nel suo discorso circa lo spogliamento dalla mondanità: «Quando Francesco, qui, ha fatto quel gesto di spogliarsi era un ragazzo giovane, non aveva forza per questo. È stata la forza di Dio che lo ha spinto a fare questo, la forza di Dio che voleva ricordarci quello che Gesù ci diceva sullo spirito del mondo, quello che Gesù ha pregato al Padre, perché il Padre ci salvasse dallo spirito del mondo»[11]. Ben diverso il discorso preparato, "abbandonato" e ritornato senza essere letto al suo posto, che ruota tutto attorno alla vicenda francescana rinviando alla prima *Vita* di Tommaso da Celano e a Bonaventura, per concludere con un accenno a «l'opera di solidarietà del vescovo Nicolini, che ha aiutato centinaia di ebrei nascondendoli nei conventi, e il centro di smistamento segreto era proprio qui, nel vescovado»[12]. Interessante che in questo discorso scritto – che al termine della riflessione fa il solito

cato. Già il 9 marzo 2013, il cardinal Jorge Mario Bergoglio, nella penultima delle Congregazioni generali dei cardinali, la menzionò in un intervento. Il cardinale dell'Avana Jaime Lucas Ortega y Alamino, avendo chiesto all'allora arcivescovo di Buenos Aires il testo, ebbe anche il permesso di renderlo pubblico. In tale scritto diviso in quattro punti, il futuro papa Francesco, nel terzo menzionò «quel male così grave che è la mondanità spirituale» che è «secondo De Lubac, il male peggiore in cui può incorrere la Chiesa». Il testo, a cui rinvia il cardinale prossimo a essere eletto Papa, è presente nella conclusione di Henri DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano 1955, 446-447: «Mentre in Maria questa umile ed alta perfezione brilla di purissimo splendore, in noi, che siamo ancora appena sfiorati da questo Spirito, essa stenta ad emergere. La Chiesa, materna, non ha mai finito di generarci alla vita dello Spirito. Ma il pericolo più grande per la Chiesa – per noi, che siamo Chiesa – la tentazione più perfida, quella che sempre rinasce, insidiosamente, allorché tutte le altre sono vinte, alimentata anzi da queste vittorie, è quella che Dom Vonier chiamava "mondanità spirituale". Con questo noi intendiamo, diceva, "un atteggiamento che si presenta praticamente come un distacco dall'altra mondanità, ma il cui ideale morale, nonché spirituale, non è la gloria del Signore, ma l'uomo e la sua perfezione. Un atteggiamento radicalmente antropocentrico; ecco la mondanità dello spirito. Essa diverrebbe imperdonabile nel caso – supponiamolo possibile – di un uomo che sia dotato di tutte le perfezioni spirituali, ma che non le riferisca a Dio". Se questa mondanità spirituale dovesse invadere la Chiesa e lavorare per corromperla attaccandosi al suo principio stesso, sarebbe infinitamente più disastrosa di ogni mondanità semplicemente morale. Peggio ancora di quella lebbra che, in certi momenti della storia, sfigurò così crudelmente la Sposa diletta, quando la religione pareva introdurre lo scandalo nel "santuario stesso e, rappresentata da un papa libertino, nascondeva sotto pietre preziose, sotto belletti ed orpelli, il volto di Gesù". Nessuno di noi è totalmente sicuro da questo male. Un umanesimo sottile, avversario di Dio Vivente, e, segretamente, non meno nemico dell'uomo, può insinuarsi in noi attraverso mille vie tortuose. La *curvitas* originale non è mai in noi definitivamente raddrizzata. Il "peccato contro lo Spirito" è sempre possibile. Ma nessuno di noi si identifica con la Chiesa. Nessun nostro tradimento può consegnare al Nemico la Città che il Signore stesso custodisce». Al riguardo cfr. M. INTROVIGNE, *Il segreto di papa Francesco*, Milano 2013, 36-41.

10 L'Osservatore Romano (sabato 5 ottobre 2013), 7.

11 FRANCESCO, *Incontro con i poveri assistiti dalla Caritas*, 7.

12 *Ibid*.

giro di ritorno dalle mani papali alla cartelletta dell'assistente Sandro Mariotti –, dopo aver ricordato che la spoliazione da parte di Francesco fu «la scelta di essere povero», si afferma: «Non è una scelta sociologica, ideologica, è la scelta di essere come Gesù, di imitare Lui, di seguirlo fino in fondo»[13]. Quest'ultimo richiamo, simile a quello successivo nell'omelia della celebrazione eucaristica, può a buon diritto essere inserito nello stile dei papi precedenti, soprattutto Benedetto XVI, Pio XI e Benedetto XVI, tesi a richiamare l'autenticità della scelta evangelica francescana[14].

Nella celebrazione eucaristica all'omelia il Papa ha seguito il testo preparato dove vi sono diversi accenni a san Francesco in cui «*l'amore per i poveri* e *l'imitazione di Cristo povero* sono due elementi uniti in modo inscindibile, le due facce di una stessa

---

13 *Ibid.*

14 Ad esempio Benedetto XVI a proposito della comprensione della vicenda di san Francesco d'Assisi ha affermato più volte l'importanza di una giusta ermeneutica se non si vuole svilire il significato del messaggio francescano che tanta importanza ha avuto nella storia della Chiesa. Già da tempo le voci che richiamano il pericolo di uno svuotamento di significato della figura di Francesco d'Assisi hanno cominciato a farsi sentire; un opinionista, con un tono un pò graffiante, aveva affermato che alcuni «venerano e diffondono illegittimamente un santino romantico e di derivazione protestante, ossia il San Francesco del mito, uno scemo del villaggio che parla con lupi e uccellini, dà pacche sulle spalle a tutti. Una vulgata falsa, che ne svilisce il messaggio». Il suo giudizio lapidario detto in tono giornalistico sembra eccessivo, ma bisogna prendere atto che esso trova una forte conferma in studi scientifici – come quelli di Sandra Migliore – che hanno cercato di studiare i modi con cui san Francesco è stato rappresentato nei secoli XIX e XX. Da tali approfondimenti emerge il ruolo decisivo che ha avuto negli studi francescani Paul Sabatier, ma anche la forte accentuazione di una lettura in un certo senso romantica e protestante della vicenda del Santo di Assisi. Contro tale lettura di fine '800 e diffusasi nel '900 si erano espressi diversi pontefici. Benedetto XV, ad esempio, nella lettera enciclica *Sacra propediem* del 1921 in occasione del settimo centenario della fondazione del Terzo Ordine Francescano, scrisse: «Innanzi tutto conviene che ognuno abbia un'idea esatta della figura di San Francesco, in quanto taluni, secondo l'invenzione dei modernisti, presentano l'uomo di Assisi poco obbediente a questa Cattedra apostolica, come il campione di una vaga religiosità, tanto che egli può essere correttamente chiamato né Francesco d'Assisi né santo». La riaffermazione della dimensione trascendentale nella vicenda di Francesco d'Assisi, correggendone le contraffazioni laiche, fu fatto da Pio XI. Nel 1924, in occasione del settimo centenario delle stimmate del Santo, una lettera enciclica del Papa riaffermò il carattere soprannaturale dell'evento mentre la rivista dell'Università Cattolica di Milano *Vita e pensiero* in un numero monografico diede la risposta cattolica alle svalutazioni che da un cinquantennio le mettevano in dubbio. Fu soprattutto nel settimo centenario della morte di san Francesco che Pio XI richiamò l'importanza di una giusta lettura della vicenda del Santo di Assisi. Infatti il Pontefice scrisse l'enciclica *Rite expiatis* in cui afferma che le celebrazioni centenarie, «rifuggendo da quell'immaginaria figura che del Santo volentieri si formano i fautori degli errori moderni o i seguaci del lusso e delle delicatezze mondane, cercheranno di proporre alla fedele imitazione dei cristiani quell'ideale di santità che egli in sé ritrasse derivandolo dalla purezza e dalla semplicità della dottrina evangelica». Dopo aver elencato le virtù di san Francesco scrive: «Pertanto Francesco, agguerrito dalle forti virtù che abbiamo ricordate, è provvidenzialmente chiamato all'opera di riforma e di salvezza dei suoi contemporanei e di aiuto per la Chiesa universale. Nella chiesa di San Damiano, dove era solito pregare con gemiti e sospiri, per tre volte aveva udito scendere dal cielo una voce: "Va', Francesco, restaura la mia casa che cade". Egli, per quella profonda umiltà che lo faceva credere a se stesso incapace di compiere qualsiasi opera grandiosa, non ne comprese l'arcano significato; ma bene lo scoprì Innocenzo III chiaramente argomentando quale fosse il disegno del misericordiosissimo Iddio da una visione miracolosa in cui gli si presentò Francesco in atto di sostenere con le sue spalle il tempio cadente del Laterano».

medaglia»[15]. Continuando il discorso afferma:

> Che cosa testimonia san Francesco a noi, oggi? Che cosa ci dice, non con le parole – questo è facile – ma con la vita?
> 1. La prima cosa che ci dice, la realtà fondamentale che ci testimonia è questa: essere cristiani è un *rapporto vitale con la Persona di Gesù, è rivestirsi di Lui,* è *assimilazione a Lui*. […]
> 2. Nel Vangelo abbiamo ascoltato queste parole: «Venite a me, voi tutti, che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,28-29). Questa è la seconda cosa che Francesco ci testimonia: *chi segue Cristo, riceve la vera pace, quella che solo Lui, e non il mondo, ci può dare.* San Francesco viene associato da molti alla pace, ed è giusto, ma pochi vanno in profondità. Qual è la pace che Francesco ha accolto e vissuto e ci trasmette? Quella di Cristo, passata attraverso l'amore più grande, quello della Croce. È la pace che Gesù Risorto donò ai discepoli quando apparve in mezzo a loro (cfr. Gv 20,19.20).
> La pace francescana non è un sentimento sdolcinato. Per favore: questo san Francesco non esiste! E neppure è una specie di armonia panteistica con le energie del cosmo… Anche questo non è francescano! Anche questo non è francescano, ma è un'idea che alcuni hanno costruito! La pace di san Francesco è quella di Cristo, e la trova chi "prende su di sé" il suo "giogo", cioè il suo comandamento: Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato (cfr. Gv 13,34; 15,12). E questo giogo non si può portare con arroganza, con presunzione, con superbia, ma solo si può portare con mitezza e umiltà di cuore.
> Ci rivolgiamo a te, Francesco, e ti chiediamo: insegnaci ad essere "strumenti della pace", della pace che ha la sua sorgente in Dio, la pace che ci ha portato il Signore Gesù.
> 3. Francesco inizia il Cantico così: «Altissimo, onnipotente, bon Signore… Laudato sie… cun [!] tutte le tue creature» (*FF*, 1820). L'amore per tutta la creazione, per la sua armonia! Il Santo d'Assisi testimonia *il rispetto per tutto ciò che Dio ha creato* e come Lui lo ha creato, senza sperimentare sul creato per distruggerlo; aiutarlo a crescere, a essere più bello e più simile a quello che Dio ha creato. E soprattutto san Francesco testimonia il rispetto per tutto, testimonia che l'uomo è chiamato a custodire l'uomo, che l'uomo sia al centro della creazione, al posto dove Dio – il Creatore – lo ha voluto. Non strumento degli idoli che noi creiamo! L'armonia e la pace! Francesco è stato uomo di armonia, uomo di pace. Da questa Città della Pace, ripeto con la forza e la mitezza dell'amore: rispettiamo la creazione, non siamo strumenti di distruzione! […].
> Ci rivolgiamo a te, Francesco, e ti chiediamo: ottienici da Dio il dono che in questo nostro mondo ci sia armonia, pace e rispetto per il Creato! […]
> Faccio mia la preghiera di san Francesco per Assisi, per l'Italia, per il mondo: «Ti prego dunque, o Signore Gesù Cristo, padre delle misericordie, di non voler guardare alla nostra ingratitudine, ma di ricordarti sempre della sovrabbondante pietà che in [questa città] hai mostrato, affinché sia sempre il luogo e la dimora di quelli che veramente ti conoscono e glorificano il tuo nome benedetto e gloriosissimo nei secoli dei secoli. Amen» (*Specchio di perfezione*, 124: *FF*, 1824)[16].

Come si può vedere l'argomentare è simile a quello dei discorsi che negli incontri precedenti non sono stati letti ma solo consegnati; un argomentare attorno a riflessioni concluse con una preghiera estratta dallo *Specchio di perfezione*.

Nell'incontro con il clero, le persone di vita consacrata e i membri del consiglio pastorale svoltosi nella Cattedrale di San Rufino il Papa ha seguito il discorso scritto prepa-

---

15 FRANCESCO, *Omelia alla santa Messa* (venerdì 4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (sabato 5 ottobre 2013), 8.

16 FRANCESCO, *Omelia alla santa Messa*, 8.

rato precedentemente e gli accenni sono solo alla presenza in loco del «fonte battesimale dove san Francesco e santa Chiara furono battezzati»[17] e all'ammonizione secondo cui «si può andare alle periferie solo se si porta la Parola di Dio nel cuore e si cammina con la Chiesa, come san Francesco»[18]. Nella visita alla Basilica di Santa Chiara, nell'incontro con le clarisse, il Papa ha improvvisato una riflessione in cui tra l'altro ha affermato che «oggi nella Messa, parlando del Crocifisso, dicevo che Francesco lo aveva contemplato con gli occhi aperti, con le ferite aperte, con il sangue che veniva giù. E questa è la vostra contemplazione: la realtà»[19]. Quindi l'accenno a san Francesco diventa lo spunto per riflettere sul realismo cristiano.

L'ultimo intervento dell'intensa giornata è nell'incontro con i giovani dell'Umbria nel Piazzale della Basilica di Santa Maria degli Angeli. Dopo che alcuni giovani hanno posto delle domande, il Papa in riferimento al Santo assisiate ha detto:

> Ma qui ad Assisi non c'è bisogno di parole! C'è Francesco, c'è Chiara, parlano loro! Il loro carisma continua a parlare a tanti giovani nel mondo intero: ragazzi e ragazze che lasciano tutto per seguire Gesù sulla via del Vangelo. […]
> Qui ad Assisi, qui vicino alla Porziuncola, mi sembra di sentire la voce di san Francesco che ci ripete: "Vangelo, Vangelo!". Lo dice anche a me, anzi, prima a me: Papa Francesco, sii servitore del Vangelo! Se io non riesco ad essere un servitore del Vangelo, la mia vita non vale niente! […] Guardiamo Francesco: lui ha fatto tutt'e due queste cose, con la forza dell'unico Vangelo. Francesco ha fatto crescere la fede, ha rinnovato la Chiesa; e nello stesso tempo ha rinnovato la società, l'ha resa più fraterna, ma sempre col Vangelo, con la testimonianza. Sapete che cosa ha detto Francesco una volta ai suoi fratelli? «Predicate sempre il Vangelo e se fosse necessario, anche con le parole!». Ma, come? Si può predicare il Vangelo senza le parole? Sì! Con la testimonianza! Prima la testimonianza, dopo le parole! Ma la testimonianza![20]

Da uno sguardo complessivo emerge che una certa presenza di san Francesco vi è solo nei discorsi preparati precedentemente, con tutte le questioni connesse alla storia della loro redazione, mentre nelle parole pronunciate senza un testo previo la sua presenza è irrilevante, per non dire assente. Anzi san Francesco sembra più un pretesto per dare inizio ad un determinato argomento oppure per dare autorità a quanto si dice[21].

---

17 FRANCESCO, *Incontro con il clero, le persone di vita consacrata e i membri del consiglio pastorale* (venerdì 4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (domenica 6 ottobre 2013), 6.

18 FRANCESCO, *Incontro con il clero*, 6.

19 FRANCESCO, *Parole alle monache di clausura* (venerdì 4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (domenica 6 ottobre 2013), 6.

20 FRANCESCO, *Incontro con i giovani dell'Umbria* (venerdì 4 ottobre 2013), in L'Osservatore Romano (domenica 6 ottobre 2013), 7.

21 Simile è quanto affermato dal teologo argentino Víctor Manuel Fernández – rettore della Pontificia università cattolica argentina, nominato arcivescovo titolare di Tiburnia da papa Francesco il 13 maggio 2013 – nel capitoletto «L'ispirazione di Francesco d'Assisi» presente nella conversazione V.-M. FERNÁNDEZ - P. RODARI, *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*, Bologna 2014, 15-27.

3. Un intervento precedente: il san Francesco di Bonaventura

Anche se in parte trova risposta nei suddetti interventi, sorge la domanda di quale immagine del Santo di Assisi ha il Papa: infatti si sa che dell'Assisiate sono proposte molteplici letture, se non proprio contrastanti tra loro, certamente a volte divergenti[22]. A questo riguardo vi è un intervento del 29 giugno 2011 in cui l'allora cardinal Jorge Bergoglio, in quanto arcivescovo di Buenos Aires, illustrando la figura di san Bonaventura presenta una vera e propria sintesi della sua concezione del francescanesimo:

> È curioso che san Bonaventura lo mettiamo in relazione con l'umiltà. La parola umiltà significa modestia, sottomissione e deriva dal latino: *humilitas-humus*-terra e significa abbassarsi. San Paolo descrive la vocazione di Gesù nell'abbassarsi: si è abbassato, si annullò, si è fatto servo pur essendo Signore. L'umiltà consiste in questo abbassarsi. E nel sud della provincia di Corrientes usiamo normalmente quest'aggettivo per descrivere qualcosa che ha poco valore, come per esempio "questo è un libro umile" come se non valesse nulla, invece l'umiltà è l'atteggiamento più grande di Dio che si abbassa, ci si avvicina, si fa prossimo.
> San Bonaventura fu uno di quei grandi santi della spiritualità cristiana che ha attinto dal carisma di Francesco l'umiltà. La carità e l'amore camminavano insieme con quell'umiltà. Si mostrava così com'era. Lui vide nella vita di san Francesco l'esperienza di un cammino molto umile e molto realista: giorno dopo giorno camminando con Cristo, accettando la propria croce. In questa povertà e in questa grande umiltà Bonaventura trovò lo strumento per interpretare l'eredità essenziale e profonda di Francesco. Bonaventura è stato chi organizzò l'ordine francescano, ma attraverso quest'umiltà legata a Francesco. Per diciassette anni è stato superiore generale dei francescani, dopo, quando il Papa gli ha concesso il titolo di cardinale, continuava lo stesso ad andare in cucina a lavare i piatti. Non era altezzoso, non è diventato vanitoso, è stato se stesso sempre, lo stesso frate umile di sempre: infatti l'umile non guarda quanti doni ha, ma comincia a dire "Signore sono quello che sono", mette i talenti al servizio di Dio. Un'anima umile attira, invece un'anima superba allontana, respinge. Gesù attirava perché era Dio umile, san Bonaventura attira perché era umile. La virtù che Bonaventura preferiva era l'umiltà e la pazienza. L'umiltà va con la pazienza e umiltà e pazienza sono insieme.
> Un'anima umile tutto soffre, tutto sopporta, tutto spera, tutto perdona: è paziente come Gesù. Pensiamo alla pazienza di Gesù, ricordiamolo in quella notte tra il giovedì santo e il venerdì quando gli hanno fatto di tutto, è stato burlato, gli hanno sputato, schiaffeggiato, beffeggiato, picchiato e lui è restato in silenzio. Questo Gesù inchiodato nel legno e paziente ha insegnato a Bonaventura l'umiltà e il dispregio delle dignità. Lui ha compreso la parola del Vangelo "chi si umilia sarà innalzato".
> Della virtù dell'umiltà dipendono tutte le altre virtù, è come la guardiana e la bellezza, cocchiera di tutte le altre virtù e mentre ci rende pazienti ci rende anche magnanimi. L'uomo umile sa perdonare, è comprensivo, e san Bonaventura – attraverso il carisma di Francesco – proprio perché era umile, era paziente e magnanime[23].

---

[22] Cfr. S. MIGLIORE, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 64), Roma 2001. Frutto di tali interpretazioni sono anche fatti o testi attribuiti al Santo d'Assisi; paradigmatica è la vicenda della cosiddetta "Preghiera semplice": C. RENOUX, *La Prière pour la paix attribuée à saint François, une énigme à résoudre* (Présence de saint François, 39), Paris 2001; trad. it. *La preghiera per la pace attribuita a San Francesco. Un enigma da risolvere*, Padova 2003.

[23] Traduzione italiana a cura di P. Messa dell'intervento video in spagnolo di J. BERGOGLIO, *San Buenaventura*

4. Per un ulteriore approfondimento

Da quanto visto, san Francesco per papa Bergoglio è colui che sintetizza in sé tre aspetti ritenuti importanti, ossia egli è «l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato»: come lui stesso ha detto sono queste caratteristiche che lo hanno condotto alla scelta del nome del Santo d'Assisi – la cui vicenda soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento, in un crescendo, è stata associata al tema della pace, ecologia e opzione per i poveri[24] – e non viceversa. E quindi non meraviglia che la conoscenza del francescanesimo non vada molto oltre la vulgata; solo nei testi preparati appaiono delle notazioni che possono essere definite tecniche a motivo dei puntuali rimandi bibliografici che spaziano su diverse fonti, dagli scritti stessi di Francesco d'Assisi a Tommaso da Celano, da Bonaventura allo *Specchio di perfezione*. Accanto a queste menzioni vi sono poi – ad esempio nel caso della visita in Umbria il 4 ottobre 2013 – dei particolari "locali" poco conosciuti al di fuori dell'ambiente assisano come l'accenno al fondatore dell'Istituto Serafico, «un grande francescano, il beato Ludovico da Casoria» e a «l'opera di solidarietà del vescovo Nicolini, che ha aiutato centinaia di ebrei nascondendoli nei conventi» difficilmente attribuibili al Papa stesso.

Sempre riguardo alla visita assisana ad un primo acchito desta meraviglia che nel testo preparato per il discorso ai giovani appaia virgolettata e attribuita a Francesco la frase «Predicate sempre il Vangelo e se fosse necessario, anche con le parole!», assente nelle fonti francescane. Tuttavia era già stata citata nel testo letto dal Papa alcuni giorni prima ai partecipanti al Congresso internazionale sulla catechesi[25] e prima ancora il 14 aprile 2013 nell'omelia nella Basilica di San Paolo Fuori le Mura in cui alla lettura del testo precedentemente preparato – come si può vedere dalla registrazione video – alzando lo sguardo dal foglio e parlando a braccio aggiunse: «Mi viene in mente adesso un

---

doctor de la Iglesia (29/6/2011), in http://www.youtube.com/watch?v=W16uhQaR0iQ (accesso 7 marzo 2014)

24 Cfr. S. Migliore, *Mistica povertà*; R. Michetti, *Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo. A proposito di alcune biografie storiche e di alcuni studi contemporanei*, in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia. Atti del seminario (Rende 8-9 maggio 1995)*, Cosenza 1996, 37-67; R. Michetti, *François d'Assise e la paix révélée. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale di XIII^e siècle*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)* (Collection d'études médiévales de Nice, 5), Turnhout 2005, 279-312; G. Miccoli, *Francesco e la pace*, in Franciscan Studies 64 (2006) 33-52, secondo il quale «il fatto che un uomo diventi un simbolo ha sempre in sé una qualche ragione».

25 Francesco, *Ai partecipanti al Congresso internazionale sulla catechesi* (venerdì 27 settembre 2013), in L'Osservatore Romano (domenica 29 settembre 2013), 7: «A me piace ricordare quello che san Francesco di Assisi diceva ai suoi frati: "Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole". Le parole vengono… ma prima la testimonianza: che la gente veda nella nostra vita il Vangelo, possa leggere il Vangelo».

consiglio che san Francesco d'Assisi dava ai suoi fratelli: predicate il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole. Predicare con la vita: la testimonianza»[26]. A ragione si può supporre che la frase detta in modo estemporaneo nell'aprile 2013 sia stata ripresa nella stesura dei discorsi preparati per gli appuntamenti successivi.

Naturalmente nasce la domanda da dove provenga tale espressione attribuita al Santo d'Assisi ma assente nella fonti antiche. Senza voler fare in merito un'analisi dettagliata, si segnala che una menzione vi è ad esempio nella *Lettera del Ministro generale e del Consiglio Generale a tutti i Fratelli e Sorelle del Terzo Ordine Regolare di San Francesco d'Assisi per la solennità del Natale 2012* sulla nuova evangelizzazione in relazione all'esperienza francescana in cui si afferma: «Il modo in cui questo è stato espresso di recente è che Francesco sfidò i suoi seguaci a "Predicate il Vangelo e, se è proprio necessario, usate anche le parole"»[27].

Tale frase, già presente nel 2008 e attribuita a san Francesco in alcuni siti internet[28], potrebbe aver origine dal racconto narrato da Tommaso da Celano nel *Memoriale nel desiderio dell'anima*[29], mentre secondo padre Ugo Sartorio «il riferimento è alla *Regola non bollata* (1221), […] dove si indica (ed è la prima volta che si trova in una

---

26 Francesco, *Omelia nella Basilica di San Paolo Fuori le Mura* (domenica 14 aprile 2013), in Acta Apostolicae Sedis 105 (2013) 430: «Ricordiamolo bene tutti: non si può annunciare il Vangelo di Gesù senza la testimonianza concreta della vita. Chi ci ascolta e ci vede deve poter leggere nelle nostre azioni ciò che ascolta dalla nostra bocca e rendere gloria a Dio! Mi viene in mente adesso un consiglio che san Francesco d'Assisi dava ai suoi fratelli: predicate il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole. Predicare con la vita: la testimonianza. L'incoerenza dei fedeli e dei Pastori tra quello che dicono e quello che fanno, tra la parola e il modo di vivere mina la credibilità della Chiesa».

27 *Nuova evangelizzazione ed esperienza francescana*. Lettera del Ministro generale e del Consiglio Generale a tutti i Fratelli e Sorelle del Terzo Ordine Regolare di San Francesco d'Assisi per la solennità del Natale 2012 (25 dicembre 2012) (Prot. N° 97/2012), in http://www.francescanitor.org/resources/Letters/italiano/PRT_2012_97_Natale_ital.pdf (accesso 12 marzo 2014).

28 Cfr. http://it.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080513042315AAY7fHt (accesso 20 marzo 2014).

29 Tommaso da Celano, *Memoriale nel desiderio dell'anima*, 103, in *Fonti Francescane. Nuova edizione*, a cura di E. Caroli, Padova 2004, 430-431, n. 690: «Mentre dimorava presso Siena, vi capitò un frate dell'Ordine dei predicatori, uomo spirituale e dottore in sacra teologia. Venne dunque a far visita al beato Francesco e si trattennero a lungo insieme, lui e il santo in dolcissima conversazione sulle parole del Signore. Poi il maestro lo interrogò su quel detto di Ezechiele: Se non avrai annunciato all'empio la sua empietà, domanderò conto a te della sua anima. Gli disse: "Io stesso, buon padre, conosco molti ai quali non sempre manifesto la loro empietà, pur sapendo che sono in peccato mortale. Forse che sarà chiesto conto a me delle loro anime?". E poiché Francesco si diceva ignorante e perciò degno più di essere da lui istruito che di rispondere sopra una sentenza della Scrittura, il dottore aggiunse umilmente: "Fratello, anche se ho sentito alcuni dotti esporre questo passo, tuttavia volentieri gradirei a questo riguardo il tuo parere". "Se la frase va presa in senso generico – rispose Francesco –, io la intendo così: Il servo di Dio deve avere in se stesso tale ardore di santità di vita, da rimproverare tutti gli empi con la luce dell'esempio e l'eloquenza della sua condotta. Così, ripeto, lo splendore della sua vita e il buon odore della sua fama renderanno manifesta a tutti la loro iniquità". Il dottore rimase molto edificato per questa interpretazione e, mentre se ne partiva, disse ai compagni di Francesco: "Fratelli miei, la teologia di questo uomo, sorretta dalla purezza e dalla contemplazione, vola come aquila. La nostra scienza invece striscia terra terra"».

regola religiosa) uno stile di missione caratterizzato insieme da grande mitezza e forza straordinaria»[30]. Ma diversi sono i brani che possono aver ispirato tale sentenza, come ad esempio il racconto della "predica in silenzio" che vede protagonisti san Francesco con frate Ginepro[31].

In realtà ciò evidenzia ancora una volta come al Santo d'Assisi continuino ad attribuirsi fatti e detti a seconda delle proprie finalità. E che questo accada in un discorso papale non meraviglia se si considera che nei giorni immediatamente dopo la sua elezione, veniva diffusa il 18 marzo 2013, attestandone la attendibilità nel fatto che era stata divulgata via twitter dal cardinal Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura[32], la seguente frase attribuendola a san Francesco: «Cominciate col fare ciò che è necessario, poi ciò che è possibile. E all'improvviso vi sorprenderete a fare l'impossibile». Un testo non solo assente dalle fonti francescane, ma anche composto di un linguaggio e contenuto distante dal pensiero e spiritualità di frate Francesco d'Assisi.

Francesco: sì, ma quale? Fondamentalmente questa sarà la prima domanda da porsi anche nel proseguo del pontificato del gesuita papa Francesco.

---

30 U. Sartorio, *Anche le parole se necessario. Dalle prime fonti a papa Francesco*, in L'Osservatore Romano (6 ottobre 2013), 4. Il testo indicato è Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, XVI, 5-7, in *Fonti Francescane*, 75-76, n. 43: «I frati poi che vanno tra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti né dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio». Importante è prendere atto che tale testo dell'Assisiate è spesso colto quale giustificazione per una missione intesa come semplice presenza e testimonianza di vita; in tale lettura non è estranea la proiezione retroattiva della vicenda di Charles de Foucauld sullo scritto della *Regola non bollata*; cfr. G. Buffon, *San Francesco d'Assisi. Fonti Francescane e rinnovamento conciliare* (Studi francescani, 22), Padova 2011, soprattutto le pagine 40-41 e 142-143.

31 Tale racconto ha avuto una notevole diffusione mediante la raccolta – giunta nel 2012 alla decima ristampa – curata da B. Ferrero, *C'è Qualcuno lassù*, Torino 1993, 4: *La predica di san Francesco*: «Un giorno, uscendo dal convento, san Francesco incontrò frate Ginepro. Era un frate semplice e buono e san Francesco gli voleva molto bene. Incontrandolo gli disse: "Frate Ginepro, vieni, andiamo a predicare". "Padre mio", rispose, "sai che ho poca istruzione. Come potrei parlare alla gente?". Ma poiché san Francesco insisteva, frate Ginepro acconsentì. Girarono per tutta la città, pregando in silenzio per tutti coloro che lavoravano nelle botteghe e negli orti. Sorrisero ai bambini, specialmente a quelli più poveri. Scambiarono qualche parola con i più anziani. Accarezzarono i malati. Aiutarono una donna a portare un pesante recipiente pieno d'acqua. Dopo aver attraversato più volte tutta la città, san Francesco disse: "Frate Ginepro, è ora di tornare al convento". "E la nostra predica?". "L'abbiamo fatta... L'abbiamo fatta", rispose sorridendo il santo».

32 Cfr. https://twitter.com/CardRavasi/status/313612106517852162 (accesso 12 marzo 2014).

Credere

Editoriale, di Elio Guerriero
Crocifissione bianca (part.), di Marc Chagall, Institute of Arts di Chicago (riproduzione)
Uomo dei dolori, Dio di misericordia, di Maria Antonietta Crippa
La condizione della Fede in un mondo che cambia, di Franco Giulio Brambilla
L'anno della Fede. Storia, Annuncio e Concilio, di Gualtiero Bassetti
L'icona della fede. Lumen fidei: uno sguardo ortodosso. Il simbolo della luce, di Vlamidir Zelinskij
«Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti»: la distinzione pascaliana alla prova del tempo, di Hélène Michon
Prepolitico e apologetica. Riflessioni a partire dal dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, di Jean Pierre Batut
Il luogo dell'apologetica nella nuova evangelizzazione, di Rino Fisichella
Dante e la crisi dell'uomo. Lettura teologica di alcune cantiche dantesche, di Emmanuele Rotundo
Santità e dignità del cristiano, di Elio Guerriero
Indice dell'annata 2013

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
Numero 239, gennaio-febbraio-marzo 2014

Editoriale Jaca Book

Un numero € 11,50. Abbonamento annuo € 38,00
CCP 14919203; carte BA, AE, CartaSì, Diners
www.communio.it - communio@jacabook.it - serviziolettori@jacabook.it

Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto

Ernesto Dezza, OFM
Pontificia Università Antonianum (Roma)

L'uomo medievale non può fare a meno di pensare sé stesso e il mondo nel quale vive come realtà creaturali, cioè fatte da un artefice trascendente che le ha poste nell'essere e le conserva. Accettato questo postulato, occorre chiarire in che relazione stiano tra loro il creatore e la creatura, i quali appaiono come correlati eppure non simmetrici nella loro reciproca implicazione, poiché il creato si presenta come il regno del contingente e del temporaneo, mentre il creatore, che nella filosofia cristiana medievale intreccia le caratteristiche del Dio della rivelazione biblica a quelle della Prima causa della tradizione metafisica classica, possiede le note della necessità e dell'eternità.

La questione della relazione tra creatore e creatura o, se vogliamo, dello statuto ontologico del mondo, diventò un problema più acuto nel corso del XIII secolo quando, entrando seriamente in contatto con la cosmologia e la metafisica di Aristotele, il sistema di pensiero cristiano che fino ad allora si era prevalentemente costruito un impianto di comprensione del mondo mutuato dal neoplatonismo dovette elaborare una nuova spiegazione della realtà. Fra le diverse teorie proposte dagli autori del tempo, nel presente articolo ci soffermeremo su quella delineata da Giovanni Duns Scoto, in particolare nei due commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, la *Lectura* e l'*Ordinatio*[1].

1. Relazione tra Dio e la creatura

Seguiamo la riflessione che Duns Scoto imposta nella distinzione 30 del primo libro

[1] Ioannes Duns Scotus, *Lectura in quattuor libros Sententiarum*, in Commissio Scotistica (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950ss.; Id., *Ordinatio*, in Commissio Scotistica (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950ss.

della *Lectura* e dell'*Ordinatio*[2]. Si chiede se sia possibile parlare di qualcosa di Dio che abbia una scansione temporale: *quaeritur utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore* (*Lect*. I, d. 30, q. 1, n. 1)[3].

Sembrerebbe di no, e per tre motivi: per la coincidenza tra Dio e i suoi attributi (e siccome Dio è eterno, nulla di lui può essere nel tempo), per l'incompossibilità tra eternità e temporalità (vale reciprocamente che nulla di eterno si dice nel tempo e quindi nulla di temporale si dice nell'eternità) e per l'indivenienza (immutabilità) di Dio (Dio non può "iniziare" ad essere sotto un certo rispetto a un certo punto del tempo: egli è quello che è da sempre e per sempre).

Tuttavia, *in oppositum*, sull'*auctoritas* di Agostino e di Aristotele, si ricorda che tra relativi all'interno di una relazione esiste reciprocità[4], e siccome non si ritiene che la creatura esista dall'eternità[5], non si deve pensare che Dio sia creatore fin dall'eternità[6].

Poniamo, quindi, che esista qualcosa – una relazione – tra Dio e la creatura a partire dal tempo. Si tratta di una relazione reale o solo di ragione?

Sembra che si possa affermare che si tratta di una relazione reale. Innanzitutto perché Dio è onnipotente e onnisciente non in riferimento a sé stesso, ma *ad extra*, e lo è da sempre in modo sostanziale. In seconda istanza perché le relazioni basate sull'azione sono reali, e il voler creare è in Dio una relazione che dice un'azione e non un atto della sola ragione[7]. Poi, perché le relazioni basate sulla quantità sono reali, e così deve essere l'ineguaglianza che sussiste tra l'infinità di Dio e la finitudine della creatura. Infine, per il fatto che le relazioni che si fondano su un'azione/agire (e di conseguenza una passione/patire) sono sempre relazioni reali, e così si deve intendere il rapporto tra Dio "signore" e "creatore" e il creato che da lui dipende.

Prima di esporre il proprio parere, il Dottor Sottile presenta le opinioni di Enrico di

---

2 Cfr. *Lect*. d. 30, q. 1-2; *Ord*. d. 30, q. 1-2.

3 Il passo parallelo dell'*Ordinatio* (*Ord*. I, d. 30, q. 1, n. 1), quasi anticipando di che natura sia quel "qualcosa" (*aliquid*) di cui si indaga se esista nel tempo, precisa che si tratta di una "relazione": *quaero primo utrum de Deo dicatur aliqua relatio ex tempore*.

4 Cfr. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, pars 2, div. 3 [tr. 2, c. 3] (c. 7, 7b 15).

5 La questione, come si evince dall'analisi di *Lect*. II, d. 1, q. 3 e *Ord*. II, d. 1, q. 3, in verità è più complessa, poiché concettualmente *creatura* e *ab aeterno* non sono contraddittori.

6 Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, c. 16, n. 17 (PL 42, 922). *Sed contra est quod dicit Augustinus V* De Trinitate *ultimo, quod sicut creatura incepit esse servus, ita Deus ex tempore dicitur esse "dominus", ne si diceretur "dominus" ab aeterno, cogeremur dicere creaturam ab aeterno fuisse* (*Lect*. I, d. 30, q. 1, n. 4).

7 Interessante la digressione presente nell'*Ordinatio* in merito alla priorità del volere rispetto all'*intelligere*: *Deus ab aeterno voluit omne creandum esse pro tempore pro quo creavit istud; "velle creare" includit relationem, et non rationis (probatio, quia prius potuit velle creaturam quam intelligeret se velle eam; non enim quia scivit creaturam, ideo voluit eam, sed quia voluit eam, ideo scivit se velle eam); ergo illa relatio aeterna voluntatis Dei ad creaturam est realis, quia non est in voluntate per actum alicuius intellectus comparantis eam ad aliquid* (*Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 6).

Gand[8] (da lui esposte nel *Quodlibet* IX) e di Riccardo di Mediavilla[9] (nel suo *Commento alle Sentenze*), entrambi esponenti dell'agostinismo medievale.

Per Enrico non esiste nulla in Dio, né reale né di ragione, che abbia inizio nel tempo, ma ogni relazione che viene affermata a proposito di Dio gli compete fin dall'eternità; tuttavia egli riconosce che a Dio può competere una nuova denominazione secondo la relazione[10]. E lo si conferma sull'*auctoritas* di Aristotele[11], di Agostino[12] e di Pietro Lombardo[13], poiché il fondamento dell'eventuale relazione tra Dio e la creatura, che è Dio, resta immutabile, quindi non muta la relazione che si deve considerare come da sempre esistente in Dio, anche se il termine della relazione (la creatura) è nel tempo. Dio è da sempre "creativo" (cioè capace di creare), anche se si dice attualmente "creante" (cioè propriamente creatore) solo da quando ha inizio la produzione del creato nel tempo.

Non si può sostenere che la relazione tra Dio e la creatura sia reale, perché tra due correlati in una relazione reale esiste reciproca dipendenza secondo l'ordine che si stabilisce in natura, per cui ogni cosa naturalmente ordinata dipende da ciò a cui naturalmente è ordinata; e se dipende, allora è mutevole, perché la dipendenza non è senza una qualche potenzialità verso l'atto; e se è mutevole, allora è imperfetta, perché manca di quella perfezione per la quale muta; e se è imperfetta, allora è limitata. Quindi: se qualcosa è realmente correlata a qualcos'altro, allora è limitata[14]. Si pensi alla relazione padre-figlio. In tale relazione reale, il padre genera il figlio e il figlio è generato dal padre. Risulta facilmente comprensibile che se non ci fosse il padre non ci sarebbe neppure il figlio; ma nemmeno il soggetto capace di diventare padre sarebbe realmente tale se non ci fosse il figlio attualmente. Quindi si può effettivamente dire che tra i due correlati esiste una reciproca dipendenza, e non solo di denominazione, ma di consistenza ontologica: nessuno è padre finché non ha un figlio. Quindi, per quanto concerne l'essere padre, un

---

8 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 14-19; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 11-14.

9 Cfr. Lect. I, d. 30, q. 2, nn. 27-29; *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 24.

10 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 14: *Ad primam quaestionem dicunt quidam quod nulla relatio dicitur de Deo ex tempore, nec realis nec rationis, sed omnis relatio dicta de Deo competit sibi ab aeterno, - nova tamen appellatio secundum relationem sibi competit; unde nulla relatio nova sibi competit, sed antiquae relationis nova appellatio.*

11 Cfr. Aristoteles, *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1020b 28-30; 1021a 14-25).

12 Cfr. Augustinus, *De Trinitate* V, c. 16, n.17 (PL 42, 922).

13 Cfr. Petrus Lombardus, *Sententiae* I, d. 30, c. 1, n. 264 (I, 188-189).

14 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 12: *Omne autem naturaliter ordinatum dependet ab illo ad quod naturaliter ordinatur (pro quanto scilicet exspectat illud, ut in ipso fundetur relatio ad illud): et si dependet, ergo est mutabile, quia dependentia non est sine potentialitate ad actum; et si mutabile, ergo imperfectum, quia carens illa perfectione ad quam mutatur; et si imperfectum, ergo limitatum. Ergo, a primo ad ultimum: si realiter relatum, igitur limitatum*.

uomo è "limitato" dall'effettiva esistenza di suo figlio. Ma Dio non può essere limitato da alcunché, quindi non è realmente correlato a nulla.

Duns Scoto, però, dissente da questa opinione[15]. Innanzitutto confuta l'affermazione per la quale non può esistere nessuna nuova relazione in Dio, ma solo nuove denominazioni. Se non si introducessero nuove relazioni in Dio, anche i correlati delle relazioni sarebbero eterni (perché *non potest esse eadem relatio nisi inter eadem extrema*, *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 17), e questo è assurdo non solo per quanto concerne la creazione, ma anche per quanto riguarda il destino delle creature, impedendo di fatto la possibilità della libertà in esse[16]. Sostenere, sulla base di quanto afferma Agostino, che la novità della creazione introduce solo una nuova denominazione in Dio, non alterando la relazione di ragione che c'è da sempre tra lui e la (possibile) creatura, pare un *escamotage* non percorribile, perché ad una nuova denominazione deve corrispondere una nuova forma, sulla quale la denominazione si definisce, e quindi un cambiamento di relazione[17].

Contro la seconda affermazione sostenuta da Enrico, per la quale ogni cosa correlata è realmente ordinata e dipendente dall'altra, Scoto dimostra che se anche ci fosse una relazione reale tra Dio e la creatura, non per questo vi sarebbe dipendenza reale. *Videtur quod illa quae ponuntur ibi conexa, non sunt conexa* (*Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 20). Sono diversi i casi in cui tra correlati non si dà dipendenza reciproca: tra simili (tra due cose bianchissime, nessuna dipende dall'altra, perché semmai la relazione di similitudine le correla a un terzo, all'idea di bianchezza); tra agente ed effetto (per il fatto che la relazione è unidirezionale: infatti l'effetto non condiziona l'agente poiché è imperfetto e mutevole fintanto che rimane in potenza); tra correlativi (poiché è assurdo che *a* dipenda da *b in quanto* – sotto il medesimo aspetto – *b* dipende da *a*: non si dà mai circolarità nell'ordine naturale).

Infine, ed è la confutazione più sottile e pertinente, se, come sostiene Enrico di Gand, ogni cosa ha un essere quidditativo, creato da Dio sull'esempio della forma esemplare

---

15 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 20-26; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 15-23.

16 Si noti l'interessante conseguenza di tale ragionamento circa la predestinazione dell'Anticristo, il quale sarebbe stato pensato da sempre come dannato ancor prima di essere creato se le relazioni tra Dio e creature fossero eterne: *Nunc autem intellectus divinus non tantum ab aeterno intellexit animam Antichristi ut possibilem pro tali tempore, antequam crearetur, sed intellexit eam ut actu exsistentem pro illo instanti creationis; istud autem "intelligibile" videtur esse distinctum ab illo intelligibili, in ratione intelligibilis, quia videtur aliud intelligibile esse "potentiale" et "actuale" animae; ergo intellectio divina, quae unica est, potest habere ista pro obiectis distinctis unici actus, distincti secundum rationem, sicut possunt esse obiecta distincta duorum actuum intellectus nostri: et per consequens, intellectus divinus comparans se ad primum extremum "ut creativum ad creabile" et ad aliud extremum "ut creans ad creatum", videtur in essentia sua quasi producere duas relationes rationis ad distincta extrema, et ita relatio creativi et creantis non est una relatio rationis, sicut nec extrema – ad quae comparatur – idem* (*Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 17).

17 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 19: *Praeterea, quod dicitur de nova appellatione, videtur irrationabile, quia in quocumque eadem forma habet idem esse, videtur eodem modo posse appellari ab illa: quia enim forma talis est et in tali, ideo tale appellatur ab ipsa, et non e converso; ergo si relatio sit eadem et uniformiter ad creaturam ex parte Dei, non videtur quare non posset Deus semper ab ea uniformiter appellari.*

presente nel suo intelletto, allora tra Dio e le creature – tramite le idee/forme esemplari *in mente Dei* – deve esistere una relazione reale fin dall'eternità[18]: Scoto mostra come l'esemplarismo agostiniano porti a dover affermare una relazione reale tra Dio e la creatura, contro quello che Enrico di Gand stesso aveva sostenuto, negando che vi fosse tale relazione reale. Ma più che contro l'esemplarismo in sé stesso come opinione metafisica, ciò che sta a cuore a Scoto sostenere è che da tale teoria discende la visione di una creazione necessaria ed eterna che sembra contraddire la concezione del Dio creatore come soggetto libero (sull'eternità o temporalità della creazione il dilemma restava aperto).

È l'immagine del Dio cristiano che non sopporta la non possibilità di non creare, se si vuole conservare in lui nativamente la capacità di produrre nell'essere in modo realmente e totalmente libero[19].

La presentazione della tesi di Riccardo di Mediavilla è meno articolata di quella di Enrico di Gand[20]. Fondamentalmente, Riccardo sostiene che in Dio non vi sia nessuna relazione nel tempo, ma che entrambe si trovino solo nella creatura, sia la relazione tra la creatura e Dio (relazione di "servitù"), sia quella tra Dio e la creatura (relazione di "dominio")[21]; inoltre, poiché Dio si trova in una condizione d'essere superiore all'ordine, a qualunque ordine (*Deus non habet ordinem realem ad creaturam, quia est supra ordinem*, *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 24), egli non è soggetto alla legge per cui la relazione reale è una relazione d'ordine e non instaura nessuna relazione reale con la creatura.

---

18 Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* IX, q. 1, ad 2 (f. 343T-344V): *Et est inter Deum et creaturam relatio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter – licet non effective – sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam.* […] *Nos ergo qui debemus ponere quod nec creaturae sunt – etiam ut obiecta cognita exsistentia in divina cognitione – "id quod sunt ad se aliquid per essentiam" nisi ab alio, et "id quod sunt per essentiam aliquid exsistentia in sola cognitione" non est ab alio effective secundum genus causae efficientis, quia illud solum respicit rerum exsistentias, necesse habemus ponere quod est ab alio, sed secundum genus causae formalis exemplaris tantum.* […] *Et isti duo* [modi, primus et tertius relativorum] *praesupponuntur relationi Dei ad creaturam in ordine ad earum exsistentiam extra divinum intellectum, quae est ex parte voluntatis et pertinet ad secundum modum relationis et rationem efficientis*.

19 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 26: *Praeterea, videtur quod oportet ipsum concedere relationem realem Dei ad creaturam, quia secundum ipsum lapis (vel quaecumque alia res creata) habet esse quiditativum, quia est exemplatus a Deo ab aeterno, – et illud esse est reale secundum ipsum, igitur est sufficiens ad fundandum relationem realem; igitur multo fortius sufficit ad terminandum relationem realem. Et est ibi distinctio realis et ordo ex natura rei, ita quod ex uno necessario sequitur aliud, quia secundum ipsum si ponitur per impossibile quod esset Deus et tamen non volens nec intelligens et esset infinitus secundum perfectionem, adhuc ex necessitate naturae produceret res in esse quiditativo propter infinitam perfectionem suam; est igitur ibi ordo, ita quod sequitur res in esse quiditativo ex natura rei, sicut modo ponunt philosophi quod mundus est ex Deo ex natura rei et ex necessitate naturae suae. Ergo est relatio realis – secundum ipsum – Dei ad creaturam, cum hic inveniantur omnia quae requiruntur ad relationem realem*.

20 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 27-29; *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 24.

21 Cfr. Richardus de Mediavilla, *Commentaria in Sententias* I, d. 30, q. 3, ad 1 (I, f. 94vb): *Dico quod* [...] *ea quae dicuntur de Deo ex tempore, non significant nec connotant aliquam relationem realem temporalem, quae sit in Deo.*

Il Dottor Sottile confuta la tesi di Riccardo, chiarendo che non ci possono essere nella creatura entrambe le relazioni, di dominio e di servitù, poiché la relazione necessita di un fondamento, e la creatura non può essere contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto il fondamento di due relazioni opposte: *impossibile est quod in creatura sint servitus et dominium, nisi idem sit dominus sui ipsius* (*Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 30). Inoltre, l'affermazione secondo la quale non c'è relazione reale tra Dio e la creatura per il fatto che non c'è ordine tra Dio e la creatura (essendo Dio *sopra* l'ordine), è una conclusione errata che pecca per negazione del conseguente e per petizione di principio[22]. Non esiste una relazione reale tra Dio e la creatura, ma non per il fatto che non vi sia un ordine tra di loro, perché, invece, un ordine c'è, e secondo anteriorità e maggiore perfezione di Dio rispetto alla creatura.

Dopo aver presentato le opinioni di Enrico di Gand e di Riccardo di Mediavilla, Duns Scoto espone le sue risposte[23].

Alla prima questione, *utrum de Deo dicatur aliquid (aliqua relatio) ex tempore*, risponde affermando che *absolute ergo dico quod, propter terminationem relationum in creaturis ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam nec antiquam, quae sit ratio terminandi relationem creaturae* (*Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 40); *sic igitur patet primum, quod in Deo non est necesse ponere relationem aliquam (nec antiquam nec novam) prout terminat relationem creaturae ad ipsum* (*Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 41).

Non solo non c'è nessuna cosa, alcuna relazione nuova tra Dio e la creatura, ove per "nuova" si intende dire *ex tempore*, perché introdurrebbe una *novitas* nell'eternità atemporale di Dio; anzi, non è affatto necessario porre in Dio alcuna relazione verso la creatura solo perché esiste una relazione della creatura verso di lui.

Il rapporto che sussiste tra Dio e la creatura corrisponde al terzo modo dei relativi, così come erano stati classificati da Aristotele[24]. Nella classificazione aristotelica ci sono

---

22 Si tratta di una negazione del conseguente perché si segue il presente ragionamento: 1) la relazione reale richiede un ordine reale; 2) Dio non ha un ordine reale con la creatura (assumendo che egli sia sopra l'ordine); quindi 3) Dio non ha una relazione reale con la creatura. Ma la conclusione non si dà, perché non ogni relazione è un ordine. Quindi il fatto che Dio non abbia una relazione reale con la creatura non deriva dal fatto che non abbia un ordine con essa. Perciò solo se, a priori, non esiste una relazione reale tra Dio e la creatura, allora non esiste neanche un ordine. Ma allora ci troviamo di fronte a una petizione di principio. Di fatto un ordine tra Dio e la creatura c'è, infatti c'è una anteriorità e maggiore perfezione nel primo rispetto alla seconda; tuttavia tale ordine non è una relazione. Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 32-34; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 28-29.

23 *Responsio propria ad primam quaestionem*: *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 35-54; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 30-48. *Responsio propria ad secundam quaestionem*: *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 55-75; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 49-73.

24 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 31. *Secundum Philosophum, V* Metaphysicae *cap. "De ad aliquid", tertio modo dicuntur relativa, quae dicuntur "ad aliquid" quia alia sunt eorum, – ita quod haec est per se differentia duorum primorum modorum a tertio, quod in primis duobus est relatio mutua, in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum praecise refertur ad reliquum, et reliquum non refertur sed tantum est aliquid eius; omnes autem relationes creaturae ad Deum pertinent ad tertium modum relativorum; ergo qualescumque sunt illae*

tre tipi di relazioni: secondo il numero (relazioni di primo tipo), secondo l'agente rispetto al paziente (secondo tipo) e secondo il misurabile rispetto alla misura (terzo tipo)[25]. Mentre le relazioni dei primi due tipi sono reciproche, la terza no:

> tutte le relazioni intese secondo il numero o secondo la potenza si dicono relazioni appunto perché la loro stessa essenza consiste in un riferimento a qualcos'altro, e non semplicemente per il fatto che qualcos'altro è in relazione ad esse; invece, il misurabile, il conoscibile ed il pensabile si dicono relativi in quanto qualcos'altro è in relazione ad essi.
> Il pensabile, infatti, significa che di esso c'è un pensiero, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero. Similmente, la vista è vista di qualche cosa, e non di ciò di cui è vista – anche se, in certo senso, questo potrebbe essere vero – ed essa è relativa al colore o ad altra cosa di questo tipo; altrimenti, si ripeterebbe due volte la medesima cosa: che la vista è vista di ciò di cui è vista[26].

La realtà in quanto oggetto di misurazione, di conoscenza e pensabilità o di sensazione sussiste nella sua oggettività *indipendentemente* da ciò che ad essa si riferisce misurandola, conoscendola o sentendola. Sulla base di questa oggettività della realtà si definiscono le relazioni di terzo tipo, laddove ogni relativo si rapporta con il suo referente, ma non viceversa. Ed è così spiegato come sia possibile che la creatura stia in rapporto con il creatore, ma non viceversa, poiché Dio rimane tale nella sua oggettività anche se, per assurdo, non avesse creato. A conferma della presente spiegazione, Duns Scoto fa nuovamente appello ad Aristotele, ricordando come anche nelle relazioni di secondo tipo (secondo l'atto e la potenza) vi sia una priorità logica ed ontologica dell'atto sulla potenza, tale per cui si possa considerare l'atto in sé stesso come un assoluto, a cui la potenza fa riferimento, ma senza che l'atto debba rapportarsi alla potenza[27].

---

quae sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum – secundum aliquam relationem in eo – terminare relationes illas, sed potest terminare praecise sub ratione absoluti.

25 Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1020b 26-32): «Relative si dicono, in un senso, le cose che stanno fra loro come il doppio rispetto alla metà, il triplo rispetto alla terza parte e, in generale, il multiplo rispetto al sottomultiplo e ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto. In un altro senso, si dicono relative le cose che stanno fra loro come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato, o ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato e, in generale, l'agente rispetto al paziente. In un altro senso ancora, relative si dicono le cose che stanno tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura, o come il conoscibile rispetto alla scienza e il sensibile rispetto alla sensazione» (ARISTOTELE, *La Metafisica*, G. REALE [ed.], vol. 1, Napoli 1968, 387).

26 ARISTOTELE, *La Metafisica*, 389. Corrisponde a *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1021a 26-30).

27 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 32-34. *Et istud etiam probatur ex intentione Philosophi IX* Metaphysicae *cap. 7, ubi probat quod "actus est prior potentia, definitione, quia potentia definitur per actum"; si autem actus referretur ad potentiam, tunc – e converso – etiam actus definiretur per potentiam, sicut dicit Porphyrius in cap. "De specie", quod in relativis mutuis "necesse est in utrorumque rationibs utrorumque rationes poni". Tunc arguitur: actus definit potentiam ut terminat relationem; aut ergo terminat relationem eius ut absolutum, et habetur propositum, – aut ut correlativum, et sic potentia definiet actum; ergo ut actus est "prior" definitione, est "posterior" definitione! Ergo ita definit actus potentiam, quod e converso non definitur per ipsam, et per consequens actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum, et hoc sub ea ratione sub qua definit*

Risulta chiaro che il rapporto tra relativo (creatura) e assoluto (Dio) si definisce entro gli ambiti e con le caratteristiche del terzo tipo dei relativi secondo Aristotele, in modo che non si cada in contraddizione affermando che esiste una relazione tra la creatura e Dio, ma non viceversa.

Scoto concede, semmai, che sia l'intelletto umano a costituire una relazione di ragione tra Dio e la creatura, come ad esempio è possibile individuare la quadratura del cerchio per poterlo conoscere, causando in questo modo una relazione di ragione che è la conoscibilità, anche se in sé stesso il cerchio resta inconoscibile. Così anche per poter conoscere Dio, l'intelletto creato instaura una relazione di ragione tra lui e Dio, la quale riposa solo nell'intelletto e non in Dio. Prova ne è il fatto che, se per assurdo Dio non fosse di natura intellettuale e producesse una pietra, la pietra realmente si riferirebbe a Dio e tuttavia non vi sarebbe nessuna relazione di ragione in Dio, perché lo si è postulato non intelligente, e perché nemmeno la pietra lo è[28].

La conclusione del discorso, che ritroviamo in parallelo in *Lectura*[29], afferma che si avrebbe l'effetto della potenza creatrice di Dio anche se, per assurdo, Dio non fosse anche somma intelligenza e se non ci fosse nessun intelletto creato capace di instaurare una relazione di ragione tra la creatura e Dio. Non è quindi sulla base dell'effettiva esistenza di una relazione di ragione tra Dio e la creatura che il nostro intelletto può elaborare tra di loro una relazione di ragione.

Posto, dunque, che non esiste nessuna relazione nel tempo tra Dio e la creatura, resta da affrontare il problema della "nuova denominazione" di Dio in rapporto alla creatura (*sed contra* della prima questione), sollevato da Agostino e per questo dotato di particolare peso autoritativo: *sed contra est quod dicit Augustinus V* De Trinitate *ultimo,*

---

potentiam; definit autem potentiam, in quantum potentia est ad ipsum ut relatio ad terminum; ergo actus, secundum quod mere absolutum "quid" est, est terminus huius relationis, qualiscumque sit illa relatio, sive simpliciter sive secundum quid.

28 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 38-39. *Praeterea, licet intellectus possit negotiari circa terminum alicuius relationis tertii modi et in illo termino causare relationem rationis, tamen illa non est ratio terminandi: licet enim intellectus aliquis conferat quadratum circuli ad scientiam, causando in illo absoluto relationem rationis quae est scibilitas, tamen illa non est ratio terminandi relationem scientiae ad ipsum; ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto nisi ut actu consideratur ab intellectu, scientia autem realiter refertur ad illud, non tantum ut consideratur ab intellectu; ergo illa relatio rationis in scibili non fuit ratio terminandi relationem scientiae. Hoc etiam potest declarari in proposito de Deo, quia licet essentia divina possit comparari ad creaturam, et hoc tam per actum intellectus creati quam increati, et sic in ea causare relationem rationis, tamen illa non erit ratio terminandi relationem creaturae ad ipsum. Non quidem illa quae causatur per actum intellectus creati: probatio, quia tunc nullo intellectu creato considerante, comparando Deum ad lapidem (si Deus produceret lapidem), non esset in lapide relatio realis ad ipsum, quia nec in Deo relatio rationis quae esset ratio terminandi relationem realem lapidis ad ipsum; consequens est falsum. Ergo nec etiam illa quam causat intellectus divinus in essentia sua: probatio, quia si per impossibile Deus non esset natura intellectualis (sicut aliqui dixerunt, ponentes solem esse primum principium) et produceret lapidem, lapis realiter referretur ad Deum et tamen tunc non esset relatio rationis in Deo ad ipsum.*

29 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 40.

quod sicut creatura incepit esse servus, ita Deus ex tempore dicitur esse "dominus", ne si diceretur "dominus" ab aeterno, cogeremur dicere creaturam ab aeterno fuisse (*Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 4)[30].

La nuova denominazione di Dio, che si può dire in quanto è in rapporto con la creatura, deriva dalla "novità" della creatura stessa, cioè dal fatto che essa "inizi" ad essere nel tempo, e non da una nuova relazione che si introdurrebbe in Dio, e tanto meno da una relazione di Dio con la creatura che starebbe nella creatura stessa (ipotesi di Riccardo di Mediavilla, contestata da Scoto, come abbiamo visto). La novità della creatura consente di elaborare una relazione nuova, non reale, bensì di ragione, e sulla base di questa risulta possibile denominare in modo nuovo anche il corrispettivo di tale relazione di ragione, cioè Dio in quanto "creatore".

Le relazioni di ragione vengono stabilite da un intelletto che individua un rapporto tra due entità. L'intelletto divino non può elaborare nuove relazioni di ragione, perché è immutabile, e quindi ciò che pensa lo pensa da sempre. L'intelletto umano, invece, elabora relazioni di ragione che sono connotate dalla sua temporalità, e può porre in Dio anche alcune di esse, nel senso che elabora concettualmente ciò che ritene che Dio pensi, e queste sono relazioni di ragione in Dio nuove, ma non elaborate dall'intelletto divino, bensì da quello umano[31].

C'è distinzione tra la relazione di ragione "Dio ha la capacità di creare *a*" e l'altra relazione di ragione "Dio è creatore di *a*", e questo è fondamentale per conservare l'immutabilità divina[32], la sua libertà e nel contempo la contingenza del creato (e con essa la libertà di scelta delle creature angeliche e umane)[33]. Dio conosce (dall'eternità) sé stesso che crea la pietra nell'istante *a*, ma non potrebbe conoscere attraverso un atto nuovo del

---

30 Si fa riferimento ad AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, c. 16, n. 17 (PL 42, 922): *Nam etsi dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo: non enim sempiterna creatura est, cuius est ille dominus* […]. *Ecce dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere.*

31 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 41. *Potest tamen in Deo poni aliqua relatio rationis, nova quidem, sicut illa quae causatur in eo per actum intellectus nostri considerantis ipsum, sed non nova aliqua per actum intellectus sui.* [...] *Intellectus divinus – ad quodcumque comparat essentiam suam – in aeternitate comparat, licet non pro aeternitate; unde sicut in aeternitate comparat voluntatem suam "ut creativam" ad animam Antichristi ut possibilem pro aliquo tempore, ita comparat in aeternitate voluntatem suam "ut creantem" ad animam Antichristi ut actualiter exsistentem pro illo nunc pro quo vult creare illam animam: et istae quidem sunt duae relationes rationis, sicut sunt duo extrema, – sed utraque aeterna, licet non pro aeterno.*

32 Se Dio fosse "in un certo istante" *creatore* e poi, in un altro istante *non-creatore*, passerebbe attraverso due contraddittori incompossibili, dall'essere *creatore* al *non-esserlo*, alterando così la sua immutabilità, poiché *numquam est transitus a contradictorio in contradictorium sine mutatione* (*Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 41).

33 Perché altrimenti tutto sarebbe *in mente Dei ab aeterno* come già predisposto ad essere prodotto di necessità, e nessuno spazio di vera libertà sarebbe dato al Dio creatore (che può scegliere tra gli infiniti contingenti possibili) e alle creature (che non sono costrette ad agire dalla necessità di natura di adeguarsi all'idea *in mente Dei*).

suo intelletto sé stesso nell'istante in cui crea la pietra. È nell'eternità che Dio conosce anche quella relazione tra di lui e un determinato oggetto nell'istante *a*[34].

Se, dunque, nessuna nuova relazione di ragione in Dio viene elaborata dal suo intelletto, le nuove relazioni di ragione sono prodotte dall'intelletto umano, che le concepisce nel tempo, il quale consente in questo modo di elaborare a loro volta delle nuove denominazioni non solo delle creature, ma anche di Dio, come di quell'assoluto a cui si rifanno i relativi che da lui dipendono. Analogamente, dice Scoto, possiamo definire "umana" un'opera fatta dall'uomo, non perché vi sia formalmente qualcosa dell'umanità nell'opera, ma a motivo dell'umanità che è formalmente nell'uomo, nei confronti della quale l'opera mantiene un certo un rapporto (*habitudinem*)[35].

In risposta agli argomenti[36] sollevati all'inizio della distinzione (cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 1, nn. 1-3 e *Ord*. I, d. 30, q. 1, nn. 1-4), nei quali si sostiene che non può darsi nulla in Dio a partire dal tempo, Scoto specifica che non ogni cosa che si dice di Dio coincide con lui (argomento della coincidenza tra Dio e i suoi attributi), perché non è in lui in modo necessario, come invece i suoi attributi, perciò vi può essere una relazione di ragione a partire dal tempo, e da essa una nuova denominazione in lui. Non è vero, poi, che esista reciprocità tra eternità e temporalità, perché se è vero che nulla di eterno si può affermare di ciò che è temporale, non vale il contrario, poiché l'eterno eccede il temporale a causa della sua immensità (*propter immensitatem aeterni*, *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 53), e quindi essi non sono propriamente incompossibili e contraddittori. Infine (argomento dell'indivenienza di Dio), quando si sostiene che Dio "diviene creatore" a causa della nuova relazione di ragione che la creatura stabilisce con lui e della nuova denominazione che si può utilizzare per lui, si intende che "diviene" non in modo assoluto, quasi che la sua natura sia per sé stessa mutevole, ma che si inizia a percepire dalla creatura secondo una relazione che prima non sussisteva.

2. Relazione tra la creatura e Dio

C'è ancora da chiarire un altro punto, ed è la qualità della relazione che la creatura conserva con il creatore. Trattandosi di relativi del terzo tipo, non vi è contraddizione

---

34 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 42. *Deus posset cognoscere se creantem lapidem pro* a*; sed non posset noviter cognoscere se creantem lapidem, sed in aeternitate cognosceret se pro* a *creantem lapidem sicut in aeternitate cognoscit se pro aliquo tempore creativum lapidis. Hoc est dictu, in aeternitate cognoscit illam relationem actualem eius ad illud pro* a*, sicut et cognoscit relationem sui quasi potentialem – rationis tamen – ad illud pro aliquo tempore.*

35 Cfr. *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 44.

36 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, nn. 52-54; *Ord*. I, d. 30, q. 2, nn. 46-48.

nel rilevare che la creatura ha nei confronti del creatore una relazione reale di dipendenza, benché il creatore abbia nei confronti della creatura solo una relazione di ragione che è *ab aeterno in mente Dei* ed è *ex tempore* se considerata da parte della creatura. La relazione di dipendenza che la creatura possiede nei confronti del creatore si definisce *creatio passiva*.

Scoto affronta il problema in *Lect*. II, d. 1, qq. 4-5 e *Ord*. II, d. 1, qq. 4-5. Inoltre, riprendendo la questione nei *Reportata*[37], evidenzia il carattere di *novitas* che la *creatio passiva* possiede, senza per questo alterare l'immutabilità divina:

> *creatio passiva est nova; sed creatio passiva non dicit nisi relationem vel formam, quam necessario consequitur nova relatio. Nec potest intelligi creatio passiva nova nisi cum respectu ad creantem; igitur creaturae ad Deum est aliqua relatio nova in creatura* (*Rep. Par.* I, d. 30, q. un., n. 3).

La creazione passiva, in quanto relazione tra la creatura e Dio, ha fondamento nella creatura stessa, e ne mette in luce il carattere di imprescindibile dipendenza dal creatore. In un certo senso, la relazione coincide con il fondamento, perché dire che la creatura non può essere senza il creatore significa riconoscere che la relazione di dipendenza da esso le è strutturale[38], e non solo accidentale, come se ci potesse essere una creatura che non fosse posta nell'essere da Dio solo.

Tuttavia la relazione di dipendenza dal creatore (la *creatio passiva*) non coincide formalmente con la creatura, perché ci è possibile conoscere i due termini in modo distinto: la creatura può essere conosciuta in sé stessa, e così pure la creazione può essere intesa in sé stessa, come passione subita dalla creatura posta nell'essere dal creatore[39]. Possiamo quindi dire che «tra creatura e relazione a Dio c'è identità reale, ma distinzione formale»[40]. Perciò comprendiamo perché secondo Scoto la creazione passiva non sia semplicemente una relazione accidentale, ma essenziale, o meglio, "trascendentale":

> *potest tamen dici* […] *quod huiusmodi relatio est transcendens, quia quod convenit enti antequam*

---

37 Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, in L. Vivés (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Parisiis 1894, vol. XXII.

38 Cfr. *Ord*. II, d. 1, q. 5, n. 261: *Illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter; relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest lapis esse sine contradictione; ergo illa relatio est realiter idem lapidi.*

39 Cfr. *Ord*. II, d. 1, q. 5, n. 272: *Secundum articulum, scilicet quod relatio non sit formaliter eadem fundamento, suppono manifestum ex intellectu eius quod dicitur "formaliter idem", quia per se ratio respectus non includit formaliter rationi absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formalem rationem respectus; similiter, quod ibi additur quod fundamentum non sit praecise ipsa relatio, hoc probatur contra primam opinionem* [*sc.* Guilelmi de Ware].

40 L. Iammarrone, *Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in Miscellanea Francescana 66 (1966) 424.

descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis (*Ord*. II, d. 1, q. 5, n. 277).

Per il fatto di appartenere all'essere in modo essenziale, perché proprio di ogni ente, il carattere universale della creazione passiva qualifica tale relazione come un trascendentale. Tale annotazione, apparentemente poco rilevante, consente di osservare il rapporto tra la creatura e Dio da un punto prospettico diverso rispetto a quello che usualmente veniva impiegato per colmare lo scarto tra creatore e creatura.

Pur con significative correzioni apportate nei secoli, sia la dottrina agostiniana che quella tomista continuavano in fondo a perpetuare il paradigma platonico della *mimesi* e della *metessi*, legando per analogia, esemplarismo e partecipazione il molteplice divenire alle idee archetipiche che, dispiegantesi nella mente divina (o nel rapporto tra Uno e Diade, per il Platone delle "dottrine-non-scritte", o tra Uno e *Nous*, per Plotino), costituivano l'ancoraggio sicuro e necessario per gli enti contingenti[41].

La sottolineatura del carattere trascendentale della creazione passiva, cioè della relazione tra la creatura e Dio, e quindi della natura contingente della creatura stessa, non è forse un altro modo per indicare nel carattere di "finito" quanto ontologicamente si distingue da "infinito" e gli resta strutturalmente connesso al punto da costituire con esso una coppia di trascendentali disgiuntivi?

Ci troviamo, quindi, di fronte a un nuovo modo di affrontare il rapporto tra creato e creatore, fondato sulla polarità tra i due incompossibili "finito" e "infinito", la cui coesistenza nel regno dell'essere è data solo dalla reciproca appartenenza, prima di ogni distinzione categoriale, all'univocità metafisica con cui l'essere va inteso nella sua totalità. Quanto è possibile dire su Dio, come ente infinito, a partire dal finito, è specularmente possibile da dirsi circa il creato a partire da Dio, nel modo in cui il "totalmente Altro" consente di rimandare al "totalmente nostro", non per un'allusione di appartenenza analogica, ma secondo il rimando dialettico dei trascendentali, che sono in grado di esprimere il medesimo *ex contrario* tramite il contraddittorio.

Dopo aver delineato la dottrina della conoscenza e del modo intenzionale, conoscitivo, di essere proprio delle idee nella mente divina occorre vedere come si giunge, nel quadro della metafisica scotistica, alla attuazione, alla realizzazione delle creature nella loro contingenza, cioè al loro venire, come possibili, all'esistenza concreta. Ora è importante rilevare preliminarmente che, nella metafisica tomista, siccome l'*essentia* delle realtà create è distinta dal loro *esse*, dal loro *actus essendi*, la creazione consiste nel passaggio da un'essenza che ha possibilità di esistere ad un suo effettivo esistere per il libero e volontario dono dell'esistenza compiuto da Dio Creatore libero. Nella metafisica scotistica non si ha questa fondamentale distinzione tomistica tra l'*esse* e l'*essentia* delle singole creature e quindi, nel quadro della dottrina della univocità dell'essere scotistica, occorre

41 Si veda, per restare all'interno della scuola francescana M. L. PULIDO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma) 2005.

cercare un'altra spiegazione e un altro criterio di fondazione della distinzione tra l'Essere infinito o necessario e gli esseri finiti e contingenti[42].

Se la creazione non è, secondo Scoto, semplicemente l'attualizzazione di ciò che è in potenza creabile da parte di una prima causa perfettamente in atto, viene messa in luce con maggiore forza la decisione con cui *de nihilo* viene posto nell'essere ciò che prima non era da parte di un creatore libero, e così si guadagna una maggiore distanza dal necessitarismo classico di cui ancora sia l'agostinismo che il tomismo pativano in parte[43].

3. Dio vuole le creature fin dall'eternità?

Dunque, secondo Duns Scoto vi sono due tipi di relazioni di ragione tra Dio e la creatura. Alcune sono prodotte dal nostro intelletto creato, che è in grado di occuparsi di Dio, e si tratta di relazioni di ragione temporanee (non durano se non il tempo in cui la mente se ne occupa) e temporali (avvengono nel tempo). Altre relazioni di ragione sono stabilite dall'intelletto divino increato, quando pensa alla creatura; queste non possono essere né temporanee né temporali, ma possiedono la stessa caratteristica di Dio, cioè l'eternità[44]. La distinzione 30 della *Lectura* I e dell'*Ordinatio* I ha chiarito in che modo considerare tali relazioni di ragione in modo da evitare di cadere nell'errore di pensare che in Dio si possa sviluppare alcunché di temporale. Occorre ulteriormente liberare il campo da possibili fraintendimenti esplicitando che, come Dio pensa alla creatura da sempre e per sempre, così anche la vuole da sempre e per sempre.

---

42 A. Marchesi, *La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scoto*, in C. Bérubé (ed.), *Regnum Hominis et Regnum Dei*, Romae 1978, 467-468.

43 Concordo con quanto scrive in merito Loiret: «Reconnaître aux idées en Dieu un être véritable qui ne pourrait être qu'un être nécessaire, ce serait à la fois nier la création, nier la contingence et nier la liberté de Dieu *ad extra*. La réduction des idées, qui va jusq'à leur assigner un statut de nullité ontologique, est bien alors une implication de la formation de la volonté. La formation de la volonté comme volonté exige que soit poussée le plus radicalement possible la rupture avec la thèse traditionelle de la présence des idées en Dieu, thèse qui d'une manière ou d'une autre entretenait l'assimilation du Dieu créateur au démiurge grec. Réduire les idées, c'est en effet cesser d'aborder la création selon le modèle grec de la production en congédiant l'exemplarisme divin – y compris sous la forme renouvelée qu'il reçoit chez Henri de Gand» (F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003, 302).

44 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 46. *In Deo sunt relationes Dei ad creaturam (praeter relationes ideales), quae non sunt in eo ut terminat relationem creaturae ad Deum. Et istae relationes possunt causari et per intellectum nostrum in Deo ut est obiective in intellectu nostro, et etiam per intellectum suum: nam intellectus noster potest negotiari circa Deum et comparare ipsum ad aliud, et hoc est habere habitudinem rationis ad aliud, – et haec relatio rationis nova est, quia non multum durat nisi quatenus durat actus negotiandi; intellectus etiam divinus potest causare relationes rationis ipsius ad creaturam, – sed istae relationes non possunt esse novae, nec etiam sunt eadem relationes rationis quia fundamentum est idem, sed sunt diversae relationes rationis.*

La relazione che si stabilisce tra Dio e la creatura nei termini della volizione non può essere una relazione reale per non alterare l'immutabilità, la perfetta semplicità e necessità che caratterizzano Dio[45]. Tuttavia, essendo Dio anche somma e infinita volontà[46], egli non può non volere la creatura; e siccome non può "iniziare" a volerla nel tempo, perché contraddirebbe sé stesso in merito alla sua immutabilità, deve amarla *ab aeterno*[47].

La forza del ragionamento di Duns Scoto sta nel considerare le caratteristiche della natura divina per poter in modo incontrovertibile assicurare una risposta plausibile alla questione. È perché in Dio vi è formalmente la volontà, ed è sommamente perfetta perché infinita, che egli non può non volere in modo perfetto ogni oggetto che si può volere, anzi, egli stesso è il principio del volere qualunque oggetto di volizione. Seguiamo quanto Scoto afferma nei commenti alle distinzioni 44 e 45 del primo libro delle *Sentenze*. Sembrano non esserci limiti alla volizione divina. C'è qualcosa che può non essere oggetto di volizione? Qualcosa che Dio non può assolutamente volere? Per il Dottor Sottile anche la volontà divina non può contraddire i principi-cardine della logica, che stanno a fondamento della metafisica stessa: Dio non può volere contemporaneamente entrambi gli opposti (principio di non-contraddizione) e nemmeno non volere nessuno dei due (principio del *tertium non datur*), perché altrimenti nessuna creatura sarebbe

---

45 Cfr. *Lect*. I, d. 30, q. 2, n. 55-56.

46 È quanto afferma Scoto nel *De primo principio*, alla settima conclusione del capitolo quarto, quando evidenzia che nessuna conoscenza può essere accidentale nella natura prima, avendo in sé la potenza per effettuare ogni possibile. La sua conoscenza e la sua volizione perfette coincidono tra loro e con la natura stessa del Primo: *Probatur, quia illa natura prima ostensa est in se esse primum effectivum; igitur ex se habet unde potest quodcumque causabile causare – circumscripto alio quocumque – saltem ut prima causa illius causabilis; sed, circumscripta cognitione eius, non habet unde possit illud causare; igitur cognitio cuiuscumque non est aliud a natura sua. – Assumptum ultimum probatur, quia nihil potest causare nisi ex amore finis, volendo illud, quia non potest esse aliter per se agens, quia nec propter finem. Ipsi autem velle alicuius propter finem, praeintelligitur intelligere ipsum; igitur ante primum signum, quo intelligitur causans sive volens, necessario praeintelligitur intelligens A, et ita sine hoc non potest per se efficere A, et ita de aliis* (*De pp*, 108). In assenza del testo in edizione critica, ci riferiamo a G. Duns Scoto, *Il primo principio degli esseri*, P. Scapin (ed.), Padova 1973. Cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Tractatus de Primo Principio*, M. Müller (ed.), Freiburg i Br. 1941; E. Roche (ed.), *The* De Primo Principio *of John Duns Scotus. A revised text and translation*, New York-Louvain 1949; Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, P. Porro (ed.), Milano 2008.
Cfr. anche *Ord*. I, d. 45, q. un., n. 4: *Omnis potentia operativa perfecta potest esse principium operandi circa quodcumque obiectum natum respici a tali potentia, – sicut perfectus intellectus potest esse principium intelligendi quodcumque intelligibile et perfectus visus videndi quodcumque visibile; igitur cum in Deo sit voluntas formaliter (ex distinctione 2), et etiam summe perfecta "quia infinita" (ex eadem distinctione), sequitur quod ipsa possit esse principium volendi quodcumque volibile*.

47 Cfr. *Ord*. I, d. 45, q. un., n. 5: [Deus] *non* [...] *potest esse principium volendi aliquid ex tempore, quia hoc non posset esse sine mutatione alicuius: et non obiecti voliti, quia obiectum volitum non habet esse nisi quia volitum et quia est in ipsa voluntate divina; ergo ista mutatio esset ipsius voluntatis, sicut deductum fuit distinctione 30 de ratione ipsius voluntatis. Ergo voluntas divina potest in aeternitate sua esse principium volendi quodcumque volibile*.

voluta da Dio[48]. Perciò, poiché Dio, somma volontà, vuole le creature, solo il principio di non-contraddizione lo limita nella sua possibilità di estendere al di fuori di sé la sua capacità di amare.

È bene sottolineare che l'impossibilità di volizione degli opposti deve darsi dei medesimi simultaneamente affinché vi sia contraddizione. Questo non significa che Dio – come peraltro l'uomo – proprio mentre vuole *a* non possa volere *non-a*. Non lo vuole attualmente, ma in virtù della totale indeterminazione che caratterizza la volontà si dà questa autentica libertà nella *possibilità sincronica* del volere[49].

Tra Dio e la creatura, quindi, esiste una relazione che dice *ab aeterno* la volontà amante di Dio. Non può trattarsi di una relazione reale, per l'immutabilità e la semplicità della natura divina. Si tratta quindi di una relazione di ragione? Sembrerebbe di no, perché non si tratta di una relazione stabilita dall'intelletto divino[50].

Inoltre *prius Deus vult aliquid quam intelligat se velle illud* (*Ord*. I, d. 45, q. un., n. 2) e *prius voluntas vult res in esse volito quam intellectus intelligat eas in esse* (*Lect*. I, d. 45, q. un., n. 1)[51]. La volontà divina – come quella umana – possiede una sua autonomia rispetto all'intelletto, per cui gli oggetti di volizione non vanno considerati come termini

---

48 Cfr. *Ord*. I, d. 45, q. un., n. 6: [Deus] *non est autem ratio volendi simul ambo opposita, quia illa respectu nullius possunt simul esse; nec est ratio volendi neutrum, quia tunc in creaturis nihil esset a Deo volitum, – et per consequens nihil causaret in creaturis, quia contingentia non potest esse in Deo nisi a parte voluntatis, sicut deductum est distinctione 39. Ergo in aeternitate est ratio volendi aliquod obiectum aliud in quibuscumque aliis a se.*

49 «È impossibile e contraddittorio voler una cosa e non volerla nello stesso istante, ma si può voler successivamente quello che non è possibile volere simultaneamente. Se la produzione di atti opposti successivi rinvia a una libertà tipica di cause contingenti, la libertà rispetto a oggetti opposti, che si estende cioè su tutta l'area del volibile, esprime la libertà nella sua massima purezza. A parte i limiti attraverso cui viene vissuta e sperimentata, la libertà, prima che dell'atto attraverso cui si esprime, si dice della volontà in quanto propriamente indeterminata in senso attivo. Infatti, segnata in profondità della libertà, la volontà quando vuole può non volere, e quando non vuole può volere. Volendo una cosa conserva il potere di non volerla, nello stesso momento in cui la vuole» (O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto, filosofo della libertà*, Padova 1996, 24). La possibilità di volere una cosa e successivamente il suo opposto dice una contingenza diacronica che si dà nell'uomo ma non in Dio, nel quale non c'è alcun mutamento di volizione. Tuttavia egli, con un unico atto di volizione perfettissimo e simultaneo vuole tutti i volibili e i loro contraddittori fintanto che non si decide ad attuarne alcuni piuttosto che altri. In lui, come nell'uomo, si dà una contingenza sincronica della volontà. È quanto sostiene Scoto in *Lect*. I, d. 39, q. 5, n. 54: *Sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, prout est in actu primo, et habet sic libertatem in actu primo ad actum secundum, ita quod in illo instanti et pro illo instanti quo habet unam volitionem respectu alicuius, potest nolle illud et potest habere actum oppositum, – ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse.*

50 Cfr. *Lect*. I, d. 45, q. un., n. 5: *Quae est ista relatio rei productae in esse volito ad voluntatem divinam? Licet enim concedatur quod supra obiectum in esse cognito fundetur relatio rationis, in obiecto tamen volito – ut volitum est – non videtur quod fundetur relatio rationis ex quo non causatur per operationem rationis; igitur erit realis, et sic ab aeterno alia a Deo habebunt relationem realem ad Deum.*

51 Cfr. anche *Ord*. I, d. 30, q. 2, n. 6.

di relazioni di ragione. A meno di chiarire che le relazioni di ragione comprendono non solo quelle prodotte dall'intelletto strettamente inteso, ma anche quelle elaborate da altre potenze dell'anima capaci di stabilire un rapporto tra soggetto e oggetto (es. volente-voluto / immaginante-immaginato)[52].

Il fatto che Dio voglia le creature fin dall'eternità non significa che esse siano eterne, e nemmeno che egli si "costringa" a volerle in un determinato modo piuttosto che un altro. La libertà della volontà resta immutata proprio in virtù della sua totale indeterminazione, anche se la volontà e l'intelletto divini producono *ab aeterno* le relazioni di ragione con le creature.

Scoto affronta la questione nella distinzione precedente, la numero 44 del primo libro sia della *Lectura* che dell'*Ordinatio*: *utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri*. Pietro Lombardo, nelle sue *Sententiae*[53], si chiedeva se Dio avrebbe potuto fare le cose meglio di come le aveva fatte (*utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit*), sollevando la questione in termini affini a come la affronterà Leibniz, chiedendosi se l'attuale sia il migliore dei mondi possibili[54].

Scoto preferisce non porre il problema in questi termini, ma si chiede più genericamente se Dio avrebbe potuto fare le cose diversamente da come le aveva preordinate, portando quindi l'attenzione non tanto sulla bontà o meno dell'oggetto creato, ma sulla possibilità di cambiamento del soggetto che crea.

Apparentemente occorrerebbe dire che Dio non poteva agire se non in conseguenza della decisione assunta nella sua libertà scegliendo l'attuale tra tutti i mondi possibili, altrimenti ne risulterebbe un Dio mutevole che agisce in modo disordinato, cioè non consequenziale all'ordine auto-impostosi[55]. Tuttavia non c'è alcuna contraddizione che

---

52 Cfr. *Lect*. I, d. 45, q. un., n. 6: *Respondeo quod ista divisio relationis est insufficiens, quod omnis relatio est realis vel rationis, proprie loquendo de relatione; immo dico quod omnis potentia habens actum circa obiectum quod aliquando est, aliquando non est, potest causare relationem rationis circa illud obiectum. Et ideo cum voluntas potest comparare volitum ad finem, potest causare relationem rationis, quia potest velle quod non est, sicut quod est, et comparare ad aliud. Et eodem modo de imaginatione, si ponitur potentia collativa: aliquando imaginatur quod non est, sicut quod est. Unde omnis potentia collativa, habens actum circa obiectum quod aliquando est, aliquando non est, potest causare relationem rationis.*

53 Cfr. Petrus Lombardus, *Sententiae* I, d. 44, c. 1, nn. 399-400 (I, 268-270).

54 «L'opera nella quale egli svolge più ampiamente la sua dottrina su questo punto è la *Teodicea*, del 1710, ma il problema della *Teodicea* – che è il problema della "giustificazione di Dio", di fronte all'esistenza del male – e la sua soluzione erano già da presenti a Leibniz da molto tempo. Alla domanda: Perché c'è il male?, Leibniz in sostanza risponde: perché il male fa parte di questo universo creato, che è il migliore dei mondi possibili. Dio doveva dunque creare questo mondo, perché questo è il migliore dei mondi possibili. Dal principio di ragion sufficiente, infatti, segue necessariamente che Dio deve avere una ragione per creare questo mondo piuttosto che un altro, e la ragione non può essere se non che il mondo attuale, ossia il mondo che Dio ha scelto, è il migliore dei mondi possibili» (S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, Brescia 1994³, 481).

55 Cfr. *Ord*. I, d. 44, q. un., n. 1: *Circa distinctionem quadragesimam quartam – ubi Magister tractat "utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit" – quaero istam quaestionem: utrum Deus possit aliter facere res*

le cose vengano fatte diversamente da come sono state preordinate, poiché il mondo non è necessario, ma contingente. Se Dio lo ha creato in questo modo e non in un altro, non è (come sosterrà Leibniz) perché non poteva crearne uno migliore, cioè era "obbligato" a farlo così, ma solo perché nella sua libertà ha scelto di crearlo in questo modo. Il fondamento ultimo della creazione resta la sovrana libertà di Dio, certo guidata dal suo divino intelletto, ma da nulla obbligata ad agire in un certo modo.

In ogni agente dotato di intelletto e volontà si devono distinguere un modo di agire secondo la potenza ordinata (*potentia ordinata*) e un modo di agire secondo la potenza assoluta (*potentia absoluta*)[56].

Il primo avviene secondo la legge, cioè segue i dettami di una legge che gli viene imposta da altri o che egli si auto-impone. Il secondo avviene oltre o contro la legge. Se il soggetto agente è sottomesso ad una legge esterna a lui e da lui indipendente, egli non può agire in modo ordinato contraddicendo la legge, il suo ambito d'azione resta quello che avviene secondo la potenza ordinata e quindi la sua potenza assoluta viene a coincidere con quella ordinata. Ma se il soggetto ha il potere di modificare la legge, rispetto alla legge preordinata il suo comportamento eccedente o avverso alla potenza ordinata avverrà secondo la potenza assoluta, fintanto che, se lo vorrà, non stabilirà un nuovo ordinamento e, dettando una nuova legge, quello che nel vecchio ordinamento avveniva secondo la potenza assoluta avverrà secondo una (nuova) potenza ordinata[57].

---

quam ab ipso ordinatum est eas fieri. Et videtur quod non: Quia tunc posset facere res inordinate. Consequens est falsum, ergo et antecedens.

56 «La definizione di *potentia absoluta* che Scoto offre, proprio nel Commento alle Sentenze […] è in certo modo il punto di incontro di tradizione teologica e canonistica, che parallelamente, nel secolo XIII, avevano sviluppato i concetti e le formule in questione. Le connotazioni giuridiche e politiche introdotte da Scoto nella cosiddetta "dialettica dei due poteri divini" sono probabilmente il germe di sviluppi teologici non irrilevanti: al di là delle applicazioni concrete da parte di Scoto della propria definizione, egli certamente spinge quella che in teologia era prevalentemente una distinzione di ragione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* in Dio sulla via della opposizione fra una *potentia ordinaria* (che cioè rispetti il *communis cursus rerum*) ed una *extraordinaria*, e stavolta applicabile a chiunque agisca per *intellectum et voluntatem*. Tendenza questa che si manifesta con chiarezza già negli scritti dei primi discepoli di Scoto; i quali non a caso […] propongono con maggior entusiasmo e minor attenzione del maestro l'analogia politica e giuridica» (E. Randi, Lex est in potestate agentis. *Note per una storia della idea scotista di* potentia absoluta, in A. Vettese [ed.], *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, Bergamo 1986, 130).
Sulla *potentia Dei absoluta* cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in Medioevo 10 (1984) 105-153; E. Randi, *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla idea di* potentia absoluta *fra XIII e XIV secolo*, Firenze 1986; A. Ghisalberti, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, 129-145; F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003, 234-262.

57 Cfr. *Lect*. I, d. 44, q. un., n. 3: *Dicendum quod quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, – si non limitetur et alligetur illi legi, sed illa lex subest voluntati suae, potest ex potentia absoluta aliter agere; sed si lex non subesset voluntati suae, non posset agere de potentia absoluta nisi quod potest de potentia ordinata secundum illam legem. Sed si illa subsit voluntati suae, bene potest de potentia absoluta quod non potest*

Se questo ragionamento è valido per ogni agente dotato di intelletto e volontà, ancor più vale per Dio, che possiede intelletto e volontà perfetti e ordinatissimi[58]. Il suo agire

de potentia ordinata secundum illam legem; si tamen sic operetur, erit ordinata secundum aliam legem, – sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere.
Loiret ricava alcune interessanti conseguenze circa la provvisorietà della legge cosiddetta "naturale", visto che essa si configura "secondo natura" in questo mondo realizzato, ma non può assurgere a valenza universale stante la reale possibilità che Dio non solo agisca in deroga alla legge naturale, ma che istituisca anche un nuovo ordine: «L'exercice universel de la puissance absolue détruit toute possibilité de parler encore d'ordre naturel. Il y a une absolue non-naturalité de tout ordre. Tout ordre apparaît contingent, relatif, non absolu» (F. LOIRET, *Volonté et infini*, 240). Il problema richiederebbe di essere affrontato più diffusamente, viste le notevoli implicanze in ordine morale. Dovremmo in questo senso parlare di positività di ogni norma morale, e di inconsistenza della naturalità della legge, riconducendo quindi ogni filosofia morale fondata su presupposti antropologici di tipo metafisico più precisamente alla teologia.
Così anche Chiodi: «La distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* sta sullo sfondo dell'idea di legge. Scoto afferma che Dio, con la decisione della sua volontà, potrebbe rendere retta qualsiasi legge, all'unica condizione che essa non implichi contraddizione nei suoi stessi termini. Al concetto di (legge) naturale, che pure continua a usare, egli di fatto, anche se non esclusivamente, sostituisce il concetto di (legge) "ordinata" – e cioè "possibile", non necessaria – interpretando quella con questa. La legge morale risulta dunque essere "naturale" non in quanto essa è razionalmente necessaria, ma in quanto è ordinata, legata alla decisione certo non arbitraria, ma liberamente stabilita da Dio secondo una di quelle razionalità possibili che egli ha voluto per questo mondo. La "legge" che regola i rapporti tra gli uomini ha la nota della razionalità, ma essa è *recta* in quanto è stata stabilita da Dio. In tal modo si mette in luce la qualità teologica dell'etica. Questo dice una istanza irrinunciabile e cioè la fondazione teologica dell'etica e la qualità originariamente religiosa e teologica inscritta in ogni esperienza umana: nell'etica ogni *agens per intellectum et voluntatem* decide liberamente di sé in rapporto alla istanza della legge che lo determina, in quanto questa è altro rispetto alla sua libertà. Tale legge è simbolica e costitutivamente in relazione a Dio, che è l'origine e il compimento del suo desiderio "naturale". […] Va rilevato che questa idea di una legge naturale, collegata a un "ordine naturale" del mondo, l'ordine degli esseri creati e contingenti, si pone in rotta di collisione con l'idea stoica e aristotelico-tomista della legge naturale e della natura, in particolare con quella idea di *lex aeterna,* che non può più sussistere, perché non si accorda con l'idea scotista di *potentia absoluta Dei,* a meno che non coincida con essa. Certo, l'intento di Scoto non è di cancellare l'idea di legge naturale, bensì di reintepretarla. Questa impostazione però riduce l'autoevidenza ("razionalità") della legge morale "naturale", poiché questa è "necessaria" solo in quanto ha Dio come oggetto ed è voluta da Dio. La legge naturale rimane "sospesa" alla libertà di Dio. Se per un verso, come s'è detto, questo mostra il rapporto tra il teologico e il morale, rimane però la questione: l'evidenza morale non finisce così per fondarsi solo sulla "rivelazione divina"? Il rischio cui si espone questa idea di "legge ordinata" è l'estrinsecismo e il positivismo (teologico) con il conseguente pericolo di legalismo, laddove non si mostri – e non lo si dica soltanto – effettivamente la radicazione della legge morale nell'esperienza antropologica universale. In effetti la "volontà" di Dio, storicamente determinata, si dà a conoscere solo nelle esperienze buone che dischiudono, anticipandola, all'uomo la promessa della vita» (M. CHIODI, *L'etica di Giovanni Duns Scoto nel contesto della sua ricerca teologica. Il primato della carità e la questione della legge*, in A. GHISALBERTI – E. DEZZA [ed.], *"Pro statu isto": l'appello dell'uomo all'infinito*, Milano 2010, 64-66).

58 «Ce qui caractérise la position de Duns Scot, à la difference de celles de Thomas d'Aquin et d'Ockham d'une part, et de celles de Bonaventure et de Henri de Gand d'une autre part, c'est l'affirmation nette d'une puissance absolue effective, et non pas logique, revenant non seulement à Dieu, mais aussi à toute créature rationelle. À la différence d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et d'Ockham, Duns Scot envisage la distinction de la puissance absolue et de la puissance ordonnée non comme une façon de définir une succession logique interne à l'action divine, et seulement à l'action divine, mais comme une façon

non potrà mai essere considerato arbitrario o capriccioso, ma consequenziale alla legge che egli si sarà imposto e che avrà considerato come adeguata e conforme alla sua natura, che è Sommo Bene.

Chi potrebbe obiettare che la redenzione offerta ai peccatori sia una decisione mossa da capriccio? Eppure Dio aveva ordinato che i peccatori venissero dannati. Ma abrogando la legge antica e istituendo la Nuova Alleanza nel sangue di suo Figlio, ha offerto anche ai peccatori la possibilità di essere redenti[59]. Questo è avvenuto perché il mondo materiale ed ogni creatura, uomini e angeli, *visibilia et invisibilia*, è stato creato in modo contingente e non necessario, ed esso stesso con le sue leggi è tenuto nell'essere da Dio e dalla sua volontà d'amore, non da una sua intrinseca logicità necessaria.

Nessun limite alla possibilità d'azione di Dio, tranne il principio di non-contraddizione: *Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem* (*Ord*. I, d. 44, q. un., n. 7). Scoto libera la volontà (non solo divina) da condizionamenti esterni, ma non può ritenere che Dio possa volere ciò che è intrinsecamente contraddittorio, perché logicamente impossibile. Va perciò inteso in modo corretto quanto afferma Loiret in merito a questo problema, perché a una prima lettura sembrerebbe lasciar intendere che il Dio di Duns Scoto agirebbe oltre il principio di non-contraddizione in virtù della sua sovrana libertà:

> La limitation apparente de la volonté par le principe de contradiction ne doit pas masquer le fait que la volonté divine, comme la volonté politique, est complètement libérée de la soumission au principe de contradiction car le principe de contradiction ne régit en aucune manière l'agir en lui-même, il ne concerne en fait que la matière de l'agir[60].

Lo ribadiamo: il fatto che Dio (come ogni agente dotato di intelletto e volontà) orienti in modo libero la sua azione, accogliendo durante la deliberazione che la precede anche l'istanza opposta, non significa che agisca in modo contraddittorio. E quindi nem-

---

différente d'opérer dans le monde, propre à toute créature rationelle. À la difference de Bonaventure et d'Henri de Gand, il ne voit aucune impossibilité à l'attribuer à Dieu. C'est que pour Bonaventure comme pour Henri de Gand, admettre une puissance absolue réelle en Dieu, c'était admettre que Dieu puisse vouloir le non-être et le mal, c'était admettre qu'il puisse être injuste. L'affirmation de la toute puissance divine allait de pair avec l'affirmation que Dieu n'agissait réellement que *de potentia ordinata*. Il n'en va plus de même chez Duns Scot» (F. Loiret, *Volonté et infini*, 235).

59 Cfr. *Lect*. I, d. 44, q. un., n. 4: *Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suae; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex; quia tamen opposita eorum quae statuta sunt, sunt possibilia, ideo potest legem mutare et aliter agere. Sicut statuit quod nullus esset glorificandus nisi prius esset gratificatus; operando autem huic legi ordinate, agit secundum potentiam ordinatam, et non potest aliter operari nisi ordinando et statuendo aliam legem, – et hoc potest, quia contingenter voluit quod esset illa lex quod omnis peccator damnaretur; unde faciendo contrarium, statuit aliam legem, secundum quam etiam ordinate operetur*.

60 F. Loiret, *Volonté et infini*, 251.

meno in modo arbitrario o capriccioso, come i detrattori del pensiero scotista hanno sostenuto accusandolo di un presunto volontarismo cieco e irrazionale. Ciò non deve farci dimenticare che la doverosa accentuazione del carattere libero con cui agisce il Dio di Duns Scoto consente di assumere seriamente lo stato d'essere contingente e libero del mondo[61].

4. *Potentia absoluta* e *omnipotentia Dei*

Nel trattato *De primo principio*, Scoto mostra per quali vie si può giungere a provare l'esistenza di un ente infinito in atto, realtà con la quale razionalmente ci si può approssimare alla concezione di Dio che la rivelazione ci offre[62]. In particolare, nella settima via, Duns Scoto recupera la nozione aristotelica dell'efficienza causale del primo motore e la rielabora in maniera coerente con l'impianto metafisico della sua dottrina. *Septima via est ex parte causae efficientis, quam tangit Aristoteles 8° Physicorum et 12° Metaphysicae, quia movet motu infinito; ergo habet infinitam potentiam* (*De pp*, 137).

Scoto riporta la definizione aristotelica per cui la causa efficiente prima, principio di un movimento infinito, possiede una potenza infinita. Ma osserva che non è sufficiente che la causa prima abbia in suo potere successivamente tutti gli effetti (un movimento infinito in virtù della sua natura), perché dall'infinità del movimento non si può dedurre l'infinità dell'agente. Esso potrebbe produrre infiniti istanti successivi nel tempo, ma

---

61 «La volontà è libera proprio perché nello stesso momento in cui vuole, può non volere e, allo stesso modo, anche la volontà divina è libera poiché può contemporaneamente volere o non volere. Dal momento che si produce, anche il creare è un atto della volontà, e pertanto ne consegue che la volontà divina può nello stesso tempo creare e non creare. Questo significa che tutto ciò che è creato da Dio è creato contingentemente. Contingente nelle cose, la contingenza è causa prossima, e deriva dall'azione contingente della causa prima. L'azione di Dio non implica alcuna mutabilità nella sua natura, poiché la sua volontà, a differenza della nostra, vuole tutti gli atti, anche quelli opposti, attraverso un solo atto di volizione» (R. Fedriga, *Fatalismo teologico, necessità del passato e oggetti di credenza in Giovanni Duns Scoto*, in A. Ghisalberti – E. Dezza [ed.], *"Pro statu isto": l'appello dell'uomo all'infinito*, Milano 2010, 129).

62 Per approfondire la questione cfr. M. Barbosa da Costa Freitas, *De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei*, in Commissio Scotistica (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. II, Romae 1968, 147-196; F. J. Catania, *John Duns Scotus on* Ens infinitum, in American Catholic Philosophical Quarterly 67 (1993) 37-54; A. Ghisalberti, Ens Infinitum *e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (ed.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden-New York-Köln 1996, 415-434; Id., *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto*, in Antonianum 80 (2005) 147-156; F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003; G. Sondag, *Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif*, in Revue Thomiste 105 (2005) 111-122; O. Todisco, *Ragione e fede nel passaggio dalla causa prima all'ente infinito in Duns Scoto*, in Miscellanea Francescana 68 (1968) 231-277; E. Dezza, *Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto*, in A. Ghisalberti – E. Dezza (ed.), *"Pro statu isto"*, 135-161.

non essere per ciò stesso infinito nella sua sostanza; né lo sarebbe per il fatto di possedere virtualmente gli effetti della sua potenza anche simultaneamente, perché l'infinità virtuale non è sufficiente a stabilire una potenza infinita in atto. Il ricorso alla causalità efficiente non è, dunque, valido. Per conservare la validità del ragionamento di Aristotele, bisogna postulare che il primo principio possieda tutta l'efficacia causale in maniera formale e simultanea (*formaliter et simul*), in modo che, non virtualmente e in maniera successiva, ma simultaneamente possa produrre infiniti effetti. Ma poiché, come si evince dalle considerazioni che precedono la trattazione della settima via, il primo principio possiede effettivamente tutta l'efficacia causale in maniera eminente, esso è dotato in atto di una potenza intensivamente infinita[63].

Tale potenza infinita differisce dall'onnipotenza propriamente detta, o, per usare le parole stesse di Scoto, quella che è *secundum intellectum Catholicorum* (*De pp*, 141), benché entrambe appartengano a Dio, e a lui solo. Ma la prima è comprensibile con la ragione, così come le altre caratteristiche di quel primo ente che è dotato di infinità intensiva, la seconda, per ammissione di Scoto, non è dimostrabile, ed egli, stando a quanto afferma nel *De primo principio* (cfr. *De pp*, 141), ne avrebbe parlato in un altro trattato di natura teologica, che in verità non scrisse mai – o non ci è giunto. Scapin, nella sua edizione del *De primo principio*, annota così:

> Lo Scoto distingue una duplice onnipotenza divina: l'onnipotenza dei Filosofi, chiamata per lo più *potenza infinita* e l'onnipotenza dei Cattolici o Teologi, detta *onnipotenza teologica*. L'onnipotenza che i Filosofi riconoscono a Dio si riassume nella capacità che Dio ha di realizzare ogni cosa possibile sia da solo, sia in collaborazione con altri agenti. Si tratta, dunque, d'una autentica potenza infinita. Poiché, però, è la potenza di una Causa Prima che, a giudizio dei Filosofi, opera in maniera necessaria, per produrre certi effetti essa non ha bisogno d'un supplemento di vigore, ma, al contrario, d'un riduttore di potenza, altrimenti produrrebbe tutto, da sola, e in maniera perfetta. Perciò, senza la collaborazione delle cause seconde, la Causa Prima non potrebbe produrre effetti limitati o imperfetti. Sotto questi aspetti, la potenza infinita dei Filosofi rivela la mancanza di libertà in "Il Primo Principio degli esseri". L'onnipotenza dei Cattolici, invece, dice che Dio può realizzare ogni essere possibile, perfetto o imperfetto che sia, con o senza il concorso delle cause seconde. La differenza tra le due forme d'onnipotenza salta agli occhi: quella dei filosofi è l'onnipotenza d'una Natura, cioè d'un Essere Primo che opera deterministicamente; quella dei Cattolici è l'onnipotenza d'una Volontà, cioè d'un Essere Primo che è libertà per essenza[64].

---

63 Cfr. *De pp*, 141: *Si primum haberet omnem causalitatem formaliter et simul, licet non possent causabilia simul poni in esse, esset infinitum, quia simul, quantum est ex se, posset infinita; et posse plura simul, concludit maiorem potentiam intensive; igitur si habet perfectius quam si habet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva; sed habet omnem secundum totum, quod est in ipsa eminentius quam sit in ipsa formaliter; igitur est infinitae potentiae intensive. Licet igitur omnipotentiam proprie dictam, secundum intellectum Catholicorum, usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata, infinita potentia probatur quae simul ex se habet eminenter omenm causalitatem, quae simul quantum est ex se, si esset formaliter, posset in infinita, si essent simul factibilia.*

64 P. Scapin, *Commento a* G. Duns Scoto, *Il primo principio degli esseri*, 254-255, nota 108.

Non ci sentiamo di condividere l'opinione secondo la quale il primo principio descritto dal trattato omonimo del Dottor Sottile sarebbe un principio deterministico, nell'alveo della metafisica classica, perché se è vero che Scoto giunge a provarne l'esistenza grazie alle catene causali che dagli effetti plurimi riescono a risalire, tramite le cause seconde, al primo e unico, tuttavia esso possiede i caratteri personali di intelletto e volontà, che lo differenziano da un'astratta *causa sui*. Soprattutto la volontà, che è una delle perfezioni semplici del primo (cfr. *De pp*, 89-115) e la constatazione dell'esistenza di realtà contingenti fanno dire chiaramente a Scoto che esso agisce in modo libero: *aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat* (*De pp*, 91). Così, d'altronde, il Dottor Sottile si era rivolto a Dio alcuni paragrafi prima, all'inizio del quarto capitolo del trattato: *Domine Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones, quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere, si faveres. Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem* (*De pp*, 80).

Perciò la distinzione tra potenza infinita (onnipotenza filosofica) e onnipotenza (teologica) non indica due modi d'agire differenti di Dio, l'uno necessitato e deterministico e l'altro libero e volontario, quanto piuttosto due modi di intendere la capacità d'azione di Dio, che normalmente utilizza le procedure d'azione proprie di una causa del cosmo ordinata secondo le leggi che razionalmente l'intelletto umano può comprendere, ma che a volte le sovverte, e che comunque potrebbe anche agire sempre in modo del tutto difforme rispetto alle leggi conoscibili dall'uomo *pro statu isto*. Chiameremo, seguendo la distinzione che Scoto opera nella distinzione 44 di *Lectura* I e *Ordinatio* I, la prima *potentia Dei ordinata*, la seconda *potentia Dei absoluta*.

La loro differenza, perciò, non è data dalla libertà che la seconda userebbe mentre la prima no, ma piuttosto dal fatto che la prima è quella che ordinariamente Dio utilizza per agire nel mondo, e perciò impiega anche ordinariamente una molteplicità di cause seconde per produrre i suoi effetti, mentre la seconda interviene immediatamente, senza l'ausilio delle cause seconde, e senza rispettare le regole consolidate della logica e della metafisica poste ordinariamente nel mondo. La prima, perciò, è conoscibile dall'uomo attraverso l'indagine della natura, e consente all'uomo viatore anche di pervenire alla prova dell'esistenza di quell'Ente che agisce in tal modo, secondo un'infinita potenza ordinata; la seconda resta incomprensibile all'uomo, perché riposa solo nell'incommensurabile volontà di Dio, ed è da noi conosciuta solo grazie alla rivelazione biblica di un Dio, appunto, onnipotente, che agisce in modo sovranamente libero da ogni costrizione spazio-temporale e logica. Questa distinzione, tra potenza ordinata e potenza assoluta in Dio, non è stata formulata per la prima volta da Scoto, ma la troviamo presente già negli scritti almeno dei principali autori del secolo, i francescani Alessandro di Hales e Bonaventura e i domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino[65].

[65] «Carichi fin dall'antichità romana di precise valenze giuridiche, i termini *absolutus* e *ordinatus* trovarono

Non è quindi storicamente corretto imputare a Duns Scoto l'avvio di una dissoluzione della metafisica classica, che proprio nella concezione della *potentia Dei absoluta* rivelerebbe la cifra di un marcato volontarismo arbitrario, incomprensibile all'uomo perché oltrepassante le leggi della logica. Possiamo affermare che il Dottor Sottile dà un apporto personale e consistente all'interpretazione della *potentia absoluta* come *omnipotentia*, e questo è ben comprensibile nell'impianto sistematico della sua dottrina, volta a superare ogni residuo di necessitarismo che ancora gravava sulle rivisitazioni cristiane della metafisica classica. Possiamo anche sostenere che probabilmente Scoto, scrivendo dopo la condanna di Tempier del 1277, trova nelle sanzioni ecclesiastiche antideterministiche un buon sostegno alla sua teoria sull'agire libero di Dio. Ma sostenere, come certa storiografia ha fatto, che la censura di Tempier sia stata motivata proprio dalla volontà di opporre al necessitarismo classico la dottrina della *potentia Dei absoluta* e che, in sintonia con l'opera censoria dell'autorità ecclesiastica, Duns Scoto, prima, e ancor di più Ockham, in seguito, abbiano determinato la dissoluzione della scolastica portando la filosofia cristiana sul declivio scivoloso dell'arbitrarismo divino e spezzando così l'unità tra fede e ragione che aveva trovato nelle grandi sintesi dottrinali del XIII secolo il suo vertice, tutto questo sembra frutto di una parziale, se non del tutto errata, interpretazione dei dati storiografici in nostro possesso[66].

---

fortuna, nel XII secolo, in ambiente canonistico, e di qui – sembra – passarono agli inizi del XIII al linguaggio teologico, ove si affermarono rapidamente. Goffredo di Poitiers, Guglielmo d'Auxerre, Guerrico di Saint-Quentin, Ugo di Saint-Cher, Alessandro di Hales, Bonaventura e Alberto Magno cominciarono a delineare la distinzione fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*; distinzione che sarebbe stata coerentemente teorizzata e utilizzata da Tommaso d'Aquino» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 107-108). Cfr. anche A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura in Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham*, in A. STAGLIANÒ (ed.), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, Padova 1992, 98-99.

66 Sono di questo parere Ghisalberti e Bianchi: «Per scrupolo di storico, aggiungo anche che il documento censorio del 1277 non fu esplicitamente costruito in modo da opporre alla concezione necessitaristica del mondo greco-arabo la dottrina specifica della *potentia Dei absoluta*, ma difendeva semplicemente la libertà dell'agire divino da ogni sorta di limitazione. È stata la riconsiderazione globale degli attributi divini e delle leggi cosmologiche, esigita dalle condanne del Sillabo, il quale in particolare chiedeva il superamento della lettura di Aristotele accolta dai seguaci dell'averroismo latino, a condurre a una maggiore presa di coscienza della radicale differenza tra gli attributi del Dio biblico, onnipotente creatore, e il primo motore immobile del mondo della tradizione peripatetica. Lo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina, da semplice attributo che si rispecchia nel meraviglioso ordine del creato (secolo XIII), alla facoltà divina di produrre, senza alcun mediatore, tutto il producibile (prima metà del secolo XIV) ha trovato il suo movente principale nella revisione radicale della lettura della metafisica e della cosmologia aristotelica» (A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura*, 99).
«A dire il vero ormai quasi nessuno pretende più che la *potentia Dei absoluta* sia nata nel 1277, generata dalla fervida mente di Tempier. Molti tuttavia seguitano a credere che dal suo intervento essa uscì dotata di una nuova vitalità. L'espressione, sufficientemente generica da poter apparire innocua, cela ancora l'indicazione di un nesso di consequenzialità che è tutto da dimostrare. Ora, se si scorrono gli articoli del decreto di condanna, se ne incontrano facilmente moltissimi che denunciano ogni limitazione imposta all'azione di Dio, ogni rigida determinazione di quanto può o non potrebbe fare. A ben guardare se ne incontrano anche alcuni di segno nettamente opposto: l'articolo 49, che ribadisce l'impossibilità dell'infinità attuale

La questione, non dimentichiamo, è stata sollevata nella distinzione 44 del primo libro dei *Commenti* alle *Sentenze* (*Lectura* e *Ordinatio*), in cui ci si chiede se Dio avrebbe potuto fare il mondo in modo diverso da come l'ha fatto. Il concetto di *potentia absoluta* alias *omnipotentia* in Scoto orienta in un modo del tutto particolare la riflessione: si tratta di spiegare se vi sia qualcosa che in qualche modo possa determinare l'agire di Dio, attraverso l'analisi non di ciò che egli ha fatto, ma di ciò che avrebbe potuto fare, cioè delle condizioni di possibilità del suo agire.

Il modo "ordinato" con cui Dio ha creato il mondo, ed agisce in esso, è sovranamente libero, e tuttavia si realizza attraverso il ricorso alle cause seconde. In un mondo gerarchicamente ordinato, così come l'uomo medievale lo immagina, la modalità ordinaria attraverso la quale l'Onnipotente interviene passa attraverso l'intermediazione di una molteplicità di cause seconde. In questo Scoto non differisce dal modo di pensare dei neoplatonici[67]. Ma assai diversamente da loro, egli è convinto che l'agire del primo, che condiziona l'agire di tutte le cause seconde, sia nativamente libero, volontario, contingente. In questo modo si spiega la contingenza e la libertà nel mondo, e non attraverso il ricorso ad una sorta di degradazione ontologica – come inteso da peripatetici e neoplatonici – che imputava alle cause seconde, in virtù della loro inferiore consistenza nella gerarchia dell'essere, l'incapacità di agire in modo necessario come la causa prima.

Liberata in questo modo da ogni vincolo deterministico, la *potentia agendi* del primo *può* agire anche in modo diverso da come finora ha agito e *avrebbe potuto* agire diversamente da come di fatto ha agito. La discussione in merito alla *potentia Dei* si sposta, quindi, sull'analisi della sua condizione di possibilità[68], e giunge a evidenziare che nulla

---

anche per insiemi di sostanze spirituali, impossibilità messa in dubbio dall'Aquinate proprio in nome dell'assoluta potenza divina; o l'articolo 29, che colpisce la tesi *quod Prima Causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam*. Ma certo non se ne trova nessuno che richiami esplicitamente o implicitamente il concetto di *potentia Dei absoluta*» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 108-109).

67 Si consideri a proposito il modo in cui Scoto inizia l'indagine per provare l'esistenza di Dio nel *De primo principio*: *Quamvis entis sint plurimae passiones, quorum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio foecundiori primo prosequar isto modo: in hoc primo capitulo divisiones quatuor ordinis praemittam, ex quibus colligetur quot sunt ordines essentiales* (*De pp*, 2).
«Posto nell'ente il punto di partenza per la sua indagine, Duns Scoto sceglie, fra le *plurimae passiones* (che potremmo tradurre come "molteplici proprietà") che lo caratterizzano, quella dell'*ordo essentialis*, l'ordine essenziale. Si tratta della relazione intrinseca agli enti (essenziale, appunto) per cui essi sono connessi gli uni agli altri, secondo una visione cosmologica comune a tutta la tradizione filosofica occidentale» (E. DEZZA, *L'univocità dell'essere nel* De primo rerum principio, in Miscellanea Francescana 108 [2008] 114).

68 «Argomentare *de potentia Dei absoluta* permetteva di scongiurare ogni assolutizzazione, ogni santificazione della realtà, le cui leggi metafisiche, fisiche, etiche e religiose non si identificano né esauriscono la sapienza, la bontà e la giustizia del Creatore; e tuttavia, da lui volute *ab aeterno* e istituite al momento della creazione, hanno un loro valore e una loro positività. Non a caso le tipiche questioni *de potentia absoluta* avevano la forma dell'ipotetica dell'irrealtà: se tale cosa o talaltra cosa potrebbe, meglio avrebbe potuto avvenire nel tale o nel talaltro modo» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 113).

può ostacolarne la libertà, se non soltanto la contraddizione in termini di un oggetto conoscibile e volibile, che per l'incompossibilità delle parti che lo compongono non potrà mai essere realizzato neanche dall'Onnipotente[69].

Non sottolineeremo mai abbastanza la novità introdotta dal Dottor Sottile nel superamento del cosiddetto "principio della pienezza"[70]: se, come afferma Duns Scoto, e diversamente dalla logica aristotelica, il *possibile* non dovrà realizzarsi necessariamente e l'*impossibile* non è ciò che non si realizza, ma ciò che non potrà mai realizzarsi, perché contraddittorio in sé, Dio viene liberato dai condizionamenti di una visione statica della realtà, ed è libero di dispiegare la sua potenza in modo realmente assoluto, anche quando agisce ordinariamente[71].

In particolare, il modo ordinario di agire di Dio avviene tramite le cause seconde,

---

69 Cfr. *Ord*. I, d. 43, q. un., nn. 15-16: *Quantum autem ad impossibilitatem, dico quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei (sicut dicit prima sententia), et hoc propter rationem factam contra secundam sententiam, quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam eius ut fiat. Quod intelligo sic: "impossibile simpliciter" includit incompossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia, et ab eo sunt principiative incompossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa "producta" se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem incompossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea produxit. Et istam incompossibilitatem eorum sequit incompossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex incompossibilitate partium suarum est incompossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc habet compleri totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus incompossibilitatis vel impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens. Nec oportet habere aliquem respectum negativum ex parte Dei, nec ex parte cuiuscumque alterius (nec est aliquis, forte, in natura rei), licet intellectus possit comparare Deum – vel aliud agens – ad istud sub negatione respectus*.

70 È quello per cui ogni autentica possibilità prima o poi dovrà realizzarsi. La definizione "principio della pienezza" si deve a Lovejoy (cfr. A. O. LOVEJOY, *The great chain of being. A study of the history of an idea*, Cambridge [MA]-London 1978[14]). Per un approfondimento cfr. A. VON JACZN, H. VELDHIUS, A. H. LOOMAN-GRAASKAMP ET AL. (ed.), *Contingency and Freedom. Introduction, translation and commentary of John Duns Scotus' Lectura I 39*, Dordrecht-Boston-London 1994; J. HINTIKKA, *Time and necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973; S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht-Boston-London 1981; ID., *Modal Logic*, in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 342-357; S. D. DUMONT, *The Origins f Scotus's Theory of Syncronic Contingency*, in The Modern Schoolman 72 (1994-1995) 149-167; C. G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, 129-160.

71 «Esistevano fortissime controindicazioni teologiche all'accettazione del "principio della pienezza", stanti i suoi innegabili esiti necessitaristici e deterministici. Per salvaguardare la libertà dell'operare di Dio – e quindi di tutti gli agenti *per intellectum et voluntatem* – era infatti indispensabile evitare ogni piatta identificazione fra quel che egli fa e quel che può fare. […] La stessa distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata non rappresentava altro che un nuovo tentativo di rispondere a quest'antica esigenza, consentendo di ritagliare il sottinsieme finito di quanto era destinato all'esistenza dall'insieme infinito del possibile in senso assoluto, inesauribile serbatoio cui il Creatore avrebbe potuto attingere» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 124).

seguendo le gerarchie causali. Quand'anche Dio si riserva la possibilità di agire *extra legem*, ad esempio nel compiere un miracolo, questo tuttavia non avviene *contra legem* e mettendo in discussione tutto il sistema metafisico, che invece conserva la sua validità e, con essa, la possibilità di essere interpretato e compreso dall'uomo. Ne va della capacità di comprendere la realtà, ed è proprio questo che premeva agli averroisti latini, i quali non intendevano descrivere una caricatura di Dio legandolo alle leggi necessitanti della metafisica aristotelica, ma anzi, ritenevano che proprio per esaltare la perfezione del primo si dovessero di necessità considerare perfettamente agenti le cause seconde[72]. Il regno della necessità sembrava manifestamente più perfetto di quello della contingenza. Ma agli occhi di chi voleva difendere Dio da qualunque riduzionismo deterministico, il ricorso esigito alle cause intermedie e seconde appariva come nocivo, e per conservare l'onnipotenza nella sua pregnanza, senza cedimenti al necessitarismo,

> si affrettarono […] a censurare innumerevoli proposizioni – al solito estrapolate non senza forzature dai testi degli "averroisti" – nelle quali sembrava imporsi a Dio la collaborazione di "agenti propri" o "cause medie", generalmente i corpi celesti. […] In realtà siamo di fronte ad una autentica demonizzazione delle mediazioni, che affonda le radici nel timore, molto "francescano", di costringere entro certi schemi precostituiti l'imprevedibile fecondità del Creatore, di frapporre eccessivi schemi all'intimità del suo rapporto con il creato[73].

Se gli autori francescani, come afferma Bianchi, furono in prima linea contro gli averroisti per difendere la libertà di Dio, tuttavia non furono gli unici. E la condanna di ogni necessitarismo in metafisica, sancita dal decreto di Tempier, non fece che rafforzare tale convinzione. Divenne progressivamente così comune pensare che Dio potesse fare direttamente (*immediate*), senza l'ausilio delle cause seconde, qualunque cosa in suo potere, che tale affermazione si consolidò come *propositio famosa theologorum*, come dirà Guglielmo di Ockham, o *communis concessio theologorum*, secondo l'intendimento di

---

72 «La perfezione del Creatore – la sua sapienza, la sua bontà e la sua potenza – si manifestano proprio nella perfezione delle creature, nel loro potere causale, nell'ordine gerarchico dei loro rapporti; mentre una loro eventuale inattività le renderebbe sostanzialmente inutili. […] Questa consapevolezza, tuttavia, non aveva impedito a Tommaso di asserire che la Prima Causa può fare da sola tutto quanto può fare tramite le cause seconde […]. Restava però inspiegato in quale modo esso [*tale assunto*] risultasse compatibile con un impianto di tipo aristotelico che concretizzava in strutture essenzialistiche le relazioni tra gli enti, attribuendo consistenza ontologica al rapporto causa-effetto. […] Un conto è riconoscere alla Causa Prima la capacità di operare da sola, miracolosamente, *immediate*; un altro conto è pretendere che essa possa originare, senza le cause seconde, gli effetti delle cause seconde. Per riprendere un bell'esempio presentato mezzo secolo dopo dallo scotista Francesco di Meyronnes – difficilmente accusabile di indifferenza verso il dogma dell'onnipotenza – Dio di per sé può produrre un raggio, ma non un raggio di sole, che è tale in quanto proviene dal sole» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 131-132).

73 L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 133.

Gregorio da Rimini. È quello che definiamo «postulato dell'immediatezza»[74]. A questo proposito Bianchi annota che

> si produceva, parallelamente, un significativo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina. Il concetto continuava ovviamente a designare la capacità di fare tutto il possibile, ma l'accento si spostava ora su due essenziali caratteristiche di questo fare: liberamente e *immediate*. Dio è onnipotente perché può fare tutto quanto non implica contraddizione, e perché può farlo *omni modo*, anche senza la collaborazione delle creature. Le quali entrano dunque – al negativo – nella definizione dell'onnipotenza: ciò che prima non accadeva[75].

Ecco in che cosa consiste l'onnipotenza divina secondo Duns Scoto, l'onnipotenza propriamente detta, che diversamente dall'infinita potenza di Dio, che possiamo spiegare razionalmente, va invece solo postulata per salvaguardare la libertà di Dio (e, con lui, del mondo contingente). Questa totale libertà di agire *immediate* ed *extra legem* evidentemente non solo resta imprevedibile, ma anche razionalmente incomprensibile: il guadagno teoretico dell'assoluta autosufficienza del creatore va di pari passo con la perdita della sua possibilità di comprensione. Cosicché l'onnipotenza divina non può essere provata con la ragione, come Scoto argomenta nella distinzione 42 di *Lectura* I e *Ordinatio* I[76].

---

74 «L'onnipotenza che Scoto chiama teologica configura […] il cosiddetto "postulato dell'immediatezza", ossia che la causalità divina possa sostituirsi integralmente alla causalità finita, possa cioè ignorare le condizioni causali, possa sconvolgerle e fare direttamente tutto ciò che può fare con le cause seconde e anche tutto ciò che postulerebbe un diverso ordine delle cause seconde. L'esegesi dell'onnipotenza teologica di Scoto, che […] sarà sostanzialmente condivisa da Ockham, veniva in questo modo ad incontrare una delle proposizioni censurate dal Tempier, e precisamente l'art. 69: *Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria*. Il riferimento all'onnipotenza come capacità di fare tutto il possibile presente nell'enunciato di Tempier è maturato in una nuova proposizione: Dio può fare tutto il possibile liberamente e senza alcuna mediazione, in cui si esprime il ricordato principio di immediatezza, da Ockham chiamato *propositio famosa theologorum*» (A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura*, 102).

75 L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 135-136.

76 Cfr. *Ord*. I, d. 42, q. un., nn. 8-9: *Hic responderi posset, distinguendo, quod "omnipotens" aut potest dici agens quod potest in omne possibile, mediate vel immediate, – et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximae vel remotae; et sic, cum naturaliter possit concludi aliquod esse primum efficiens (sicut ostensum est supra distinctione 2), naturaliter potest concludi ipsum esse omnipotens, hoc modo loquendo. Alio modo "omnipotens" accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quodcumque possibile (hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem), ita – inquam – immediate quod sine omni cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae (sicut deductum est distinctione 2 et per hoc probatum est eum habere potentiam infinitam) et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum secundum intellectum, quia etsi verum sit, non tamen est manifestum naturali ratione quod habens causalitatem eminentiorem in se – et etiam causalitatem causae secundae eminentius quam illa causa habeat respectu sui effectus – possit immediate in effectum immediatum*

Sappiamo dove porterà l'introduzione di questo paradigma di incertezza ermeneutica, rafforzato dal pensiero occamista[77], verso esiti arbitraristici che costituiscono il crepuscolo della scolastica e già preannunciano la svolta dell'età moderna[78].

Fintanto che il cosmo naturale e noetico, con le sue leggi logiche e le sue concatenazioni causali, verrà interpretato secondo la consueta *potentia Dei ordinata* e la *potentia Dei absoluta* verrà considerata solo un modo non abituale, bensì *extra-ordinario*, di agire dell'Onnipotente, il mondo resterà razionalmente comprensibile e indagabile. Ma quando la riflessione sulla *potentia Dei absoluta* prenderà il sopravvento su quella ordinata, e si riterrà che non sia per nulla possibile sostenere perché il cosmo funzioni in questo modo piuttosto che in un altro, se non perché Dio vuole così, allora si sarà davvero consumato quel divorzio tra scienza e fede che per molti costituisce una delle cifre enigmatiche della fine del Medioevo, cioè, filosoficamente parlando, di quell'epoca della storia della cultura in cui in vario modo restò sempre valido l'assioma della *fides quaerens intellectum*.

causae secundae: ordo enim causarum inferiorum et superiorum hoc non concedit, quia etsi sol haberet in se causalitatem eminentiorem quam bos (vel aliud animal), non tamen concederetur solem posse immediate generare bovem sicut potest mediante causa-bove generare.

77 Cfr. A. GHISALBERTI, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in A. VETTESE (ed.), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed Età moderna*, Bergamo 1986, 34-55.

78 È interessante notare che le derive assurde, di un Dio talmente incomprensibile e arbitrario che potrebbe rivelare il falso e farlo passare per vero, le quali non furono altro che l'esito radicalmente scettico cui portò l'assunzione della *potentia absoluta* come chiave d'interpretazione dell'agire divino, vennero contrastate da Gregorio da Rimini facendo ricorso all'identificazione tra Dio e il Bene: se Dio è sommamente buono non può ingannare. Non grazie ad un'argomentazione razionale, ma in virtù della fede rivelata, la filosofia può tornare ad esibire le garanzie di un minimo di credibilità nell'interpretazione del mondo. Almeno fino alla ri-fondazione della filosofia ad opera di Cartesio che, non a caso, necessiterà di ricorrere all'intrinseca bontà di Dio per scongiurare, anche lui come Gregorio da Rimini, che il Dio che ci fornisce la possibilità di conoscere il mondo al di fuori del nostro *cogito* non sia un genio ingannatore. Cfr. L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 153.

L'ecumenismo a cinquant'anni dal Vaticano II. Risultati raggiunti e temi da approfondire

Serafino M. Lanzetta, FFI
Seminario Teologico dei Francescani dell'Immacolata, Sassoferrato (Marche)

1. Il movimento ecumenico: origine e finalità

Origine:

a) Il movimento ecumenico nasce agli inizi del XX secolo. Un importante punto di partenza è stato il movimento missionario, che, ben a ragione, si può considerare la prima grande corrente dell'ecumenismo. Una delle prime iniziative si ebbe nel 1910 con la conferenza mondiale di Edimburgo. Obiettivo primario di questa conferenza fu quello di trovare un rimedio ad un'incresciosa situazione che spesso si presentava: vedere diverse denominazioni cristiane in competizione tra loro nell'ambito dell'annuncio missionario. Ciò diveniva spesso sinonimo di concorrenza e pregiudicava la stessa diffusione del messaggio evangelico. Così il vescovo episcopaliano Charles Brent (1862-1929) caldeggiò proprio in questa conferenza di Edimburgo l'impegno a superare le differenze dottrinali e gli ordinamenti delle varie chiese, cercando una via verso l'unità.

Da questa conferenza si originarono due altri movimenti: *Life and Work*, fondato a Costanza nel 1914, più intento a far fronte alle sfide sociali delle chiese, e *Faith and Order*, movimento per la fede e la costituzione ecclesiale, il quale nel 1948, ad Amsterdam, diventa *Consiglio Mondiale delle Chiese* (WCC), a cui però non prende parte la Chiesa cattolica, in ragione della scorretta ricerca dell'unità da questi perseguita[1].

Con la creazione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani (1960) da parte di S. Giovanni XXIII cambia l'atteggiamento di reticenza verso questo movimento e, in qualche modo, lo sforzo di unità perseguito, sorto «per grazia dello Spirito Santo», è "recepito" nel Vaticano II. Dice infatti il proemio di *Unitatis redintegratio* (UR) n. 1:

---

1 Cfr. W. PANNENBERG, *Entwicklung und (Zwischen-) Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen*, in H. FRIES (a cura di), *Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholish Dialogs*, Düsseldorf 1983, 17-20.

> Ora, il Signore dei secoli, il quale con sapienza e pazienza persegue il disegno della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi ha incominciato a effondere con maggiore abbondanza nei cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento e il desiderio dell'unione. Moltissimi uomini in ogni dove sono stati toccati da questa grazia, e tra i nostri fratelli separati è sorto anche per grazia dello Spirito Santo un movimento che si allarga di giorno in giorno per il ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani. A questo movimento per l'unità, che è chiamato nuovamente ecumenico, partecipano quelli che invocano la Trinità e confessano Gesù come Signore e Salvatore, e non solo presi a uno a uno, ma anche riuniti in comunità, nelle quali hanno ascoltato il Vangelo e che essi chiamano la Chiesa loro e la Chiesa di Dio. Quasi tutti però, anche se in modo diverso, aspirano a una Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata al mondo intero, perché questo si converta al Vangelo e così si salvi per la gloria di Dio.

Finalità:

Il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (DE), pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (25 marzo 1993), così definisce le finalità dell'ecumenismo:

> Il movimento ecumenico intende essere una risposta al dono della grazia di Dio, chiamando tutti i cristiani alla fede nel mistero della Chiesa, secondo il disegno di Dio che vuole condurre l'umanità alla salvezza e all'unità in Cristo mediante lo Spirito santo. Questo movimento chiama i cristiani alla speranza che si realizzi pienamente la preghiera di Gesù «perché tutti siano una sola cosa (Gv 17,21, cfr. Ef 4,4) (n. 9).

L'accento del decreto UR, tuttavia, è posto sulla natura essenzialmente spirituale del movimento ecumenico. Infatti, dice UR, n. 8:

> Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, devono essere considerate come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale.

Questo indicherà, come priorità di tutto il cammino ecumenico, anche S. Giovanni Paolo II, nella sua enciclica sull'ecumenismo, *Ut unum sint* (25 maggio 1995)[2], puntando soprattutto sulla conversione del cuore di tutti i cristiani, frutto di un'incessante preghiera (cfr. nn. 21-27). In particolare, Giovanni Paolo II, nella sua enciclica ecumenica, invita tutti ad alzare lo sguardo verso la testimonianza suprema del martirio. Abbiamo già una Martirologio comune con gli altri cristiani, soprattutto a causa delle vicende e delle persecuzioni del XX secolo. Dunque, conclude il Pontefice, se si può morire per la fede, ciò implica che la meta dell'unità è raggiungibile anche in altre forme che implicano la medesima esigenza (cfr. *ibid.*, n. 84). Perciò, continua il Papa:

> Ho già constatato, e con gioia, come la comunione, imperfetta ma reale, è mantenuta e cresce a molti livelli della vita ecclesiale. Ritengo ora che essa sia già perfetta in ciò che tutti noi consideriamo

[2] In AAS 87/11 (1995) 921-982.

> l'apice della vita di grazia, la *martyria* fino alla morte, la comunione più vera che ci sia con Cristo che effonde il suo sangue e, in questo sacrificio, fa diventare vicini coloro che un tempo erano lontani (cfr. Ef 2,13) (*ibid.*)[3].

Con la *martyria* anche la santità, al dire di Papa Woytila, presente in tutte le Chiese e comunità ecclesiali, è certezza di un'unità invisibile già operante tra i cristiani. La comunione dei santi costituisce perciò un forte segno di speranza che si giunga alla piena e visibile comunione tra tutti i cristiani (cfr. *ibid.*), il cui «requisito essenziale» è «la comunione delle Chiese particolari con la Chiesa di Roma, e dei loro Vescovi con il Vescovo di Roma» (*ibid.*, n. 97)[4]. Questo in sintesi il messaggio centrale della *Ut unum sint*.

b) C'è un passaggio/sviluppo significativo rispetto alla *Mortalium animos* di Pio XI (1928), giustificato non solo in ragione di una nuova situazione storica creatasi, ma dallo stesso desiderio, vivificato da Dio, di giungere all'unità visibile di tutti i cristiani. J. Feiner[5] interpreta le parole del proemio di UR riferite al movimento ecumenico come un asserto di fede, lì dove si riconosce che è Dio stesso all'opera con la sua grazia: questo movimento sorge sotto l'azione della grazia dello Spirito Santo.

C'è da notare, però, che il riconoscimento dell'azione dello Spirito Santo, che muove i cuori nella ricerca della visibile e piena unità di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, era già presente nell'Istruzione del S. Uffizio, *De motione oecumenica* (20 dicembre 1949). Questa Istruzione si rallegrava del desiderio di verità e di ritorno all'unità di molti dissidenti, desiderosi di essere uno con i discepoli del Signore.

Pio XI, comunque, metteva in guardia dal pericolo che quel modo di adunarsi acattolico scadesse in una visione "pancristiana", in cui, intenti ad unire le Chiese, si cercasse una carità a danno della fede rivelata circa l'unità e l'unicità della Chiesa. Immediatamente prima, e poi col Vaticano II, invece, mantenendo ferma la professione dell'unica Chiesa costituita da Cristo, s'intraprende la via del dialogo, il quale, con una nuova metodologia teologica, dovrà trovare nuove strade per ricucire la ferita della comunione ecclesiale. Uno sforzo importante e fondamentale è costituito dalla preghiera e dalla conversione dei cuori per superare il vero nemico della divisione che è il peccato.

c) Cambia così la prospettiva ecumenica: si passa da una visione del "ritorno" dei dissidenti, a volte concepita teologicamente in modo statico e bloccante, allo sforzo per l'unità delle Chiese e delle comunità separate. L'accento con *Lumen gentium* (LG) si sposta da una visione personale a una comunitaria grazie alla riscoperta della Chiesa

---

3 *Ibid.*, 971.

4 *Ibid.*, 978.

5 In LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 42.

locale. Si avrà un passaggio, di conseguenza, dal *De membris* al *De populo Dei*. Questo darà modo di intendere il movimento ecumenico come un cammino verso l'unità; una ricerca della piena comunione nell'unica Chiesa.

L'ecumenismo, basato essenzialmente sul dialogo, sul confronto dottrinale e esperienziale, ha però un diverso approccio in relazione alla Chiesa o comunità ecclesiale che vi si rapporta.

Da parte cattolica si ricerca la piena comunione visibile di tutti i battezzati nell'unica Chiesa di Cristo, la Chiesa cattolica, riconoscendo una pluralità di statuti ecclesiali e una molteplicità di elementi ecclesificanti o di santificazione e di verità.

Da parte non cattolica invece si ricerca la comunione e l'unità visibili, che però non sono già date o già esistenti – altrimenti annullerebbero, a loro dire, la stessa necessità del dialogo – ma da ricercare e conseguire insieme mediante il confronto e uno spirito di collaborazione. Per i non cattolici l'unità (della Chiesa) è da ri-costituire. Ciò che manca talvolta è una chiara distinzione tra unità della Chiesa, quale sua proprietà o nota essenziale e imperdibile, e unità dei cristiani ferita dalle scissioni. L'ecumenismo, infatti, si occupa solo di quest'ultima.

2. Principi dottrinali dell'ecumenismo

a) Il movimento ecumenico ha favorito senza dubbio anche una rinnovata visione teologica della Chiesa, da cui attinge i principi dottrinali in vista del dialogo. Vi è una nuova riflessione sulla Chiesa universale e sulle Chiese locali o particolari, da cui deriva l'accento sulla *collegialità*. Questa storicamente, a partire da S. Ignazio di Antiochia, si dipana come gerarchia tripartita del sacramento dell'Ordine quale fonte di comunione nella Chiesa particolare con tutte le membra, la *plebs* in comunione col Vescovo. Cristo, infatti, ha istituito i Dodici, e li ha radunati a modo di collegio (*ad modum collegii*, LG, n. 19). Ispirandosi a questa volontà del Signore, il Concilio mette in rilievo la collegialità, radicata a monte nella sacramentalità dell'episcopato, di cui LG (n. 21) segna un importante progresso dottrinale.

La collegialità episcopale (LG 22), da intendersi non nel senso giuridico di due soggetti eguali, ma in senso teologico di un "soggetto episcopale" *cum* e *sub* Petro, e solo da questi posta in atto, è, di fatto, il risvolto gerarchico di un ripensamento della Chiesa stessa sotto la luce della comunione; comunione nella Chiesa e delle Chiese particolari fra loro in una mutua immanenza dell'unica Chiesa nella molteplicità delle Chiese. Questa mutua immanenza, che rende Chiesa le Chiese locali – c'è sempre una precedenza ontologica e cronologica della Chiesa universale rispetto alle Chiese locali –, è

resa possibile, in ultima analisi, dal ministero del successore di Pietro. Questo ministero universale è da vedersi – come spiega il documento della CDF, *Communionis notio* (CN, 28 maggio 1992), n. 13 – non solo come un "servizio globale" che raggiunge ogni Chiesa particolare "dall'esterno", quanto piuttosto come appartenente già «all'essenza di ogni Chiesa particolare dal di dentro»[6].

b) Si volle così offrire con il Vaticano II una dottrina più "viva", che andasse oltre una visione meramente giuridica di Chiesa, che non l'accantonasse, ma che evidenziasse meglio l'aspetto della *koinonìa*. Come ha precisato CN, proprio il concetto di "comunione", inteso non in modo univoco, ma all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica, funge, in qualche modo, da catalizzatore, ed esprime «il nucleo profondo del mistero della chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica» (CN, n. 1)[7].

In Concilio si assiste ad un serrato dibattito per superare la mera identificazione del Corpo mistico di Cristo con la Chiesa cattolica romana, sottolineando una più ampia estensione della Chiesa mistero rispetto alla Chiesa visibile o *societas*. Si pone però al contempo il problema della giusta interrelazione tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile. La Chiesa invisibile o Chiesa come *fructus salutis*, sebbene più ampia in ragione della volontà salvifica universale di Dio (*straordinaria* in quanto può superare l'azione ordinaria dei sacramenti), non può ignorare o tralasciare la Chiesa visibile o *medium salutis*. Si è introdotti in quella solo se si è membri di questa o almeno lo si desidera. Si tratta solo di due aspetti dell'unica Chiesa[8].

Un altro accento teologico importante è la distinzione tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica, con il verbo *subsistit* (*est* nella *Mystici corporis*, n. 7) da leggersi, come spiegato dal magistero successivo (cfr. *Dominus Iesus*, n. 16), come sostanziale identità tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica e distinzione formale tra le due, per appurare la presenza di *elementa Ecclesiae* fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, quali beni dell'unica Chiesa, i quali perciò costituiscono la *ratio theologica* della ricerca dell'unità ecumenica. Già nello schema preparatorio *De Ecclesia* (cap. XI) questi elementi o beni della Chiesa (la S. Scrittura, la grazia santificante, gli stessi sacramenti, ecc.) venivano definiti «res Ecclesiae Christi propriae», i quali, «ad unitatem catholicam impellunt»[9].

L'insegnamento a riguardo è contenuto in LG n. 8, che dice:

---

6 In AAS 85 (1993) 846 (838-850). Qui si riprende un testo di Giovanni Paolo II, *Allocutio ad Episcopos Stat. Foed. Americae,* 16-9-1987, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* X/3 (1987) 556.

7 In AAS 85 (1993) 838.

8 Vedi l'intera discussione in S. M. Lanzetta, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Siena 2014, 274-313. 438-444.

9 AS I/4, 82-83.

> Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica.

Elementi di santificazione e di verità, come spiega UR, n. 4 (cfr. anche *Dominus Iesus*, n. 16) sono «la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili. Tutte queste cose, le quali provengono da Cristo e a lui conducono, appartengono a buon diritto all'unica Chiesa di Cristo». Questi elementi presenti in modo sparso nelle Chiese e comunità cristiane, sono essi stessi a muovere verso l'unità e hanno la loro ragion d'essere specifica, in definitiva, solo nella loro unità.

Ancora, in questo quadro della Chiesa-*communio*, è da rilevare un altro importante passaggio di LG, evidenziato poi nella recezione teologica, e cioè il tema dell'appartenenza alla Chiesa. Si volle spiegare l'essere nella Chiesa dei battezzati come *piena incorporazione* nella «società della Chiesa» – e quindi, per contro, come *non piena* per i non cattolici – per coloro che «avendo lo Spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e che inoltre, grazie ai legami costituiti dalla professione di fede, dai sacramenti, dal governo ecclesiastico e dalla comunione, sono uniti, nell'assemblea visibile della Chiesa, con il Cristo che la dirige mediante il sommo Pontefice e i vescovi» (LG 14).

Per i cristiani non cattolici si parla di più ragioni per le quali la Chiesa è ad essi unita. Di qui si evidenzia, pertanto, rispetto alla pienezza presente nell'unica Chiesa di Cristo, una diversità di "statuti ecclesiali" fuori della Chiesa cattolica: fondamentalmente le Chiese ortodosse e le comunità protestanti nelle diverse denominazioni, in ragione degli elementi su accennati. La loro cogenza, e per contro la loro mancanza, segna un grado d'appartenenza più o meno imperfetto all'unica Chiesa.

A tale riguardo è imprescindibile anche la corretta distinzione tra Chiesa e comunità ecclesiale (cfr. UR 13-23), distinzione data dal fatto che la Chiesa esiste solo lì dove c'è la vera successione episcopale, quindi il sacerdozio ministeriale, e la valida Eucaristia (cfr. *Dominus Iesus*, n. 17).

Questa distinzione è di notevole importanza ecumenica e previene dal commettere errori grossolani. Come precisato dalla Dichiarazione della CDF *Mysterium Ecclesiae* (24 giugno 1973, n. 1),

> non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata ed in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità[10].

[10] In AAS 65 (1973) 398 (396-408).

c) Caratteristico poi è il *metodo* del dialogo e la gerarchia nelle verità (UR, n. 9: *par cum pari* e UR, n. 11). Il dialogo con i fratelli separati richiede un metodo e un modo di proporre la dottrina che non sia di ostacolo al dialogo e che al contempo non taccia la verità. Dice UR, n. 11:

> «Il modo e il metodo di enunziare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina».

Questo implica anche una reciproca conoscenza. Dice UR, n. 9:

> A questo scopo molto giovano le riunioni miste, con la partecipazione di entrambe le parti, per dibattere specialmente questioni teologiche, dove ognuno tratti *da pari a pari*, a condizione che quelli che vi partecipano, sotto la vigilanza dei vescovi, siano veramente competenti.

Quel *par cum pari* nel trattare le questioni teologiche fu letto, nell'immediato post-concilio, da alcune comunità protestanti, come il posizionarsi della Chiesa cattolica sullo stesso livello dottrinale degli interlocutori, in modo da rinunciare insieme alla verità. Invece, così non era. Esempio di ciò è la *Risposta della Chiesa Cattolica*, seguita alla *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (giugno 1998). Tuttavia, in ambito cattolico, alcuni – ad esempio O. H. Pesch[11] – leggono nello sforzo ecumenico il permanere di una tensione tra il posizionarsi forte sulla verità e la richiesta di dialogo, la qual cosa sarebbe come un semplice rincorrersi, soprattutto quanto alla difficoltà di recepire i risultati degli incontri ecumenici.

UR n. 11 espone poi un altro importante principio per il dialogo che è «l'ordine» o «gerarchia nelle verità». Questo permette di poter presentare in modo graduale all'interlocutore la dottrina rivelata e definita, con una sorta di maieutica teologica. Ciò, comunque, non significa che ci sono verità cattoliche (rivelate o definite) meno importanti di altre – anche se da alcuni fu letto in tal modo – ma che tutte richiedono il medesimo assenso di fede, sebbene abbiano una relazione diversa con lo stesso fondamento che è Dio rivelante (cfr. *Mysterium Ecclesiae*, n. 4 e Benedetto XVI, *Discorso alla plenaria della CDF*, 27 gennaio 2012, dove richiama la problematicità dei metodi adottati in campo ecumenico: «Conoscere la verità è il diritto dell'interlocutore in ogni vero dialogo»[12]).

Qui è d'uopo chiedersi: *quanto* e *in che modo* il metodo influenza la stessa presentazione della dottrina di fede? Un problema molto attuale anche nella catechesi, in cui la fede dovrebbe essere presentata non esclusivamente come esperienza di Cristo, ma anche, e prima di tutto, come verità da credere. La fede ha due aspetti, uno noetico e

---

11 *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg 1999, p. 228.

12 In L'Osservatore Romano del 28 gennaio 2012, p. 8.

l'altro dinamico o esistenziale. Bisogna sempre far sì che verità e amore vadano insieme e siano interdipendenti.

3. Valore dell'ecumenismo cattolico e temi da approfondire

a) L'ecumenismo è un'esigenza per la Chiesa volta a sanare la ferita dei cristiani disuniti. La Chiesa, come dicevamo, *in sé* è sempre una e mai conosce fratture. La divisione è contingente e storica, sicché i relativi tentativi per arrivare a una soluzione d'unità dovrebbero essere valutati e semmai relativizzati con lo stesso criterio. Si deve poi guardare agli *elementa Ecclesiae* presenti fuori dei suoi confini visibili non solo come a elementi dell'unica Chiesa, ma a partire dalla Chiesa: prima la Chiesa mistero incarnato e poi la divisione da redimere. Gli *elementa*, infatti, senza la Chiesa svaniscono.

Lo sforzo per l'unità, comunque, rimane un imperativo dello Spirito Santo ai cristiani. La divisione, infatti, è uno scandalo davanti al mondo e Gesù stesso ha pregato perché i suoi siano uno (cfr. Gv 17).

b) Un problema teologico che emerge, e che piuttosto di recente è stato posto, è il seguente: qual è il grado di vincolabilità di UR? UR è un decreto contenente dottrine di fede e/o un insegnamento concernente una prassi pastorale? Non attinge, fondamentalmente, i suoi principi dottrinali da LG? Gli Atti del Concilio propendono per un'indicazione pastorale da seguire nell'ambito ecumenico, rivolta principalmente ai non cattolici[13].

A giudizio, invece, del Card. Kasper con UR siamo di fronte a un insegnamento dogmaticamente vincolante in ambito ecumenico[14].

A giudizio di J. Feiner[15], è vero che UR va letta e interpretata alla luce di LG, ma vale anche il contrario, soprattutto quanto al fatto che in LG solo implicitamente si riconosce il significato salvifico delle Chiese e comunità separate (esplicitamente in UR, n. 3). In tal modo, però, si affaccia una questione importante: è riconosciuto il diverso valore dei documenti conciliari?

La non facile percezione del grado di vincolabilità magisteriale dei documenti del Concilio Vaticano II in genere, e nel nostro caso della dichiarazione sull'ecumenismo, provoca una disparità di giudizio. O si rischia di infallibilizzare il tutto, o, al contrario,

---

13 Cfr. F. KOLFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu "Unitatis Redintegratio", "Dignitatis Humanae" und "Nostra Aetate"*, Berlin 2010, 82-123.

14 W. KASPER, *"Unitatis redintegratio". Il carattere teologicamente vincolante del Decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II*, in Rivista Liturgica 91 (2004) 19-27.

15 In LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 40.

di relativizzarlo in quanto tale e di misconoscerlo, fino a non tener conto dei progressi apportati dal dettato conciliare.

c) LG rimanda ad UR per quanto riguarda lo statuto più preciso delle Chiese particolari e delle comunità ecclesiali. UR completa quindi LG. Questo dimostra che LG è un testo aperto. Il fatto che una costituzione dogmatica si lasci completare da un decreto dice la possibilità di una perfettibilità teologica estrinseca alla stessa costituzione e ad un tempo un suo limite. LG non è infallibile *in toto*, ma nel suo interno occorre operare molte distinzioni tra dottrine definitive e sentenze teologiche (fatte proprie dal Magistero). Scrive, infatti, Ratzinger:

> Il testo dottrinale del Concilio sulla Chiesa non è un trattato teologico, né una presentazione completa sulla Chiesa, ma un cartello indicatore[16].

d) In che senso le Chiese e le comunità cristiane sono in *una certa comunione* con la Chiesa cattolica? È indispensabile, come dicevamo, distinguere tra Chiesa locale e comunità ecclesiale, per non rischiare di accomunare poi, di fatto, tutti i cristiani separati nell'unica comunione in ragione della presenza nelle loro comunità di alcuni elementi o beni della Chiesa. Di qui, è doveroso distinguere ulteriormente tra gli *elementa Ecclesiae*, che attestano una cogenza ecclesiale anche fuori dei confini visibili della Chiesa, e i *tria vincula* di appartenenza alla Chiesa, la fede, i sacramenti e la gerarchia. Solo questi ultimi e tutti e tre insieme designano l'essere membri (appartenenza/incorporazione alla Chiesa) in modo pieno della Chiesa. Se ne manca anche solo uno, sebbene si sia già in qualche modo legati al Corpo mistico di Cristo (dimensione invisibile), non si è di esso pienamente o perfettamente membri, e dobbiamo aggiungere anche che non si è ordinariamente salvati (eccetto il caso di ignoranza invincibile).

Su questo punto LG è molto chiara: «Il santo Concilio […] basandosi sulla S. Scrittura e sulla tradizione insegna che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza» (n. 14). La Chiesa visibile non può essere assorbita in quella invisibile. La Chiesa è *mysterium salutis* in quanto Chiesa peregrinante. L'ecumenismo non può non mirare alla comunione *visibile* dei cristiani, altrimenti perde il suo scopo, e pertanto non ci si può semplicemente limitare a favorire una comunione spirituale tra i cristiani.

e) Il battesimo è la porta d'ingresso alla fede e alla vita cristiana. Innesta in Cristo, come chiarisce *Dominus Iesus* (n. 17), e favorisce una certa comunione, sebbene imper-

---

16 J. Ratzinger, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspective*, Perpignan 2011, 124-125. Si veda l'intero testo originale in Id., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, I (Gesammelte Schriften 7/1), Freiburg im B. 2012, 394-396 (relazione dello schema sulla Chiesa con l'ecumenismo), 396-398 (limiti dello schema sulla Chiesa), 398-403 (schizzo del problema).

fetta, con la Chiesa (mistero invisibile). Fino a quando non ci sono i tre vincoli la comunione è sempre imperfetta e perciò non visibile. Il battesimo è solo la porta e quindi l'incipit dell'essere cristiano. Per sé tende verso la pienezza che è l'Eucaristia e quindi è in sé anelito alla comunione piena con la Chiesa. Come ribadito da CN n. 11, «l'unità e la comunione tra le chiese particolari nella chiesa universale, oltre che nella stessa fede e nel comune battesimo, è radicata soprattutto nell'eucaristia e nell'episcopato»[17].

Lo sforzo per l'unità ha come fine la visibilità, la quale termina alla salvezza (cfr. LG 14 e UR 3 letto alla sua luce). La salvezza è quindi il *discrimen* ecumenico finale, rimanendo comunque aperta la via straordinaria. Tuttavia, non bisogna neppure ripiegarsi sull'aspetto soteriologico, che, sebbene improrogabile, rimane distinto dal tema ecumenico. Si rischierebbe, difatti, di ritornare a un discorso personalista, mentre lo sforzo ecumenico del Concilio era quello di aprirsi all'aspetto comunitario o ecclesiale.

Si tratta perciò di approfondire meglio e di nuovo il problema dei *membri* della Chiesa, la cui questione viene tralasciata da LG e, mentre per i cattolici, come abbiamo visto, si dice «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur*» n. 14, per i non cattolici si preferisce parlare in modo generico di più ragioni per le quali la Chiesa è con essi congiunta (n. 15). Questo origina una frizione o una certa disparità di giudizio quanto alla considerazione dei fratelli separati rispetto alla Chiesa cattolica[18].

f) In che senso c'è un "popolo di Dio" accanto alla Chiesa? In UR n. 3 leggiamo che devono essere pienamente incorporati nell'unico corpo di Cristo sulla terra, «tutti quelli che in qualche modo appartengono al popolo di Dio. Il quale popolo, quantunque rimanga esposto al peccato nei suoi membri finché dura la sua terrestre peregrinazione, cresce tuttavia in Cristo ed è soavemente condotto da Dio secondo i suoi arcani disegni, fino a che raggiunga gioioso tutta la pienezza della gloria eterna nella celeste Gerusalemme». Questa espressione, isolata dal contesto e dall'insieme dell'insegnamento conciliare, potrebbe essere interpretata come possibilità di un popolo di Dio che, in qualche modo, corre parallelamente alla Chiesa.

In LG si appura che la Chiesa provenendo dall'antico Israele è il nuovo popolo di Dio, «sacramento visibile di […] unità salvifica» (cfr. LG 9). L'unicità del popolo di Dio s'accompagna perciò all'unicità della Chiesa, unico corpo di Cristo e mistero di salvezza. UR in questo contesto deve essere ricondotta a LG. Popolo di Dio non sta per *congregatio* salvifica, richiamante la prima e poi l'alleanza definitiva nel sangue di Cristo, ma per gruppo di cristiani, da identificare in Chiese locali o comunità ecclesiali.

---

17 In AAS 85 (1993) 844.

18 Si veda lo *status quaestionis* del problema alla vigilia del Vaticano II e la sua importanza per la teologia oggi, in S.M. Lanzetta, *Il Vaticano II, un concilio pastorale*, 313-327. 351-368.

4. L'ecumenismo dopo il Vaticano II

a) Bisogna mettere in guardia l'approccio ecumenico dal favorire una certa spaccatura tra Cristo e la Chiesa. L'ecumenismo non può essere considerato come un semplice "andare verso Cristo", ignorando le proprie differenti identità ecclesiali. Non ci può unire il Cristo se la Chiesa ci divide. Cristo e la Chiesa costituiscono un'unità indissolubile. Il Vaticano II non può essere il momento della storicizzazione delle proprietà ecclesiologiche divergenti delle diverse Chiese. E pertanto la novità dell'ultimo Concilio non può essere situata nell'inveramento del "principio istituzionale" mediante un nuovo "principio vitale", così da spostare il problema dell'unità dalla Chiesa a Cristo. Ciò risulterebbe comunque impossibile perché non si dà mai il Cristo senza la Chiesa (cfr. Ef 1,22-23). L'ecumenismo deve rimanere ancorato al mistero della Chiesa e tentare ogni via per la ricomposizione dell'unità nell'unica Chiesa di Cristo.

Tuttavia, c'è un fattore sociologico-religioso da tener presente. Nel panorama culturale odierno, si nota qualcosa di mutato rispetto alla percezione ecumenica di alcuni anni fa. Quantunque si sappia che la "diversità tollerata" non sia sufficiente, ma che debba essere superata in una corretta "diversità riconciliata"[19], appare sempre più chiaramente, che, a causa della pressione sociale e della secolarizzazione imperante, invitanti a una perdita d'identità, le chiese cristiane reagiscono appellandosi invece alla propria identità. Ciò se da un lato è segno di speranza perché dice un ritorno al fattore religioso fondamentale, dall'altro rischia di diventare ancor di più cristallizzazione nella propria peculiarità ecclesiale.

Pertanto, nell'attuale panorama ecumenico, è d'uopo tener presente quanto lamentava il Card. K. Koch: rispetto alla situazione, piuttosto diffusa, degli ultimi decenni, secondo cui ciò che ci unisce è maggiore di ciò che ci divide, oggi invece «emerge una situazione in cui si tende a marcare le differenze. Certamente all'intensa ricerca della propria identità confessionale va attribuita un'importanza pari a quella della ricerca dell'unità cristiana»[20].

---

19 Cfr. B. NEUMANN, "*Nehmt einander an, wie auch Christus uns angennomen hat" (Rm 15,7). Bausteine zu einer Spiritualität der Ökumene*, in Geist und Leben 76 (2003) 183. Questa formula "diversità riconciliata", nel suo originale "versöhnten Verschiedenheit", risale al protestante Harding Meyer (1971-1994). A giudizio di W. Kasper è un concetto significativo e ricco di speranza; a giudizio, invece, di L. Scheffczyk è una formula problematica, perché unisce due realtà diverse: una categoria morale (perdono/odio) e un elemento logico (verità/errore). Diventerebbe facile congedarsi dal fine ecumenico di un'unità visibile, cfr. M. HAUKE, *Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus – Sinn und Unsinn der Redeweise von der "versöhnten Verschiedenheit"*, in R. DÖRNER (a cura di), *Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit (Pr 1,7). Ökumene wohin?*, Gescher 2003, 55-77.

20 K. KOCH, *Il cammino ecumenico*, Magnano 2012, 18.

b) L'ecumenismo si presenta come una proposta di dialogo che vede impegnate a volte commissioni bilaterali ufficialmente deputate, a volte le stesse Chiese, ma non sempre in ambito cattolico si è in grado di giudicare affidabile la dottrina proposta, la quale a sua volta non è obbligante se non quando riconosciuta dal Magistero.

c) Poco dopo la chiusura del Vaticano II ormai il dialogo aveva già conosciuto uno sviluppo molto ampio, andato ben oltre le aspettative dello stesso Concilio. Tanti nuovi fronti si sono aperti, e diversi risultati molto positivi, non ultimo la creazione di un Ordinariato per i cristiani anglicani che ritornano nella Chiesa cattolica, si sono già raggiunti. Certamente, in quest'ultimo caso, non siamo davanti a un nuovo modello ecumenico del "ritorno", ma a un esempio di comunione nell'unica Chiesa, nel rispetto delle diversità, le quali, lungi dall'essere ostacolo all'unità, sono invece sinfonia della verità.

Non sono però neanche mancati disguidi e a volte necessari interventi chiarificatori. Pensiamo alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (*Gemeinsame Erklärung*) del 1997[21], che approda poi alla *Dichiarazione Ufficiale Comune*, firmata dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale (31 ottobre 1999), dopo una *Risposta* ufficiale cattolica del 1998. È innegabile lo sforzo fatto nei dialoghi per approdare a una mutua comprensione e a un avvicinamento delle parti e soprattutto a convergenze significative su una questione così controversa durante i secoli. Eppure, il consenso sulla giustificazione non può essere detto unanime e tale da ritenere le condanne del Concilio di Trento non pertinenti più alla dottrina ormai chiarita. La *Dichiarazione Ufficiale Comune* (1999) spiega che le divergenze circa l'insegnamento chiave della dottrina della giustificazione non vengono superate, anche se non vengono più viste in modo che dividano le chiese. In realtà, rimangono almeno due i punti sui quali la dottrina della fede cattolica non può accettare la visione protestante, come chiarito dalla *Risposta* della Chiesa Cattolica alla *Dichiarazione congiunta*:

- La concupiscenza che rimane nell'uomo giustificato non è in sé peccato, ma un'inclinazione al male e perciò la formula «zugleich Gerechter und Sünder» non è accettabile (cfr. *Risposta* n. 1).
- La libertà di rifiutare la grazia, proprio perché libertà dell'uomo, è anche una nuova capacità di aderire alla volontà di Dio, capacità chiamata "cooperatio". L'uomo coopera con Dio, in virtù della grazia, e perciò tale atto proprio dell'uomo non è conciliabile con il "mere passive" della visione protestante. La giustificazione accade sempre con la cooperazione dell'uomo, quantunque i doni di grazia di Dio non dipendano dalle opere dell'uomo (cfr. *Risposta* n. 3)[22].

---

21 Su questo si veda M. HAUKE, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. ZIEGENAUS (a cura di), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 94-109 (75-109).

22 In L'Osservatore Romano, 4 luglio 1998, 4.

d) Infine, nell'approccio teologico al dialogo ecumenico ha un notevole rilievo, a nostro giudizio, anche il tema dell'ermeneutica dei testi conciliari, in cui risulta molto rischioso dare la precedenza e la superiorità all'evento rispetto alle decisioni (testi), unendo le due realtà mediante l'esperienza.

A questo riguardo rimane sintomatica la posizione di Y. Congar ripresa e fatta propria da G. Routhier: la Chiesa si percepisce dall'esperienza attuale di Chiesa e questo fa maturare la coscienza di comunione[23].

Qui si dipana il problema della ricezione del Concilio, che può diventare di volta in volta o coscienza del Concilio stesso nella storia, o, invece, recezione corretta del magistero conciliare alla luce della dottrina perenne della Chiesa[24].

Bisogna certamente superare, per ritrovare la retta fede e il sano ecumenismo, la precedenza contingente della storia rispetto al mistero, ri-orientando la teologia e la pastorale ecumenica al dogma della Chiesa una e indivisa, in ricerca di tutte le pecorelle smarrite e di ogni uomo di buona volontà.

Rimane paradigmatico quanto diceva Benedetto XVI (Discorso alla plenaria della CDF, del 27 gennaio 2012):

> Senza la fede tutto il movimento ecumenico sarebbe ridotto ad una forma di "contratto sociale" cui aderire per un interesse comune, una "prasseologia" per creare un mondo migliore[25].

Così spero di aver presentato un quadro riassuntivo degli sviluppi e delle tematiche che richiedono un approfondimento ulteriore in ambito ecumenico. Ciò che è d'incoraggiamento, oltre i limiti umani, è l'azione infallibile dello Spirito di Dio, che, nonostante le nostre insufficienze, non cessa di muoverci alla verità tutta intera.

---

23 Cfr. Y. Congar, *Vie de l'Église et conscience de la catholicité*, in *Esquisse du mysterè de l'Église*, Paris 1953, 121, cit. da G. Routhier, *La recezione dell'ecclesiologia conciliare: problemi aperti*, in Associazione Teologica Italiana, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Milano 2006, 22-23.

24 Cfr. ad es. 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, 59.

25 In L'Osservatore Romano, 28 gennaio 2012, 8.

Alexei Stepanovich Khomiakov. The Fascination of the Russian Village and the Idea of Sobornost in Ecclesiology

Emery de Gáal
Mundelein University (Saint Mary on the Lake, Illinois, USA)

1. Biographical profile

Without doubt one of the most original religious thinkers in the 19th century was Alexei Stepanovich Count Khomiakov (spelled also: Khomjakov or Chomjakov), who lived in and is a significant representative of the Golden Age of Russian Literature. This "Doctor of the Church" – as friend, Yuri Samarin called him – was born on May 1, 1804 in Moscow and passed away on September 23, 1860 in Ryazan, near Moscow[1]. The influence of this cultured and universally educated *gentilhomme* on Russian Orthodox theology can hardly be overstated. Never with the allure of a superficial intellectual or a bookish academic, but graciously he always made for witty and amusing company. Perplexingly, his independent-mindedness led authorities under Tsar Nicholas I (1825-55) to suspect him of lacking patriotism and even of not believing in God. On the other hand, some thought Khomiakov subscribed to nationalist narrow-mindedness. In fact, people generally consider him the founder of the Slavophile movement[2]. This notwithstanding, his *humanitas* was too great and his understanding of Christian faith too profound to be ultimately captured by such terms or currents, that came into being only after his death. Fittingly, he was buried on the grounds of Moscow's famous Danilov Monastery, now patriarchal headquarters of the Russian Orthodox Church, in the company of other great Russians, such as the poet Nikolai Gogol (1809-52), author among

1 According to the Julian calendar.

2 P. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas*, vol. 1: *A. S. Khomiakov*, The Hague 1961; N. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology*, Cambridge, MA 1952; A. Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford 1975.

others of *Dead Souls*, *Purgatory* and last but not least of *Meditations on Divine Liturgy*[3].

His family had served the Tsars for many generations. While the peasants on the Khomiakov estates had been serfs strictly speaking, they did in fact consider themselves members of the extended Khomiakov family. Emperor Alexander II (1855-81) proclaimed their emancipation only in 1861. Long before, upon his wife's and daughter's sudden death, Cyril Khomiakov, a distant relation of Alexei Khomiakov, had suggested the peasants working on his estates choose his heir among his male relatives. These peasants happened to select the great grandfather of Alexei Khomiakov, Theodore, officer of the Imperial Guards, as their master. As Grabbe relates, «Alexei Khomiakov grew up with the simple people in an atmosphere of mutual respect and confidence. He spent most of his childhood in the country, with peasant boys as playmates»[4].

The cultured Khomiakov family lived a refined, but not elitist life-style. Its members considered education and service as obligations arising from their social standing and ownership of estates. They entertained a wide-range of interests, kept private teachers, and maintained an exquisite, up-to-date multilingual library. His father Stepan Aleksandrovič was extremely educated, while his mother Maria Aleksejevna was energetic and profoundly pious. Under her guidance he grew up with great fidelity to the demanding requirements and customs of Russian Orthodoxy. She also implanted in his heart a burning desire for Christian unity.

Among others, an émigré Catholic priest, Abbé Boivin, educated Alexei. Berdiaev relates a humorous, but also telling incident. Reading a misprint in a Latin papal bull, the boy asked his French teacher whether the supposedly infallible popes can misspell.[5] This incident notwithstanding, obedience to parents and a sense of responsibility towards the peasants were considered virtues allowing genuine freedom and charity to flourish. Also his cousins Ivan and Peter Kireyevsky left a lasting mark on Russian philosophical thinking. Alexei Khomiakov was in superb command of English, French, and German as well of Latin and Greek. As a 17-year-old he earned the equivalent to a doctoral degree (*Kandidat*) in mathematics from Moscow University (later Lomonosov). Serving as officer in St. Petersburg (1822-5), he was acquainted with the «Young People from the Archives». An 18-month visit to France rounded off his education. He excelled in painting, architectural design and engineering, inventing a steam engine exhibited to much acclaim in London (1851). In addition, he was a self-taught doctor. As a Russian cavalry captain he served in Bulgaria during the Russian-Turkish War of 1828/29.

---

3 During the reign of Stalin the remains of all were reinterred in Novodevichy Cemetery. *Ibid.*, X.

4 A. S. Khomiakov, *The Church is One*, Seattle, WA 1979, 7; V. Tsurikov, *A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian*, Jordanville, NY 2004.

5 N. Berdiaev, *Khomiakov suivi de A. S. Khomiakov. Lettre aux Serbes*, Traduit du russe par V. et J.-C. Marcadé en collaboration avec E. Sebald, Lausanne 1988, 29.

His bravery was admired by his peers. He also excelled as a sportsman, winning a first prize for swimming across Lake Geneva in Switzerland. He delighted in hunting. The celebrated Russian poet Alexander Pushkin (1799-1837) highly appreciated Khomiakov's poetry. As the author of a long dramatic poem *The False Dimitrii*, Khomiakov was best known in his home country as a poet of the Pushkin style. He also penned the rather well-known historical drama *Jermak.* Publishing several poems in the *Moscow Messenger*, he maintained in the 1820's relations with the so-called «Lovers of Wisdom» (*Obshestvo Lyubomudriya*), a group vaguely subscribing to pantheistic idealism and poetic romanticism. A frequent guest at numerous salons and intellectual circles, he was a major cultural figure as Russia was rapidly being Europeanized. He was of the firm conviction that Russia needed to turn to the West in order to develop; but the West needed also Russia for spiritual guidance.

Ever since his childhood, he felt religion more important than the sciences and politics. Indeed, his reputation was established by his contributions in the areas of philology, history, philosophy and theology. His pioneering dictionary on Sanskrit was published by the Russian Imperial Academy of Science. In spring of 1847 he visited Prague, Germany and England. He was impressed by the large number of churchgoing people, the street preachers and Sunday schools. He was touched by the evident and deep appreciation for tradition and compared it favorably to his home country's love for heritage. He corresponded with the Anglican deacon William Palmer (1811-79, a convert to Catholicism in 1855) since 1844 – they discussed issues of Church unity. While a cosmopolitan in disposition, he was deeply in love with Russia and considered Moscow, «this thousand-domed city», the epitome of all things Russian. The political and cultural ascendance of Russia in the concert of European powers during and after the Napoleonic wars led quite a number of Russians to ask «whither and whence Russia»? To what culture is it indebted? Peter Chaadaev had responded to this quest in his «first Philosophical Letter» by denying his home country any history. Significantly, Khomiakov retorted on philological grounds:

> Does any nation in Europe, apart from the Scots, have legends and songs such as ours? Who has such an abundant, native soul? Whence hover these rich voices of the round-dances, incomprehensibly full of feeling? Read Kirill Danilov's collection of ancient Russian poems and legends. What Christian nation can boast such a Nestor? Which of the nations has such wise proverbs? And aren't proverbs the fruit of a magnificent, past, national life?[6]

He was firmly convinced the Russian language had received «providentially» its skill with words directly from ancient Greece.

Upon the early death of his brother Theodore, Khomiakov resigned from military

6 A. S. KHOMIAKOV, *Pis'mo Kg-zhe N*, ed. Richard Tempest, in Simvol 16 (1986) 132.

service to comfort his mother. Soon he married Katherine Yazykov, sister of the noted poet Nikolai Yazykov (1803-46). They had nine children, of which two died in their infancy. Poems written by Khomiakov on the occasion of their sudden deaths were his first texts translated into English – the work of his Anglican friend Palmer. He managed the family estates Boguèarova directly, while also founding an agrarian bank, advocating the abolition of the death penalty, and planning his peasant's emancipation from serfdom. He never recovered from his wife's death, accepting it from God: «I know that she is happier there than she was in this world, but I used to forget myself too much in the fullness of my happiness»[7]. Henceforth he is completely dedicated to the education of his children. While treating one of his peasants suffering from cholera on the Ivanovskoje estate, he was infected with this sickness. A neighbor assured him shortly before his death on 25 September 1860: «Really, you are improving; look, you are warmer and your eyes are brighter». Khomiakov responded: «And how bright will they be tomorrow!»[8].

He knew human life in its breadth and depth, in its joys and travails. All this he experienced from the perspective of a devout Orthodox Christian.

2. Theological Contributions

The generally strict state and ecclesiastical censorship, as well as the Russian government's suspicions harbored specifically against him, prevented Khomiakov from having any of his theological writings published in Russia during his life time. His Russian contemporaries knew only of his poems, dramas and articles on technical or philosophical issues. During his life, his theological essays were anonymously published abroad. Being self-taught in matters theological, he readily admitted the deficits of his theological training in one of his numerous letters to Palmer. Nevertheless he felt obliged to express his views on matters of faith and the Church[9]. It was far from Khomiakov to create something radically novel, overturning previous assumptions. Rather he intended to bring to light and to new flourishing something long forgotten. His goal was to develop an independent Orthodox theology that did not need to borrow its resources from Catholicism or the Protestant faith – as had been the case ever since Tsar Peter the

7 *Ibid*., 8.

8 P. P. O'Leary, *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Xomjakov* (ÖB 16), Freiburg 1982, 2; A. Khomiakov, *The Church is One*, 15.

9 B. Plank, *Katholizität und Sobornost. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in *Das östliche Christentum*, vol. 14, Würzburg 1960, 127.

Great (1672-1725). The theology taught in Russia during the first half of the 19th century was very Western, i.e. Scholastic in style and content. He aimed at lifting the Orthodox position to such heights that it becomes unassailable to Western critiques. This notwithstanding, he admitted with intellectual veracity encountering a certain difficulty. What is genuine Christian teaching to him often originates for both the Orthodox faithful and Catholics from a common tradition. Truth is demonstrated by using devices and buttressed by arguments common to both denominations[10]. One does not encounter in his writings an exhaustive systematic treatment of a theological field. Exclusively in the area of ecclesiology a sustained argument is visible. His positions evolve in exchanges with other authors, alas often in an apologetic or even polemical tenor.

To no small degree he is indebted to Friedrich Schelling's (1775-1854) idea of *Alleinheit* (all-unity) and certainly impressed by Hegel's sweeping dialectical method. Nevertheless, one cannot find him in any particular philosophical camp. He rejects materialism as an expression of «the decline of the philosophical spirit» and remains skeptical in a very principled manner of certain patterns of thought associated with Idealism. He divines as the central deficiency of contemporary German thought its penchant to perceive insight as merely grounded in the abstract – wholly apart from reality. This is nothing short of trite rationalism to him. In Hegelian panlogism he detects a serious, long-term weakening of philosophy. While Kant assumed the thing-in-itself ever elusive, Hegel held the thing-in-itself not to exist at all other than as a conceptual idea. If its point of departure is the abstract that becomes inspirited, this school «destroys the world: since the concept inverts for it all the underlying actuality into a pure, abstract potentiality» he argues[11]. At the beginning of all must be something real and concrete to Khomiakov, as it is impossible to create something real from the abstract, through a mere ideational deduction of concepts. Prophetically, Khomiakov sees in a philosophy that denies the reality of the transcendental or numinous the inevitable transition from Hegelian thought into vapid materialism. Indeed, a materialist perspective on life will come to dominate Western thinking for decades to come – whether in the guise of dialectical materialism, empiricism or positivism. «(I)ndeed, both pure rationalism, and materialism also, are nothing other than two sides of one and the same system. Which I cannot term otherwise, than as a system of *necessarianism*, of non-volition»[12]. To him, Hegel inaugurated the «decline of the philosophical spirit»[13].

Much like Romanticism, he gives preference to an intuitive manner of apprehend-

---

10 *Ibid*., 133.

11 A. S. KHOMYAKOV, *Russia and the English Church during the last fifty Years*, Farnborough 1969 (1895), 267.

12 *Ibid*., 312.

13 L. E. ŠAPOŠNIKOV, *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, in M. A. MASLINA (ed.), *Russkaja Filosofija Slovar*, Moscow 1995, 595.

ing reality. Every human being is posited from the very beginning of his existence in a relationship with the «creative spirit». This manifests itself in the person's respective worldview and faith. The whole of a people's life is encapsulated in its religion. In his notes on world history he divides religions into two kinds: Kushite and Iranian. The first is based on necessity, subjecting individuals to mindless performance and to an alien power. He considers Catholicism and Protestantism belonging to this school, which is somehow «indifferent to Christ's death on the cross». In contradistinction, the second, Iranian variant is a religion of freedom, as it does not thematize original sin and does not ponder justification. It turns to the interior realm of people and promotes a deliberate, personal choice between good and evil. This universal freedom finds its most sublime expression in Orthodox Christianity, which is called to share it with all. Khomiakov considers especially the Russian people and the Russian Orthodox Church chosen to lead humanity to this Iranian form (in his time only Russia was an independent, powerful Orthodox country; the southern part of Greece having been only recently liberated in 1832). In this qualified sense he views history as progressing on a teleological trajectory à la Hegel[14]. Orthodoxy will achieve its mission when rid of denominational determinations and developing further a «catholic awareness». It alone has preserved this holistic, catholic ecclesial form of life: the foundational religious experience of a creative *amour mutuel*. This «conciliar conciliarity» (Konrad Onasch) will be a defining feature of Russian philosophy of religion in the subsequent 20th century[15].

His first theological text – composed between 1830 and 1840 – bears the title *Cerkov odna* (The Church is One) and remains the only one written in Russian. It was developed in order to counter Prince Ivan Gagarin's (1814-82) much noted conversion to Catholicism and entry into the Jesuit order. Six French occasional theological texts follow in which the author defends his faith and the Russian Church against Western criticism. These apologetic texts are used as venues to present the teachings of Orthodoxy. These are complemented by his personal letters to Palmer, which were not intended for the public[16].

Cerkov odna is so to speak his personal profession of faith in the unity of Christianity. This unity follows with inner necessity from the inner-trinitarian unity of God. Christians are not a plurality of persons where individual separation outweighs their unity. The unity of one divine grace lives in the multitude of divine creatures subjecting themselves to this grace. He even states this unity exists truly and necessarily, despite

14 K. Onasch, *Chomjakow, Alexei Stepanovitsch (1804-1860)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 8, Berlin 1993, 2-4, at 3.

15 J. S. Romanides, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov*, in The Greek Orthodox Theological Review II/1 (1956) 57-73; J. L.Wieczynski, *Khomyakov's Critique of Western Christianity*, in Church History 38/3 (Sept. 1969) 291-299.

16 Plank, 56.

visible separation among Christians. He emphasizes the divine origin of the Church. The one Church is nothing short of the expression of divine goodness, poured out over «the multitude of rational creatures»[17]. This Church is fundamentally unlike any human society where one might find, *inter alia,* divine grace. It is «divine-spirit-creaturely life» drawing all reason-gifted creatures to incorporation within itself. It is buttressed by altruistic charity providing a sense of community (*obshchinnost*) in the Holy Spirit. On grounds of the very definition of charity as something spontaneous and voluntary, one must reject a universal church under one head. Jesus Christ is its head and the faithful are his children.[18]

This begs the questions: who are its constitutive members? Khomiakov responds: all those living on earth, and those whose earthly path is completed, as well as those not created for earthly existence – such as angels and future generations of human beings. God's grace-filled activities define the Church as bursting earthly limits. From this follows the unity of God and his activities, so that the Church must be one and know of no separation. All separation or distance in this life is but a deceptive appearance. Amidst the vicissitudes of history the body of Christ, the Church preserves her interior life in God's grace and without her essential unity undergoing change. Echoing Augustine, he observes the Church encompasses equally past, present and future. Khomiakov continues: «the visible or terrestrial Church lives in perfect communion and unity with the total ecclesial body, whose head is Christ. It contains the remaining Christ and the grace of the Holy Spirit in the whole, vivacious fullness, but not the totality of her revelations»[19]. This confusing last clause is somewhat explained by stating that the Church is limited in her ability to pass judgment over people. She is mindful that whoever severs ties with her, denies communion with the total Church. On the other hand, she is also aware that whoever is her member, is connected to the total Church and is hence a child of God. Importantly, the institutional Church is also mindful of people estranged from her but, nevertheless connected in hidden ways God did not deign to reveal. Therefore it is the Church's commission to beckon all people to actual unity with God and becoming children of God.

These nuances lead Khomiakov to conclude that the visible Church is subordinate to the invisible Church and becomes credible only to the degree that she gives testimony to the invisible Church. All must be subordinate to mutual love (*amour mutuel*) in Jesus Christ. This produces fruits: holiness and knowledge of divine mysteries. As the spirit of truth abides in her she is holy. Since her protector, Jesus Christ, is unchanging, the Church is likewise unchangeable. In the transition from the Old to the New Testament

17 A. S. Khomiakov, *Cerkov odna*, Montreal 1975, 1.

18 *Ibid*., 2.

19 *Ibid*.

he does not perceive radical cessation but merely a change of rites. These things can be grasped by those who possess «an interior knowledge of faith»[20]. This entails participating in the fruits of the reciprocal love in Christ. In contrast to Schleiermacher, dogmas, sacraments, rites, and ecclesiastical precepts reveal the interior nature of the Church. The visible Church is not exhausted in exterior features. Neither the number of her members, nor the visible assembly represents the Church, but the bond of charity. The Church is the Holy Spirit's revelation, which finds expression also in the mutual love of Christians. It is this charity that guides them homeward to the Father through a forward impelling force unleashed by Christ's incarnation[21]. Sinfulness and errors are due to her members, but do not jeopardize her inner holiness and immutable nature.

One can discern in his writings an anti-Hegelian stance: the Church is an unalterable and indivisible reality in this world, not yielding to a greater or higher unity which might cancel her out. The visible and invisible sides complement each other, forming not two entities, but one Church. The term "collective" is not applicable to the Church as she is the one Spirit of God on earth. Likewise the Church is not an abstract reality grasping itself cognitionally – like Idealist philosophy might suggest. The Church is a concrete, living organism, nothing short of God's «revelation in mutual love»[22]. German Idealism's dichotomy between subject and object is thereby overcome.

This serves to affirm the *notae ecclesiae* as professed by Christians in the Nicene-Constantinopolitan Creed: one, holy, catholic and apostolic[23]. The Church is catholic and universal, as she sanctifies all of humankind and the whole earth. She is neither selective nor particular to any ethnic group. Nevertheless, he admits the Church is still a small flock (cf. Lk 12:32). This leads to an original and significant construction. The term "catholic" in the Nicene-Constantinopolitan Creed is only comprehensible in its Greek original. Other languages need a sound translation to comprehend it. This has occurred in this term's translation into Slavonic. He traces this achievement back to the apostles to the Slavic peoples - Cyril and Methodius- and considers these saints in turn vouching for the term's correct Slavonic rendering. He argues that implicitly also the Catholic Church accepts this rendition as it venerates these saints too. The two brothers had chosen the word *sobornyj.* The Slavic word *sobor* includes the notion of an "assembly" and conveys the idea of "unity in plurality" he elaborates. Broadly translated, the term conveys the notions of "togetherness" and "symphony" in the meaning of a perfectly organic fellowship of people redeemed in Christ. Such a perception of catholicity

---

20 *Ibid*., 3.

21 A. S. Khomjakoff, *L'Église latine et a Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient, Recueil d'articles sur des questions religieuses: écrits à différentes époques et à diverses occasions*, Lausanne-Vevey 1872, 266f.

22 Khomiakov, *Cerkov odna*, 4.

23 DH 150.

permits him to conclude that the Church is something like free and perfect unanimity, transcending nationalities and social strata. She is the *kath'olon* that is the unity of all, as it had existed prior to the fateful "western schism" of 1054.[24]As he deliberately does not connect *sobornyi* to institutional structures, the often used English translations "conciliarity" or "conciliarism" are infelicitous. The reality of catholicity is maintained by those God had preserved from falling into schism. The rest of Christianity fell victim to strife and competition. True Christianity, however, teaches humankind how to live in peace and unity.

It seems this term (*sobornyi*) was developed as a central focus during his debate with Count Ivan Gagarin (1814-82), who had converted to Catholicism and become a Jesuit[25].

As one sees, Khomiakov ties «catholicity» to unity. This unity can only be grasped by those abiding in the Church. Such unity was destroyed by 1054 and cannot come about by a simple declaration of reconciliation and recognizing reciprocally different creeds. Inner unity can only be achieved through a community in faith. The Church can never be a facile Hegelian «harmony of contradictions», let alone «a numerical sum of Orthodox, Latin and Protestant Christians». Genuine unity requires complete interior unity of faith and external attestation to this faith. He does not advocate a uniform liturgical rite. Also, he does see it worthwhile pondering whether Catholics and Protestants have «deprived individual people of eternal salvation». The question is whether they possess «faith and if they have preserved the ecclesial tradition»[26]. To his mind religious truth is preserved in a "social" way, by living evangelical charity. While bishops are charged in a special way in proclaiming truth and priests are entrusted with administering sacraments, the totality of the Church is commissioned with preserving faith. It has no consequence for the Church if an individual errs.

Khomiakov thus demonstrates that the term "catholic" has no denominational meaning, but is universal. The concept of *sobornaja cerkov* (catholic church) means «a Church united by charity and faith». Thereby the Church became infallible. The term *sobornyj* is the decisive reality that sets the true Church apart from the multifarious Western communities. Approaching the issue of the true Church from the Johannine Christ (cfr. John 15:9), he argues the organic bond of mutual love and unity was not kept alive in the West. There, not everyone enjoys same rights and privileges. He considers the Roman church an institutional and legalistic construction lacking *sobornyi* and universality – pejoratively referring to it as "Romanism". The prime example – and symptomatic origin of what later will evolve into schism – is the thorny issue of the *filioque*.

---

24 KHOMJAKOFF, *L'Église latine*, 398f.

25 PLANK, *Katholizität und Sobornost*, 28.

26 *Ibid.*

The all-determining consideration is not even for him the fact that it is heretical, but that the West arrived at this teaching unilaterally and "highhandedly" inserted it into the common creed without consulting the whole of Christianity. Such "arbitrary" human opining declared tradition amounts to nothing short of betrayal of the genuine nature of the Church. For this reason only the Orthodox Church preserves the true Church. As he famously pointed out, «Rome kept unity at the expense of freedom, while Protestants had freedom but lost unity»[27]. Consistent with the Johannine notion of "menein", Orthodoxy "abides" in divine charity.

Sobornyi as catholicity is a term designating the supernatural and super-temporal unity of the Church. It predicates a reality neither quantitatively nor by creed but in its quality.

3. Influence and Evaluation

The incisive critique Khomiakov leveled against Kant and especially Hegel proves fatefully true. The consequences of Hegelian thought are Marxist dialectical materialism, empiricism and positivism – *mutatis mutandis* all three continue to haunt humankind to this day in the guises of relativism and postmodernism, beguilingly suggesting a self-perfecting world. He foresaw capitalism and socialism as equally dehumanizing. Ecclesiologically, this parallels for him Western Christianity's inability to reconcile freedom and authority – a virulent issue especially since the 1960's. The relationship between and mutual dependence of these two key terms continues to confound modernity.

For Khomiakov the one Church possesses two dimensions that form one reality: the Body of Christ and the terrestrial community. Pavel Florensky (1882-1937) criticizes him on this point. There is never total identity between the two, famously accusing him even of "Protestantism". Berdyaev sees too little emphasis on the cosmological and eschatological dimensions of faith[28].

These observations notwithstanding, Khomiakov does bring to fresh attention the elements of freedom, charity and community as essential for church life. He is the first one to provide a clear definition of the Orthodox Church since the patristic era, influencing in significant ways Fyodor Dostoevsky, Vladimir Soloviev, Pavel Florensky, Sergius Bulgakov, Nikolai Berdiaev and Lev Karsavin. Indeed, the terms *sobornyi* and *sobornost* evolve into key terms for 20th century Orthodox ecclesiology.The theologians associated with Russian academies proved especially receptive to his ecclesiology, as Georges Flo-

27 N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, London 1952, 87.

28 B. Jakim – R. Bird (eds.), *On Spiritual Unity: a Slavophile Reader*, Hudson, NY 1998, 38ff.

rovsky (1893-1979) demonstrates[29]. Both Florovsky and Bulgakov were keen in overcoming an extensive and quantitative understanding of catholicity. Originally, to them catholicity (*sobornost*) expresses an ontological relationship to Jesus Christ. Thereby the Church becomes the bulwark of truth by Christ's presence in her[30]. On the biblical basis of the Pauline metaphor of Christ's body and his members (1 Cor 12), this will subsequently form the basis for a Eucharistic ecclesiology. Such an emphasis gives less attention to the dimension of apostolic succession. Archimandrite Sylvester Malevanskij (1828-1908), bishop and rector of the Kiev Academy will use the term as an expression of a fusion of Christian dogma with lived faith, religious feeling and consciousness. The same applies to the position of the St. Petersburg dogmatician Alexander Katanskij (1836-1919). His student Evgenij Akvilonov (1861-1911) introduces the notion of the Church as *organizm* (organism) and *telo* (body) that has Christ as its head. Pavel Svetlov (1861-1941), teaching at the Kiev University, weds the term *sobornost* with that of tradition.

Little wonder then, already the "pre-conciliar committee" introduces *sobornost* in 1906. At the synod convened after the overthrow of Tsar Nicholas II in 1917 the notion of *sobornost* is employed to delimit the authority of the reintroduced office of a patriarch and to integrate this office within conciliar structures. On the long-term the hierarchical understanding will prevail on the eparchial level. Whereas in parishes, the concept *sobornost* defines everyday life: including lay homilies as well as active and passive voting rights for women[31].

A visible authority plays no role in Khomiakov's ecclesiology and is even antithetical to his understanding of the pre- (Tsar) Petrine Christian Church. Faith is essentially beyond coercion as it finds ever again expression in and is nourished by the Johannine understanding of charity. On this point he does not do full justice to the notion of apostolic succession as understood by his own Orthodox Church. On the other hand, the visible and invisible churches are never to be conflated for him. Yet, he claims in fact exclusively the particular Russian Church is this historical reality. Such an identity he may conclude on account of his strong, unreflected sense of patriotic loyalty, but does it not run counter to his better judgment? Be it as it may, in this regard he is nowadays isolated within his own Church. Also the Second Vatican Council differentiates in *Lumen Gentium*: «This Church… is governed by the successor of Peter and by the Bishops in communion with him» (LG 8). This document continues: «The Lord Jesus… formed

---

29 G. Florovsky, *Puti Russkago Bogoslovija*, Paris 1937, 380f. (English as Id., *Ways of Russian Theology*, Belmont, MA 1979).

30 C. Künkel, *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991, 190.

31 J. Oeldemann, *Die Auswirkungen der ‚Sobornost'-Lehre auf dem Landeskonzil 1917/18 der Russischen Orthodoxen Kirche*, in Ostkirchliche Studien 41 (1992) 273-300.

(these apostles) after the manner of a college or a stable group, over which He placed Peter chosen from among them» (LG 19)[32].

Khomiakov reflected much on the word *sobornyi* in order to delineate Orthodox faith from Western individualism. He considered the reception of Aristotelian thought in the Middle Ages responsible for this fateful development, leading also to an emphasis on either deterministic salvation or to authoritarian-hierarchical structures. Faith is something holistic, generating an integral rationality (*raison intégrale*, in Russian *cel'noe znanie*), uncovering a transcendental value for every human being and for the human race in general, and uniting all into a whole (*cel'nost'*). His discussion of *sobornyi* led others to coin the term *sobornost*, notably the early Slavophile Ivan Kireevsky[33].

It was through Khomiakov's treatise *Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse*[34], that the former multi-ethnic and multi-religious Habsburg Empire received the concept of *sobornost.* It was warmly welcomed by its oftentimes neglected Orthodox subjects as it sharpened their denominational profile. By strengthening the synodal structure, this term contributed also there to greater lay involvement. However, such a reappraisal of church life was also influenced by the Catholic Tübingen School of Theology, which stressed the term "organism". The Orthodox Metropolitan Andrei of Şaguna (1809-73) initiated on the bases of these two notions a radical reform of the church structures in Transylvania[35].

The thoughts of Khomiakov received different, but noteworthy accentuations in Orthodox Serbia. There Justin Popovic (1894-1979), who had studied theology in St. Petersburg in 1916[36], adopted the notion of *sobornost* wholeheartedly – but maintained a clear separation between the "teaching" and "listening" dimensions of the Church. In fact, Popovic had translated Khomiakov's treatise on the *Unity of the Church* into Serbian. In a nuanced manner he modified Khomiakov's anti-hierarchical understanding of *sobornyi* to mean something akin to conciliarity – rather than catholicity. Creatively he amplified the term *sobornost* to describe comprehensively inner-trinitarian life. Thereby

---

32 www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed May 21, 2013). Cfr. Vatican II documents LG 21, 22; AG 5, 6, 38; CD 3, 4; UR 2.

33 H. Schaeder, *Sobornost – in den Schriften von A. Chomjakov*, in Kyrios VII, 3/4 (1967) 122. Cfr. G. Ciofari, *A. S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della 'Sobornost'*, in Nicolaus 6 (1978) 87-129.

34 A. Khomjakov, *Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse* [A few words of an Orthodox Christian concerning the Occidental Creeds], in N. von Bubnoff i.a. (eds.), *Östliches Christentum: Dokumente*, Munich 1923, vol. 1, *Politik*, 139-199.

35 J. Schneider, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna: Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848*, Köln 2005, 185-204.

36 Popovic had been acquainted with the Russian Orthodox Church abroad that had settled after the October Revolution of 1917 in Karlovci, Serbia and which had been led by Metropolitan Antonij Chrapovickij (1863-1936).

the *sobornost* lived in the Church becomes via analogy the very principle of divinization of human beings[37].

Within the context of Christian social teaching, as recently as the year 2000 the episcopal synod of the Russian Orthodox Church gave official recognition to Khomiakov's ecclesiology when discussing the Church's diaconal ministry as common ministry (*sobornoe sluzenie*) so that the world might believe (John 17:21). In 2008, a Russian Orthodox document on *Dignity, Freedom and Human Rights* affirms the concept *sobornost* as part of the Orthodox tradition, when describing everlasting ethical values as preserving social unity[38].

Russian thought expresses a profound and unshakeable trust in the philological quality of terms, in «the sanctity of words, as expressions of the absolute»[39]. Beginning with the Russian philosopher Vladimir Soloviev, the term *sobornost* invigorated the then quite young ecumenical movement within the Russian Orthodox Church and well beyond. Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev and Pavel Florensky were 20th century proponents of *sobornost*. Yves Congar (1904-95), the noted Dominican *peritus* during Vatican II, perceives in the concept of *sobornost* a foundational feature of Christian existence. Though he considers the term untranslatable, this French theologian claims it «expresses or connotes everything that our tradition, social and political as well as theological and canonical, puts into that fine word *collegium*»[40]. It shows that the basic reality for the Church is not one of hierarchy, but of faith and charity. While not denying the significant roles hierarchy and canon law play, to Congar all such dimensions serve to promote the body's life of faith and charity[41]. To him the notion of *sobornost* shows the Church's *nota* apostolicity need be grounded in a «collegial ontology», which calls for strengthening the synodal aspect of the Church[42]. Famerée detects in Congar's use of the concept of *sobornost* the direct influence of Khomiakov[43].

Joseph Ratzinger appropriates the interpretation of Endre von Ivánka and believes Khomiakov to paint a too idealistic picture of the *Raskolniki*, the Old Believers. This community had parted ways with the institutional Russian Orthodox Church in 1667

---

37 T. Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1992, 213-236.

38 www.mospat.ru/en/documents (accessed May 21, 2013).

39 Robert Bird in the general introduction to B. Jakim – R. Bird (eds.), *On spiritual Unity: Slavophile Reader*, Hudson, NY 1998, 8.

40 Y. Congar, *Lay People in the Church*, Westminster, MD 1985, 279.

41 *Ibid.*, 380-94.

42 Y. Congar, *L'Eglise: Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, in *Mysterium Salutis* 15, Paris 1970, 205.

43 J. Famerée, *Orthodox Influence on Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch*, in St. Vladimir's Theological Quarterly 39 (1995) 409-416.

over the hierarchy's heavy-handed enforcement of making the sign of the Cross using three fingers, rather than two. This Johannine and spiritual ecclesiology is based on a romanticized understanding of the *mir*, the Russian village community, and does not correspond to anything theological. Not revealed doctrine but unanimous assent decides faith's content for Khomiakov. This Ratzinger parallels with the notion of "a Church from below," prevalent in the heady post-conciliar years. He sees the philosophers Johann Gottfried Herder (1744-1803) and Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) influencing Khomiakov's one-sided understanding of the Church and in more recent times Catholicism (liberation theology, basis democratic movements, and other reinterpretations of the concept of the people of God)[44].

Recent developments suggest the *filioque* is no longer such a divisive issue between East and West[45].

Though an original thinker, Khomiakov cannot fully part ways with German Idealism. In addition, to what degree he might be indebted to Johann Adam Möhler's (1796-1838) almost contemporary ecclesiological views is much debated. No clear link can be detected. However, both develop their thoughts on patristic grounds and under the influence of Schelling's and Hegel's philosophies: from the Triune God's Spirit of Wisdom issues forth the Church. Both see the Church originating within the Godhead, making ecclesial life one of unity in the Holy Spirit – the Church's "inner soul." Dividing religions into Kushite and Iranian is artificial and certainly lacks any scientific basis. The problem of the historicity of Jesus is insufficiently addressed. Imbalances in his writings notwithstanding, Khomiakov turns our attention afresh to the spiritual dimensions of Christianity and reminds us of charity's centrality. The West is inspired also by him to overcome an over-fixation on justification and structures alone. Incomplete as his *œuvre* is, he remains a constant, if uncomfortable reminder that individualism is anathema to Christian existence. As Nikolai Berdyaev so poignantly observed, his theology serves to elevate every human being from a "slave" to a "lordly gentleman". There is no gainsaying: Khomiakov stands at the beginning of Russian theology, which continues to fathom the Christ-mystery.

---

44 J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, New York 1988, 23-26.

45 *The Filioque: A Church Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Paul's College, Washington, DC October 25, 2003*, in Greek Theological Review 49/3-4 (2004) 359-392.

Select Bibliography

Alexei Stepanovich Khomiakov, *The Church is One*, Seattle, WA 1979.

Peter K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas,* Volume I: *A. S. Xomjakov*, The Hague 1961.

Boris Jakim and Robert Bird (eds.), *On Spiritual Unity: a Slavophile Reader*, Hudson, NY 1998.

Alexander Schmemann (ed.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, New York 1965, 29-69.

Vasilij V. Zenkowskij, *A History of Russian Philosophy*, London 1953, 180-205.

Ordinazione episcopale di Mons. Valerio Lazzeri, Vescovo di Lugano
nella solennità di sant'Ambrogio, sabato 7 dicembre 2013

Intervento di Mons. Valerio Lazzeri, Vescovo di Lugano

Eccellenze, Signori Canonici del Capitolo cattedrale,
Lodevoli Autorità, Cari Confratelli, Cari fratelli e sorelle,

al termine di questa celebrazione solenne, giunge per me il momento di far risuonare il grazie, che da tempo preme nel mio cuore. Grazie al Signore della vita, che sempre ci sorprende con la sua chiamata imprevedibile e multiforme e mai si stanca di radunare la sua Chiesa, di manifestarla al mondo e di provvederla di ogni bene. Grazie a tutti voi, a ciascuno di voi, che oggi vi siete raccolti in preghiera qui e in altri luoghi per invocare l'effusione dello Spirito Santo, che fa di me insieme a voi il segno vivo del popolo guidato dall'unico Pastore grande delle pecore, Gesù Cristo Signore, che il Padre ha risuscitato dai morti, primogenito di una moltitudine di fratelli.

Grazie, in particolare, ai miei fratelli Vescovi, con cui da oggi condividerò il ministero apostolico. A S. Ecc.za Mons. Diego Causero, che con grande disponibilità ha accettato di presiedere la solenne liturgia di consacrazione; come Nunzio apostolico, ha reso visibile il nostro vitale legame con il Vescovo di Roma e Successore di Pietro, il Santo Padre, Papa Francesco, al quale rinnovo qui la mia immensa riconoscenza per la benevolenza e la fiducia manifestate nei miei confronti. Grazie a Sua Ecc.za Mons. Pier Giacomo Grampa, carissimo don Mino, che per dieci anni è stato per la nostra Chiesa locale, un padre saldo, forte e generoso e in questi ultimi giorni anche un fratello maggiore pieno di attenzioni nel darmi l'aiuto necessario per subentrargli nel servizio episcopale. A S. Ecc.za, Mons. Charles Morerod, vescovo di Losanna, Ginevra, Friborgo, che è qui a dare espressione a una conoscenza che dura fin dagli anni dei nostri comuni studi teologici.

Attorno a questo altare, ci sono poi gli amici di tutta una vita, a cui non dirò mai abbastanza la mia gratitudine. Alcuni hanno fatto un lungo viaggio per essere qui oggi: dalla Bielorussia, dalla Francia, dalla Germania, dall'Italia. Non vi nomino singolarmente, non solo perché nessuno si senta dimenticato, ma anche perché – voi lo sapete – tutto

quello che potrei dire in questo momento sarebbe sempre inadeguato rispetto al bene sconfinato che ho ricevuto e continuo a ricevere da voi.

Un pensiero particolare, pieno di affetto e di gratitudine, lo voglio riservare ai confratelli con cui fino a ieri ho condiviso il ministero presbiterale. A voi, carissimi, che da oggi diventate miei principali e vitali collaboratori, voglio dire sin da ora il mio grande auspicio di poter arrivare ad alleviare la vostra fatica quotidiana, di aiutarvi a realizzare con gioia la vostra specifica chiamata a servire il Vangelo e la Chiesa. So bene che le nostre storie, le nostre vicende personali, le nostre diverse culture e mentalità possono a volte risultare difficili da comporre, ma siamo sempre uniti a partire da quella parte della nostra umanità che è toccata e rigenerata dalla grazia del Vivente! È da lì che il Signore continua a sceglierci, a tenerci insieme e a inviarci al suo popolo santo. E questa è una roccia incrollabile, piena di speranza, su cui sempre possiamo contare e da cui sarà sempre possibile ripartire. Di cuore, vi dico: grazie per la vostra vicinanza, che già mi avete fatto sentire in molti modi in questi giorni, per la vostra dedizione, per la vostra perseveranza! Non sempre sarò effettivamente in grado di rispondere alle vostre aspettative, anche le più legittime. Siate però certi del posto particolare che occuperete sempre nella mia sollecitudine pastorale.

Voglio inoltre ricordare Preti, Diaconi, Religiosi e Religiose, Laici impegnati in associazioni e movimenti di ogni tipo, rappresentanti e carissimi amici di Chiese sorelle, familiari, parenti e persone care, presenti qui, nella chiesa di S. Teresa e nel teatro Cittadella, provenienti da ogni dove, dalla mia amatissima valle di Blenio, dal Ticino, dalla Svizzera e da diverse altre parti del mondo. I miei convallerani, in particolare, vorrei ringraziarli per la bellissima mitra che mi hanno fatto pervenire. Ma molti altri si sono resi presenti in mille modi diversi, doni, lettere, messaggi, telefonate. Farò di tutto per ringraziarvi per scritto, ma lo faccio sin da ora a voce, perché ciascuno si senta da subito raggiunto dalla mia riconoscenza e dal mio affetto. In questo contesto, mi preme infine ricordare con gratitudine e con vivo apprezzamento le moltissime persone che con il loro lavoro e la loro competenza hanno reso possibile lo svolgimento di questa celebrazione e anche quelli che l'hanno resa accessibile attraverso i vari mezzi di comunicazione. Tutti voi, carissimi, mi rendete concreti e tangibili più che mai il miracolo, la bellezza, la fecondità e la consolazione della relazione umana, dell'incontro, della comunione originata dall'unica e inesauribile Sorgente di ogni essere, il Padre di Gesù Cristo Signore. È lui che con la potenza del suo Spirito Santo non cessa di attirarci a sé e di dare fondamento eterno ai legami tra noi. Non finirò mai di stupirmi e di dire grazie per questa profusione, per questo "centuplo", che rende per me oggi più che mai evidente quanto il Signore è fedele nel dare compimento alla sua promessa.

Una parola di viva cordialità e di riconoscenza vorrei anche rivolgerla al Presidente, On. Paolo Beltraminelli – per le sue graditissime parole – e ai membri del Consiglio di Stato e al Presidente del Gran Consiglio del Cantone Ticino, al Sindaco di Lugano, a

tutte le autorità, religiose, civili e militari, di ogni ordine e grado, che hanno voluto assicurare oggi la loro presenza.

La vostra vicinanza in questo momento importante per la vita della Chiesa cattolica in Ticino riflette con evidenza, non solo il nostro comune radicamento su questo territorio e la passione per il bene della sua gente, ma anche un desiderio condiviso: continuare a lavorare insieme, ciascuno nel suo campo, secondo le sue competenze, i suoi obiettivi e la sua missione specifica, perché a nessuno manchi mai quello spazio di sicurezza e di libertà, di rispetto e di dignità, che permette a ciascuno di fare della propria vita uno spazio di generosità, di fecondità, di solidarietà e di bellezza. In questo ambito, sono sicuro che non mancheranno molte occasioni favorevoli a una proficua collaborazione a vantaggio di tutti.

Gesù non ha voluto che i suoi discepoli fossero tolti dal mondo. Ha pregato e prega perché la loro vita non cessi di essere nella storia un racconto eloquente della volontà del Padre, che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Ora, è proprio questa preghiera di Gesù al Padre per noi, per ognuno di noi, il fondamento incrollabile della speranza con cui cominciamo insieme un nuovo tratto del nostro cammino ecclesiale. Occorre ricordare che qualunque cosa accada in questa storia travagliata e complessa, a volte tragica ma anche magnifica, nessuno e niente sarà mai escluso dall'inesauribile e insondabile Respiro trinitario. Quale meraviglia! In ogni istante, è offerta a ogni essere umano la possibilità di essere sottratto al grigiore e all'anonimato e di riconoscersi dono personale del Padre al Figlio e del Figlio al Padre nello Spirito Santo! A partire da qui si delineano con chiarezza il nostro compito e la nostra missione ecclesiale.

Penso in questo momento a tutte le componenti più vulnerabili e insieme più preziose della nostra realtà diocesana e della nostra società in generale, ai sofferenti di ogni tipo, ai malati, ai poveri, a coloro che sono oppressi dalla fatica di vivere, a tutti coloro, che nel profondo del loro cuore, sapendolo o no, sono in attesa del Vangelo di Gesù Cristo, della rivelazione della tenerezza e della fedeltà di Dio nei confronti di ogni sua creatura. Quale appello, quale invocazione di salvezza, quale grido silenzioso non giunge a noi da ogni volto segnato dalla tristezza, dall'angoscia, dal tormento, dal dolore e dalla disperazione!

È davanti a questo spettacolo di umanità crocifissa che i cristiani e la Chiesa tutta devono ritrovare il loro slancio missionario, la percezione dell'urgenza dell'annuncio evangelico, del debito contratto verso le sorelle e i fratelli in umanità ogni volta che facciamo l'esperienza del gratuito e incondizionato amore da cui siamo raggiunti in Cristo. Pensiamoci bene! Cosa rimarrebbe dei nostri risentimenti, delle nostre divisioni, dei nostri puntigli, se noi osassimo, anche solo per un attimo, staccare gli occhi da noi stessi e intuissimo nello sguardo del fratello e della sorella l'attesa di Vangelo che arde nel suo cuore? Meno che mai possiamo permetterci di sprecare tempo ed energie per cose che

non appartengono al nucleo costitutivo della rivelazione e della vita cristiana. L'urgenza, per tutti e per ciascuno, è anzi oggi quella di discernere la via da percorrere a partire da una sola domanda, che non dobbiamo cessare di porci: *quid hoc ad evangelium?* In che misura quello che sto pensando, facendo, dicendo, rende udibile e riconoscibile il Vangelo? Quale contributo ciò che penso, faccio, dico è in grado di portare, non all'affermazione di un'organizzazione o di un gruppo, ma alla manifestazione a tutti della bella notizia di Gesù Cristo risorto dai morti, nella sua autenticità e freschezza originaria?

Come potete intuire, non voglio tracciare per ora un programma pastorale, ma una direzione chiara, quella sì, voglio indicarvela! E non può essere, a mio avviso, che questo orientamento verso l'Essenziale, l'Irrinunciabile, l'Indefettibile, verso la Realtà che anche nell'ultimo istante della nostra vita, quando tutto il resto ci sarà impossibile, noi potremo ancora scegliere e abbracciare, liberamente e per amore: Gesù Cristo, Figlio di Dio e Figlio di Maria, Risorto dai morti, Asceso alla destra del Padre, Vivente nella Chiesa con il vigore del suo Spirito, Veniente nella gloria. Perdendo in Lui definitivamente la nostra vita, la troveremo in Lui per sempre.

Ci aiuti Lui, il Signore, a stare sempre e solo in questo solco sicuro da Lui tracciato nella storia. Ci assista la Beata sempre Vergine Maria. Ci sostenga l'amicizia dei Santi Ambrogio, Carlo, Abbondio e Lorenzo. Ci conforti e ci incoraggi sempre la memoria dei nostri padri, dei nostri amati genitori, parenti e amici che ci seguono dal Cielo, di chi mi ha preceduto nel ministero episcopale e che in questa chiesa riposa, in particolare di Mons. Giuseppe Martinoli, mio convallerano, di cui proprio oggi ricordiamo il transito. La Chiesa è davvero una misteriosa e festosa profusione di Volti e di Nomi, che solo in Dio sono perfettamente e pienamente ricordati. I vostri volti fraterni, gioiosi, luminosi e commossi me lo testimoniano oggi con evidenza. Per questo, di nuovo, grazie davvero a tutti e a ciascuno!

Biografia di Mons. Valerio Lazzeri

Attinente di Dongio, è nato il 22 luglio 1963 da Alfredo e Zita n. Milani.

Dopo le scuole obbligatorie nella sua valle e conseguita la maturità classica al liceo di Bellinzona, entrava nel Seminario diocesano San Carlo, che allora aveva sede nel Convitto Salesianum di Friborgo, presso la cui Università conseguiva la licenza in teologia.

Il 2 settembre 1989 riceveva l'ordinazione presbiterale nella Cattedrale di Lugano dal Vescovo Eugenio Corecco con incardinazione nella diocesi di Lugano. Proseguiva quindi gli studi al Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum" di Roma, dove nel 1991 conseguiva il dottorato in teologia spirituale, con una tesi su "Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson".

Rientrato in diocesi, era inviato al Collegio Papio di Ascona quale vicerettore e docente (1991-1993). Dal 1993 al 1999 veniva chiamato in Vaticano quale addetto alla segreteria della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Dal 1999 al 2009 era collaboratore parrocchiale a Locarno con l'impegno in particolare della predicazione, della catechesi, della Lectio divina, come pure di assistente spirituale nella locale Clinica Humaine.

Nel contempo era impegnato quale docente di teologia spirituale nella Facoltà teologica di Lugano e quale Vicario moniale.

Nel 2009 risiedeva per circa un anno a Bose, dedicandosi allo studio e alla ricerca e compiendo un cammino di approfondimento spirituale.

Nominato il 2 agosto 2010 Canonico del Capitolo della Cattedrale di San Lorenzo, con residenza a Lugano, riprendeva i compiti di Vicario moniale e di docente alla Facoltà teologica di Lugano, rimanendo nel contempo a disposizione della Parrocchia della Cattedrale per confessioni e celebrazioni, e dell'intera diocesi per catechesi e conferenze, come pure per la celebrazione del Sacramento della Confermazione quale delegato vescovile. Veniva inoltre nominato direttore spirituale nel Seminario diocesano San Carlo e assistente dell'Ordo Virginum.

Il 2 maggio 2013 riceveva la nomina di docente stabile della Facoltà teologica di Lugano con la qualifica di professore associato per l'insegnamento della Teologia della Spiritualità.

Negli scorsi anni è stato pure membro delle Commissioni diocesane di liturgia, per l'istruzione religiosa scolastica ed extra-scolastica, per la formazione permanente del Clero e dei laici, per la redazione dei bollettini parrocchiali.

Fra le sue pubblicazioni ricordiamo in particolare: articoli su riviste teologiche riferiti in particolare alla teologia spirituale; la sua tesi di dottorato: "Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson"; traduzioni in italiano dal siriaco, con annotazioni critiche e commenti dei seguenti testi patristici: *Contro i pensieri malvagi* di Evagrio Pontico, *Le tappe della vita spirituale* di Giuseppe Hazzaya.

VIAGGI
CON RUSSIA CRISTIANA

TERRA SANTA 4-11 settembre

pellegrinaggio guidato da don V. Nagle (Fraternità s. Carlo Borromeo)

ANELLO D'ORO, S. PIETROBURGO, MOSCA 9-16 settembre

IRAN 19-28 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.russiacristiana.org

RTLu XIX (1/2014) 143-146

Ricordando Padre Lino Ciccone C.M. e gli inizi della Facoltà di Teologia di Lugano

Ernesto William Volonté
Facoltà di Teologia (Lugano)

Conobbi padre Lino Ciccone qualche tempo prima che venisse ad insegnare (1992) nel neonato Istituto Accademico di teologia, divenuto solo un anno dopo Facoltà di teologia di Lugano. Lo ricordo tra i primissimi docenti del "gruppo di Bruxelles" (Corecco, Chiappini, Orsatti, Dumoulin) dove ci recammo all'Institut d'Etudes Théologiques, tenuto dai Gesuiti, per prendere contatto con il metodo e la didattica d'insegnamento elaborati da padre Albert Chapelle. Padre Georges Chantraine s.j., divenuto in seguito primo Rettore a Lugano, ci propose questo metodo/didattica per poi adattarlo al nascente Istituto Accademico di Teologia a Lugano. Padre Lino, già avanti negli anni, era come uno scolaretto che prendeva in continuità appunti con la sua chiara scrittura, desideroso di capire a quale "novità" fosse chiamato. «Dovrei a prepararmi a fare altro alla mia giovane età», mi diceva un poco perplesso, e dubitava di superare il tirocinio di quei giorni in Belgio. Sorrideva però divertito per questa nuova stagione che si apriva davanti a lui. I suoi scritti di teologia morale circolavano discretamente tra gli studiosi, senza mai imporsi come un nome famoso. Poi il vescovo Eugenio Corecco lo scoprì e lo reclutò immediatamente tra i primi professori della Facoltà.

Si abitava allora nella vecchia sede di via Nassa 66 e padre Lino Ciccone occupava una stanzetta in cui trasferì i suoi libri indispensabili per l'insegnamento della Teologia morale, facendo comunque la spola da Piacenza, sede dell'Almo Collegio Alberoni dove normalmente abitava con la sua comunità. Padre Ciccone era "sacerdote della missione", un sodalizio di preti fondati da uno dei più grandi santi della Francia del '600, san Vincenzo de' Paoli, padre dei poveri. Il carisma del grande prete francese era l'evangelizzazione dei poveri nella campagna francese, affidando ai suoi figli spirituali la consegna di "vivere in casa come certosini e fuori come apostoli missionari". Credo che Padre Lino incarnasse il carisma del Fondatore in modo personale con amabilità, quasi sottovoce, con il sorriso, pregando e scrivendo. Questa attitudine riflessiva, che lo faceva missionario "in sordina", gli permetteva di scrivere su i temi morali con l'apertura amorosa di un sant'Alfonso M. de' Liguori, che alla sicurezza della dottrina annetteva

un cuore pastorale. I suoi studenti avevano compreso che con Padre Lino si andava sul sicuro. Era esigente, anche severo, ma chiaro nei punti cardini del suo insegnamento: il Magistero della Chiesa come bussola d'orientamento e come costante preoccupazione: l'uomo nella fatica del vivere quotidiano. Il Vescovo Corecco lo stimava in modo particolare per questa sua personalità accademica e sacerdotale, tanto da chiamarlo "il nostro Crisostomo". L'eloquio limpido, fluido, con qualche flessione della sua terra d'origine abruzzese che gli era rimasta, senza enfasi esteriore, ma con il pensiero ben strutturato e sicuro in ciò che voleva esporre, così da catturare l'attenzione dell'ascoltatore interessato. Si godeva nell'ascoltarlo, anche se non invadeva mai il campo dell'interlocutore; si doveva quasi sollecitarlo a farsi avanti per prendere la parola. Era sempre discreto e curioso di imparare anche quando, convocati a mensa in Curia dal Vescovo Corecco come in un convivio culturale, nell'incipiente Facoltà giravano i calibri da 90 della Teologia e dell'esegesi. Era sorprendente che per relativamente pochi studenti si muovessero teologi come Leo Scheffczyk, Andreas Laun, Willem Eijk, Albert Vanhoye, Christoph von Schönborn, Angelo Scola, divenuti in seguito tutti vescovi e alcuni anche cardinali. Ma anche lo storico della Chiesa Guy Bédouelle, il biblista Ignace de La Potterie e il filosofo di Cracovia, allievo di Karol Wojtyla, Stanislaw Griegel, oltre naturalmente al rettore George Chantraine, già allora esecutore testamentario di Henri de Lubac. Non ci rendevamo conto della ricchezza intellettuale e di fede di simili personaggi. Padre Ciccone me lo ripeteva sovente: «Stiamo preparando i futuri Formatori dei formatori». Forse troppo, per il piccolo seme che eravamo, ma non mancava di certo tra noi l'entusiasmo degli inizi. Certamente l'intuivano quelli che stavano fuori dalle mura della Facoltà, se la Santa Sede ci inviò nei primi anni come studenti "speciali e fuori classe" i primi vescovi ordinari della Russia libera (Minsk, Mosca, Novosibirsk, Karaganda) con il loro ausiliari per un aggiornamento teologico. Padre Ciccone acconsentì con fatica di dover aggiornare dei vescovi che parlavano quasi solo il russo. Ma sull'obbedienza al Papa e alla Chiesa non discuteva e alla fine ne fu contento per essere stato ritenuto capace di tanto compito.

Vorrei qui citare tra i molti suoi scritti, uno che sembrerebbe un'opera minore, quasi scritta in sordina, dal titolo: *L'inconfessabile e il confessato. Casi e soluzione di 30 problemi di coscienza* (ed. Ares, Milano 2007). Il motivo è semplice: questo scritto ha i suoi inizi nella Facoltà di teologia di Lugano. Dopo tanti volumi e articoli di Teologia morale e di Bioetica, questo piccolo manuale si presenta quasi come trascurabile. Eppure sembrerebbe che proprio in questo scritto padre Ciccone abbia condensato la sua saggia ed equilibrata dottrina e la sua predisposizione di cultore delle anime. È un piccolo manuale di *tirocinio pratico* per futuri presbiteri, che si apprestano a svolgere il ministero del confessionale e con ciò, oltre che distribuire a piene mani nel sacramento la misericordia di Dio, donare la pace delle coscienze e la giusta energia per rinnovare una vita ferita dal peccato. P. Ciccone agli inizi della Facoltà di Teologia di Lugano teneva un corso deno-

minato: "Casi di coscienza. Approcci teologici e pastorali". Da quelle lezioni tenute per i futuri presbiteri prese fisionomia l'opera qui ricordata. L'incallito moralista "preconciliare", come qualcuno lo chiamava e di cui padre Lino sorrideva bonario, si esprime in questo scritto in tutta quella "prudenza", quella che san Tommaso d'Aquino indica come la "virtù genitrice" di tutte le altre virtù umane/cardinali. Infatti, nella sua lunga attività di teologo morale Padre Ciccone si è dimostrato un *vir fidelis et prudens*, che in lui aveva tutt'altra valenza di un atteggiamento di autoconservazione o di immobilismo utile solo per scansare il rischio della verità. Padre Lino aveva come obiettivo quello di conoscere la realtà concreta, perché senza questa previa conoscenza del vivere quotidiano il Bene, nella sua attuazione pratica, diventa impossibile. Per questo praticava in modo rassicurante la *sinderesi,* che nella filosofia scolastica si esprime come capacità dell'uomo di conoscere i principi universali del bene e del male. Ma la Sinderesi, unita alla prudenza, che individua i mezzi e le vie pratiche per decidere su situazioni esistenziali, illuminata dalla superiore luce della virtù teologale della fede, che fa vedere la realtà nella visione del Dio rivelato, non è altro che quello che noi chiamiamo solitamente *la coscienza.* Questa è la metodologia con cui Padre Ciccone affronta i 30 casi riportati nella sua opera. La metodologia tomistica aggiornata vi è applicata, secondo le direttive del Concilio Vaticano II, che richiedono alla Teologia morale di essere «maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di portare frutto nella carità per la vita del mondo» (*Optatam totius*, 16,4). Oltre l'impostazione di fondo il libretto si presenta acuto e dinamico nella didattica: la presentazione del caso esistenziale, che solitamente tocca nervi scoperti della morale (aborto, eutanasia, omosessualità, trapianti di organi, rapporti sessuali prematrimoniali, contraccettivi). Esposti ed enumerati i casi nella prima parte del libro con l'iniziale risposta di un ipotetico sacerdote seduto in confessionale, nella seconda parte vengono proposte delle soluzioni secondo la più limpida riflessione della teologia morale.

Certamente in Cielo Padre Lino, "prete della missione", avrà un bel da fare a custodire l'eredità della nostra Facoltà, ormai erede di quella seminagione abbondante che come in ogni crescita ha dovuto subire scossoni e aggiustamenti. Lo ricordiamo con l'amore e il rispetto che si deve ai pionieri di cose grandi e belle e ai testimoni della verità. Penso che niente come il suo testamento, lasciato in busta sigillata e da aprirsi solo dopo la sua morte, rende la grandezza dell'uomo mite e del sacerdote generoso e umile: «La mia poteva, e doveva, essere una vita davvero "preziosa al cospetto del Signore", preziosa per la Chiesa, per un numero incalcolabile di persone. L'ho invece ostinatamente ridotta ad essere nient'altro che una povera vita. Dio solo sa tutto il bene fatto male e tutto il bene mancato, per colpa mia! Con tutte le mie forze imploro la misericordia del Salvatore, il perdono della Chiesa, della Comunità, di quanti ho avvicinato durante gli anni del mio sacerdozio. L'imploro per l'intercessione di Colei che mi ha ottenuto tutte le grazie, compresa quella di farmi sopportare così a lungo dalla misericordia del Figlio

suo, la dolcissima Vergine Maria. Mi aiutino ad implorarla quanti hanno buon cuore e carità, specialmente quelli che pensano di aver ricevuto qualcosa di bene da me. Non mancherò di ricambiarli pregando per loro. In modo tutto particolare rivolgo questa richiesta e questa promessa a ciascuna delle tante persone incontrate nel mio ministero sacerdotale, e a me per questo legate, specialmente quelle di cui dovrò maggiormente rispondere al Signore. Troppo ho fatto mancare loro del bene che Dio voleva far giungere a loro per mezzo mio! Resterò perciò impegnato a fare per ognuno tutto quanto mi sarà possibile, finché non siano tutte riunite nella Casa del Padre».

Tracce di filosofia in Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini e Alessandro Casati*

Daria Trafeli
Dottoranda presso Università degli Studi di Trento

1. Introduzione

In un mio precedente lavoro mi sono occupata dell'esilio in Svizzera di Tommaso Gallarati Scotti e Stefano Jacini[1]. Ho affrontato temi quali la loro attività politica, l'opposizione al fascismo, i rapporti con le autorità svizzere e i legami con gli ambienti liberali ticinesi. Adesso vorrei fare un passo indietro, tornare agli anni della loro formazione, della fondazione della rivista *Il Rinnovamento* ed inserire all'interno della mia ricerca un'altra importante personalità: Alessandro Casati.

In particolare la mia attenzione sarà rivolta agli interessi filosofici di questi autori, sia per quanto riguarda i legami diretti che essi hanno avuto, ad esempio con filosofi come Croce e Gentile, sia per quel che concerne le corrispondenze che si possono individuare fra i loro studi e le ricerche di pensatori significativi come Rosmini, Blondel, Boutroux, Laberthonnière e altri. Si tratta in tutti questi casi di riferimenti molto importanti, poiché hanno contribuito in modo fondamentale alla formazione degli autori di cui ci stiamo occupando e hanno così influenzato la loro attività politica.

D'altronde né Gallarati Scotti, né Jacini, e neppure Casati erano propriamente filosofi. Perciò il mio lavoro non sarà un tentativo, che sarebbe stato vano, di rintracciare in essi un pensiero in senso stretto filosofico. Cercherò invece di fornire una ricostruzione della loro formazione filosofica poiché la ritengo importante ai fini di una migliore comprensione della loro formazione umana e politica.

* 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.

1 Su quest'ultimo si veda RTLu 3 (2013) 455-469.

2. Tommaso Gallarati Scotti

Tommaso, nipote del duca Tommaso Anselmo Gallarati Scotti (fervente cattolico, devoto al governo austriaco, avversario della politica liberale), fin da giovane mostrò di essere, seppur devoto verso la famiglia e verso la tradizione, diverso, grazie anche all'educazione ben più aperta che aveva ricevuto dai padri gesuiti stranieri e all'influenza della madre, la contessa Luisa Melzi d'Eril, appartenente ad una famiglia da sempre di spirito liberale. Tra le sue frequentazioni più importanti vi fu quella di Achille Ratti, il futuro Pio IX, che lo avvicinò al gruppo di cattolici rosminiani che vedevano in Rosmini il tipo di sacerdote adatto al pensiero moderno e al Risorgimento, ma anche quella di Francesco Ruffini, incontrato al tempo dell'università, e soprattutto del padre Semeria, da lui incontrato negli anni dei suoi studi all'Università di Genova. Attraverso quest'ultimo il giovane Duca conobbe il Barone Friederich von Hügel e, attraverso questi, entrò ben presto in contatto con i principali rappresentanti del riformismo religioso, dal Duchesne al Loisy, dal Blondel e dal Laberthonnière al Tyrrell e al pastore protestante Paul Sabatier.

Molte le opere letterarie da lui composte: da quella forse più importante, la *Vita di Antonio Fogazzaro*, suo grande amico, a *Miraluna*, *Sotto il sole di satana*, *Manzoni nel mondo degli ideologi*, il dramma per Eleonora Duse: *Così sia*, e *Le più belle pagine di Caterina da Siena*.

Questa in sintesi fu la formazione filosofico-culturale del Duca Milanese. Ma addentriamoci più nel dettaglio, analizzando i profili di alcuni suoi referenti culturali.

2.1. Achille Ratti

Abbiamo detto che una delle figure determinanti nella sua formazione fu Achille Ratti: andiamo perciò a vedere, attraverso quello che lo stesso Gallarati Scotti riporta nel suo libro[2], in che modo il futuro Pio IX entrò nella vita dell'allora giovanissimo Tommaso. Leggiamo in queste pagine: «Ogni Venerdì Achille Ratti era commensale dei miei nonni paterni… ciò che mi colpì e mi è rimasto evidente dai primi ricordi, è che la Milano di quei giorni era un ambiente arroventato di passioni teologiche e politiche: la diocesi era scissa in due partiti netti. Da un lato gli intransigenti, i temporalisti, gli albertiani, gli antiliberali, il cui antiliberalismo rasentava la ribellione contro lo stato unitario. Dall'altro i liberali nelle loro varie gradazioni più o meno acri e battagliere, fino a quel folto gruppo di cattolici rosminiani per cui Rosmini rappresentava il tipo di sacerdote non ostile alle esigenze del pensiero moderno e del sentimento risorgimentale.

2 T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, Milano 1961, 136-138.

A questo gruppo apparteneva Antonio Stoppani, Mons. Ceriani. Achille Ratti proveniva invece dall'Università Gregoriana, una scuola gesuitica, quasi opposta alla filosofia di Rosmini».

Da questo breve passo si possono subito cogliere quali sono i due temi centrali della riflessione di Gallarati Scotti e quindi anche gli ambiti filosofici di maggior interesse: quello religioso e quello politico, o meglio ancora il tentativo di unire questi due ambiti.

2.2. Antonio Rosmini

La figura di Rosmini compare quindi subito all'interno della vita di Gallarati Scotti. Rosmini, considerato quasi all'unanimità padre del Cattolicesimo liberale, non poteva certo essere ignorato da chi come il Duca milanese, fervente cattolico, vedeva nel liberalismo e più in generale nell'ideale della libertà, qualcosa per cui valesse mettere a rischio la sua stessa vita. Leggendo i testi dedicati a Gallarati Scotti sono molte le testimonianze di questo legame. Vediamone alcune.

Il grande esperto di Tommaso Gallarati Scotti, nonché direttore dell'omonimo Centro Studi, Luciano Pazzaglia, in uno dei suoi testi[3] ci dice che il Duca nutrì per il Risorgimento un atteggiamento di viva simpatia. Nello studio del Risorgimento Gallarati Scotti si interessò soprattutto della tradizione cattolico-liberale, con un particolare riguardo nei confronti delle figure di Manzoni, Gioberti e Rosmini. Fu proprio grazie a questa tradizione letterario/filosofica che il Gallarati Scotti si appassionò al tema della libertà, tema questo già ampiamente trattato nel mio precedente lavoro, ed in particolare alla libertà di coscienza entrando così subito in sintonia con le aspirazioni di molti riformatori che, ai primi del Novecento, si stavano adoperando per un profondo rinnovamento della Chiesa.

Al tempo stesso Gallarati Scotti si occupò di alcuni tra i più significativi esponenti della tradizione risorgimentale democratica, primo fra tutti Giuseppe Mazzini, tentando appunto di unire, come precedentemente detto, la sfera filosofica a quella politica al fine di poter individuare la migliore linea di condotta da seguire.

Un'altra testimonianza importante è quella che ci viene da un altro grandissimo esperto di questi temi, il Prof. Fulvio De Giorgi[4], il quale ci testimonia come, sullo scorcio del XIX secolo, il giovane Tommaso si trovava inserito in un rosminianesimo culturale e spirituale che esprimeva in maniera molto forte un cristianesimo che ben si conciliava con le esigenze del pensiero moderno. È all'interno di questo quadro che il Duca entrò in contatto con una figura molto importante e legata, non solo per ragioni di sangue, al grande filosofo roveretano: Antonietta Giacomelli.

---

[3] L. Pazzaglia, *Tommaso Gallarati Scotti e il suo tempo*, Milano 2010, 11.

[4] F. De Giorgi, *Tommaso Gallarati Scotti e la tradizione risorgimentale tra sensibilità religiosa e coscienza civile*, in *Tommaso Gallarati Scotti e il suo tempo*, a cura di L. Pazzaglia, Milano 2010.

2.3. Antonietta Giacomelli

Prima di andare avanti con la spiegazione del rapporto tra Tommaso Gallarati Scotti e la Giacomelli, che ci porterà poi ad un altro tema estremamente importante, quello del modernismo, andiamo a vedere brevemente chi era la pronipote di Rosmini.

La Giacomelli era figlia di Angelo, patriota ed imprenditore, e di Maria Rosmini, che era cugina del celebre filosofo Antonio. I suoi volumi – come *Lungo la via*, *Sulla Breccia* ecc. – furono letti soprattutto nei circoli cattolico-liberali, come testimonia anche Benedetto Croce. Fu redattrice del mensile *Ora presente* e si occupò molto della condizione della donna entrando spesso in contrasto con la gerarchia ecclesiastica, che arrivò a mettere all'indice alcune sue opere. Corrispondente di Paul Sabatier, pastore calvinista, e di Antonio Fogazzaro, entrambi messi all'indice, fu molto vicina agli ambienti del modernismo e alla persona di Murri. Conosceva molto bene anche Alfieri, fondatore insieme a Casati e Scotti di *Il Rinnovamento*.

Gallarati Scotti avviò la collaborazione con la Giacomelli basandosi su di una tradizione culturale rosminiano-risorgimentale, che identificava in Rosmini la figura-simbolo per il rinnovamento cattolico. Riviste come *In Cammino* e riflessioni come quelle di Gallarati Scotti rappresentavano il passaggio dal cattolicesimo rosminiano e conciliatorista al modernismo mistico e neorosminiano dell'esordio del XX sec.. Figure come Fogazzaro, Giacomelli, Scotti, Casati e Jacini permisero di mettere radici per nuovi sviluppi culturali, spirituali ed etico-civili. In particolare, poi, Tommaso s'indirizzò verso Rosmini e verso la filosofia rosminiana, opponendosi al tomismo gesuitico, di cui era espressione forte Achille Ratti, e alla neoscolastica con le sue chiusure anti-moderne. Tuttavia egli mostrava un certo fastidio anche nei confronti dei rosminiani ortodossi. Il rosminianesimo di Gallarati Scotti si presentava come qualcosa in continua rielaborazione, aperto a integrazioni e sviluppi soprattutto in direzione della apologetica di Tyrrell, teologo irlandese esponente del modernismo, continuatore del pensiero di John Henry Newman e di Von Hügel[5]. Aperture vennero mostrate inoltre anche nei confronti del pensiero francese di Boutroux, Bergson, Blondel e, soprattutto, Laberthonnière.

2.4. Cavour e Vincenzo Gioberti

Accanto a Rosmini, l'altro grande personaggio, questa volta politico, a cui si riferivano tanto Gallarati Scotti quanto Fogazzaro era Cavour. Cavour era la persona giusta per sviluppare la visione rosminiana dei rapporti Stato-Chiesa nel senso del separatismo

[5] Anche lui vicino al pensiero di Newman, ma leggermente più lontano dal modernismo, s'impegnò infatti in un'opera di apertura e di rinnovamento del pensiero cattolico, pur senza aderire ufficialmente alle maggiori prese di posizione del modernismo, del quale respingeva certi esiti immanentistici.

espresso dal cavouriano «libera Chiesa in libero Stato». La testimonianza più significativa fu il discorso che Gallarati Scotti tenne all'Università popolare di Milano nel 1904 e che fu subito pubblicato per i tipi di Cogliati. Il Gallarati Scotti partiva da una distinzione tra la propria prospettiva di riforma religiosa e quella mazziniana di rivoluzione religiosa considerando il modernismo una riforma cattolica, nella linea che partiva da Dante e da Savonarola ma per giungere a Rosmini e a Manzoni.

Le implicazioni filosofiche però non finiscono qui. Accanto alla figura di Rosmini non possiamo non spendere qualche parola per un altro grande filosofo cattolico-liberale, Gioberti, non solo perché a lui è "dedicata" la rivista di Gallarati Scotti, Jacini e Casati, *Il Rinnovamento*, rivista con la quale Gallarati Scotti e i suoi amici intesero combattere non solo il conservatorismo ecclesiastico, ma anche il neopaganesimo, il neoestetismo, il positivismo e lo scetticismo che corrompevano lo spirito italiano, ma anche per quanto ci dice Ettore Passerin d'Entrèves[6]. Gallarati Scotti considerava Gioberti, alla luce dei convincimenti che aveva espresso nelle opere postume, come riformatore extragerarchico ma non antigerarchico, il quale vedeva come la Chiesa attuale, pur non essendo ancora che una totalità e universalità potenziale, potesse e dovesse identificarsi con l'idea di cosmo. Quanto mancasse a quest'ideale egli non era giunto a definirlo, ma con una felice immagine aveva lasciato intravedere come in un organismo plasmato da uomini e per uomini, gli errori e i difetti erano inevitabili, benché passeggeri.

2.5. Il Modernismo e Murri

A questo punto risulta necessario aprire anche una parentesi sul modernismo. Come sostiene Stocchetti[7], i modernisti non volevano uscire dall'ortodossia; ponevano, inizialmente, alcune domande che poi si infittirono e, quasi, si incupirono anche per l'accanimento degli oppositori.

Gallarati Scotti non fece parte in maniera compiuta al movimento del Modernismo, non almeno alla maniera del suo grande amico Fogazzaro, ma sicuramente fu molto vicino a questo ambiente e ne condivise per molti versi le idee e l'operato. Un legame molto importante fu, sotto questo punto di vista, quello con Romulo Murri: un rapporto molto stretto, ma segnato alla fine da un distacco inconciliabile. Una testimonianza molto bella di questo rapporto è quella che ci viene dal libro di Bedeschi[8]. Il libro analizza appunto il rapporto tra Tommaso Gallarati Scotti e Romolo Murri, inizialmente molto stretto

6 F. De Giorgi – N. Raponi, *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Milano 1994, 34.

7 A. Stocchetti, *Tommaso Gallarati Scotti*, Milano 1968, 20 e 21.

8 L. Bedeschi, *Due coscienze a disagio, Romolo Murri e Tommaso Gallarati Scotti*, Cinisello Balsamo 2002, 147.

e amichevole, mostrando come esso andò via via deteriorandosi fino ad arrivare, poco dopo la scomunica di Murri, alla rottura vera e propria. All'interno del litigio, testimoniato da numerose lettere, fa la sua comparsa anche la pronipote di Rosmini, Antonietta Giacomelli, militante delle Lega Democratica, usata da Gallarati Scotti per tagliare quasi definitivamente i ponti con Murri: «Credo poi che date le accuse poco comprensive contro le mie attitudini mistico-estetiche, la Giacomelli ripete le tue parole come un pappagallo, sia bene che lasci il posto a dei cervelli, più solidi e nutriti di idee del mio».

I rapporti però non furono sempre così tesi e, anzi, la collaborazione tra i due fu in precedenza molto intensa, come ben testimoniano le lettere che essi si scambiarono. Lo possiamo vedere da un paio di esempi: il 25 settembre 1903 Gallarati Scotti incoraggia Murri a dare al suo movimento un carattere politico, indipendente dall'autorità ecclesiastica romana; tra il 14 e il 17 settembre 1906 la Lega democratica, fondata da Murri, celebra il suo primo congresso nazionale a Milano e Gallarati Scotti tiene il discorso d'apertura.

2.6. Benedetto Croce

Abbiamo detto, all'inizio di questo lavoro, che un'altra figura molto importante nella formazione degli autori di cui mi sto occupando fu quella di Croce. Ne sono una conferma queste parole dello stesso Gallarati Scotti[9]: «Vado ogni giorno a colazione da Benedetto Croce. Parliamo anche di religione. Io non gli nascondo la mia fervida anche se travagliata fede cristiana e la pace trovata in essa. Dico che giudico la sua posizione come Dante giudica quella di Virgilio: altissima, di guida del mondo della ragione, della conoscenza, ma priva di quel lume della grazia che è la rivelazione cristiana. Egli mi risponde che la sua è una religione filosofica a cui non sa quale altro lume potrebbe essere aggiunto.» Questo viene scritto al ritorno dal rifugio in Svizzera in attesa di partire per Madrid.

Il legame di Gallarati Scotti con Croce fu un legame molto stretto, sia per quanto riguarda l'aspetto filosofico ma ancora di più per quel che concerne la convergenza dei loro pensieri politici, resi ancora più vicini dalla loro forte opposizione al fascismo. Per questo motivo egli si allontanò dall'altro grande filosofo a lui contemporaneo, Giovanni Gentile, con il quale entrò anche più volte in polemica.

Analizzando i materiali presenti nel Fondo Tommaso Gallarati Scotti presso la Biblioteca Ambrosiana è possibile rintracciare, oltre a varie lettere di Croce, anche molti articoli che toccano l'argomento. Essi sono: *Contrasti d'ideali politici*, *Il Presupposto filosofico della concezione liberale*, *Vecchie e nuove questioni intorno all'idea dello Stato*,

9 T. Gallarati Scotti, *Diario Inedito*, in Nuova Antologia 1 (1979) 237-239.

Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia, *Osservazioni sulla morale cattolica di A. Manzoni*.

2.7. Emile Boutroux

Lo stesso Gallarati ci dà testimonianza anche di un altro legame molto importante, quello con il filosofo Boutroux[10]. Vi sono infatti appunti autografi in cui si trova la traccia delle loro conversazioni sul tema "Laicismo e scientismo". A parere del Duca milanese, nella storia del pensiero moderno il Boutroux occupava un posto eminente come fondatore del contingentismo, cioè si opponeva e criticava la concezione meccanica e deterministica dell'universo. Fu tra i primi a prendere posizione nella rivoluzione contro la dominante dottrina secondo la quale l'umanità era chiusa nei limiti della natura e per cui tutto è conoscibile per mezzo della scienza e solo attraverso essa, tanto da far coincidere la scienza con l'essere. Questo rendeva assurda perché logicamente inconsistente la religione e riduceva la stessa vita morale esclusivamente a un'illusione.

L'obiettivo polemico di Gallarati Scotti era essenzialmente la scienza: la scienza però non in quanto tale, ma la scienza che si poneva come creatrice del mondo. Dal suo punto di vista, e questo era ciò che egli ritrovava anche nel pensiero di Boutroux, la scienza deve lasciare sussistere al di fuori di sé lo spirito e l'essere, senza pretendere di spiegarli. È nella religione, invece, che va ricercata la causa prima e realmente creatrice. Perciò, se laicismo e scientismo escludono la religione, la laicità e la scienza, le quali sole reggono di fronte alla ragione, permangono entrambe perfettamente compatibili con l'idea religiosa.

2.8. La Biblioteca Ambrosiana

Alla Biblioteca Ambrosiana, all'interno del fondo Tommaso Gallarati Scotti, gentilmente messomi a disposizione da Mons. Rocca, la sezione che riguarda i testi di interesse filosofico è abbastanza ampia. Oltre ai testi di Croce, precedentemente elencati si trovano diverse lettere tra Tommaso Gallarati Scotti e Giuseppe Bozzetti, filosofo rosminiano, a testimonianza di quello che abbiamo detto proprio all'inizio di questo lavoro riguardo al legame tra il Duca milanese e il pensatore Roveretano.

I testi filosofici presenti tra i suoi scritti sono nella maggior parte di carattere religioso e politico. Ecco alcuni esempi:

Filosofia e religione "La posizione della filosofia cristiana di fronte all'idealismo" Riflessioni di un anonimo.

10 *Ibid.*, 349-354.

Filosofi d'oggi: *Vladimiro Arangio Ruiz*.
V. Arangio Ruiz: *L'individuo e lo Stato*
V. Arangio Ruiz: *La posizione di Machiavelli*
R. Ardigò: *Le forme ascendenti della realtà*
G. Bozzetti: *La nostra realtà e l'altra vita*
G. Bozzetti: *L'opera d'arte e le tre forme dell'essere*
E. Boutroux: *L'idée de liberté en France et en Allemagne*
B. Brunello: *Lineamenti di Filosofia dell'azione*
E. Chiocchetti: *Un filosofo poco noto. Il D. Giovenale Ruffini*

3. Stefano Jacini

Anche per quanto riguarda Stefano Jacini si può osservare come gli interessi filosofici riguardassero essenzialmente due ambiti di ricerca che sono gli stessi di Gallarati Scotti: quello religioso e quello politico. Nel caso di Jacini però il rapporto che si andava cercando tra questi due ambiti era leggermente diverso da quello ricercato da Gallarati Scotti: esponente il primo del partito popolare, fervido sostenitore del liberalismo il secondo.

Jacini era più giovane di Gallarati Scotti, ma anche lui dotato di una grande personalità, grazie all'influenza positiva della famiglia e della sua personale formazione, iniziata con l'Azione Cattolica e proseguita attraverso l'amicizia con Casati, la partecipazione, seppur giovanissimo alla rivista *Il Rinnovamento* e grazie a una serie di viaggi in Europa che gli permisero di entrare in contatto con personalità come Eucken, Vossler, Laberthonnière e, attraverso Troeltsch, con il pensiero di Schleiermacher.

Anche Jacini, come Gallarati Scotti, ci ha lasciato una discreta produzione letteraria, in primo luogo come biografo della sua famiglia, e poi diversi saggi storiografici come: *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma* e *La crisi religiosa del Risorgimento*.

3.1. Il Rinnovamento

Il Rinnovamento è un periodico nato nel 1907, che prende il nome da una delle maggiori opere giobertiane e che da Gioberti, Rosmini e Mazzini traeva ispirazione per la sua linea di pensiero. Si trattava di un pensiero che doveva essere prima di tutto liberale ma allo stesso tempo cattolico, sviluppato proprio secondo quelle che erano state le massime del pensiero giobertiano. Le linee guida della rivista dovevano essere le seguenti: fedeltà alla Chiesa Cattolica, pur vedendo la necessità di riforme, analisi della posizione

del credente all'interno della Chiesa, rapporto tra il credente e la collettività. Non a caso a Gioberti fu dedicato il saggio inaugurale, *La Riforma cattolica di Gioberti.* Furono molti i collaboratori, a partire da i suoi ispiratori: padre Gazzola e von Hügel, per arrivare a personalità come Bernardino Varisco, Adriano Tilgher, Giovanni Boine, Gioacchino Volpe, ma soprattutto Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti e Stefano Jacini.

Questa rivista causò non pochi problemi ai suoi partecipanti da parte delle gerarchie ecclesiastiche, che più volte tentarono di opporsi alla sua pubblicazione, fino a giungere alla scomunica che spinse Gallarati Scotti ad abbandonare la rivista.

Quando, come abbiamo detto, Gallarati Scotti decise di dimettersi dalla direzione, Jacini decise invece di continuare a scrivervi, pur sotto anonimato. La sua collaborazione preziosa durerà fino alla fine della rivista stessa, che fu segnata anni dopo dall'abbandono anche di Casati. In seguito, dopo la cessazione della rivista, Jacini si allontanò in parte dagli studi filosofici e religiosi per avvicinarsi di più alla storia e alla politica.

3.2. Rosmini e Gioberti

Nei suoi studi storici Jacini si occupò molto del Risorgimento e, così facendo, non poté fare a meno di continuare a prestare attenzione a personalità importanti come Rosmini e Gioberti. E così in uno dei suoi molti testi[11] ci dice come sia indiscutibile che la prima completa formulazione teorica delle finalità nazionali del XIX si ebbe attraverso l'opera letteraria di tre uomini, Gioberti, Rosmini e Balbo, dei quali gli ultimi due erano fermissimi cattolici papali, e il primo credette ed affermò di essere tale quando scrisse le pagine del *Primato*. E ancora: la piccola eletta schiera degli idealisti, che costituivano la falange neo-guelfa, andò a inserirsi in una corrente scaturita da premesse assai diverse, anzi per certi aspetti opposte alle loro: in quella del cattolicesimo liberale. Questo movimento, non meno contrastato del primo, ebbe peraltro vita più lunga. Condannato da Pio IX e da Leone XIII, inceppato nell'interventismo elettorale che doveva costituirne la più importante manifestazione pratica, inviso ai governi, poco diffuso fra la massa per il carattere intellettuale ed aristocratico, non ebbe manifestazioni pubbliche di rilievo. Teoricamente si appoggiò al Rosmini, dal quale un po' arbitrariamente pretendeva di derivare. L'ultimo forse, tra i rappresentanti di questa corrente, e certamente uno dei più illustri, scomparve il 3 agosto del 1914, nel primo divampare della guerra europea, con la morte del vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, a cui sia Jacini che Gallarati Scotti che Casati erano molto legati.

11 S. JACINI, *I cattolici italiani e la storia del Risorgimento*, in Studium (luglio/agosto 1935) 316-317.

3.3. Rapporti di Rosmini con la cultura lombarda

I legami di Jacini con questo pensatore, così come anche quelli di Gallarati Scotti, non rappresentano per altro un fatto isolato nella Lombardia di quel periodo. Ne è una conferma indiretta il giudizio positivo sulla validità dell'opera svolta da Rosmini sullo spirito italiano dato da Croce nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Giudizi simili provengono anche da quelle persone che per prime colsero i frutti della loro opera e che poi contribuirono a diffonderla: Manzoni, intimo amico di Rosmini e sulla cui fama non è necessario spendere parole, Bonghi, che, esule, nel 1852 viveva a Stresa presso Rosmini e portò in tutta la sua carriera di docente, di politico, di giornalista, l'orma rosminiana, Mamiani, professore di filosofia prima a Torino e poi a Roma, e Pestalozza, di formazione scientifica ma ugualmente influente negli ambienti culturali importanti.

In questo senso non può far meraviglia che il rosminianesimo confluisse, sul piano strettamente politico, nel più vasto movimento formatosi nell'opinione pubblica lombarda, che portò poi nel Partito Popolare e che trovò il suo maggior teorizzatore proprio in Stefano Jacini.

4. Alessandro Casati

Fra i tre forse Alessandro Casati è quello che più si occupò di filosofia. Questa infatti non fu "solamente" una parte importante della sua formazione culturale, ma fu una passione vissuta giorno dopo giorno, che animò molti suoi scritti. Proveniente, anche lui, da un'antica e importante famiglia della nobiltà lombarda, che da sempre si era occupata di politica, prese parte all'esperienza del modernismo. Si interessò molto di letteratura e di storia, componendo anche alcuni saggi, lasciando però sempre spazio ad un'attenta e consapevole riflessione religiosa.

Casati, come Gallarati Scotti e Jacini, faceva parte di quel gruppo di intellettuali milanesi che si batterono per la libertà. Ci dice Alfieri[12], suo amico e collaboratore, che Alessandro Casati fu patriota alla maniera dei suoi padri e dei suoi avi, e perciò a buon diritto va considerato come una delle ultime figure dell'italiano Risorgimento, come Ernesto Battisti, come Benedetto Croce e altri pochi di quella generazione per noi antica.

Alessandro Casati fu però anche uno di quelle persone che fecero della cultura un elemento distintivo; spesso infatti fu l'anima del movimento culturale del suo tempo, come ci testimonia lo stesso Gallarati Scotti nel suo discorso commemorativo: «casa Casati era il centro», anche quando era diviso tra le dilettazioni letterarie e storiche da un

12 V. E. Alfieri, *Alessandro Casati figura del Risorgimento*, Azzate 1982.

lato e dall'altro le tormentose meditazioni religiose e filosofiche. Fu conosciuto da tutti come un savio mecenate dalle iniziative culturali rinnovatrici.

4.1. Benedetto Croce

I rapporti stretti e costanti di Casati con uno dei più grandi filosofi italiani a lui contemporaneo, Benedetto Croce, suo caro amico, confidente e molto altro ancora, costituiscono una importantissima testimonianza della sua vicinanza al mondo della filosofia. Alla rivista di Croce, la *Critica*, egli si avvicinò con curiosità e con rispetto, fornendo anche una collaborazione che sarà tarda e scarsa, anche se di livello elevato. La maggiore attrazione su di lui doveva essere esercitata dalla straordinaria capacità di Croce di dominare i vari campi della cultura letteraria e storica, elevandosi in pari tempo al rigore dei concetti, senza tuttavia indulgere ad alcun miscuglio di religione e filosofia. Talvolta Croce si recava in visita, sempre accompagnato dal fido Casati, a casa di amici illustri come Gallarati Scotti e Stefano Jacini. Casati era assiduo frequentatore di biblioteche e riforniva di libri lo stesso Croce. Nel 1936, per esempio, venne pubblicata l'*Aestethica* di Baumgarten, che Casati regalò a Croce per il 70° compleanno.

4.2. Le pubblicazioni su *Rinnovamento*

Casati, ci dice Vinciguerra[13], già negli scritti dati a *Il Rinnovamento* aveva dimostrato predisposizione e preparazione molto maggiore per la ricerca filosofica che per la vera e propria meditazione religiosa. Nel primo fascicolo, per esempio, i suoi due contributi sono di natura prettamente filosofica. Uno prende occasione da recenti libri sulla filosofia di Hegel[14] – del quale dirà che sarà sempre la "forte rocca" della libertà assoluta, così come Mazzini sarà sempre l'atlante della libertà umana – per tracciare a grandi linee, con sicuro possesso della materia, un quadro del movimento neo-hegeliano che era vivo in quegli anni. Un altro scritto, rifacendosi allo svolgimento dello hegelismo e, per concatenamento di idee, agli sviluppi della dottrina marxista e al marxismo critico di Croce e Sorel, fa un rapido esame dell'opera di scrittore e maestro, in cattedra e in strada, alla maniera socratica, di Antonio Labriola. Ed anche là dove pare fermare la sua attenzione su fenomeni religiosi specifici (l'esperienza religiosa e il misticismo), in realtà non compie che un attento esame critico di scritti di psicologia religiosa, con particolare riguardo agli studi sulle alterazioni neuropsichiche connesse, secondo varie teorie mediche, con le manifestazioni mistiche.

13 M. Vinciguerra, *Vita interiore di Alessandro Casati*, Milano 1957, 499-451.

14 Quello di Croce, che nella prima edizione aveva il titolo: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, e quello del Mackintosh: *Hegel and Hegelianism*.

4.3. Le altre frequentazioni filosofiche

Croce non era l'unico legame di Casati con la filosofia. Egli infatti aveva una preparazione filosofica, storica, letteraria che lo metteva in primo piano fra i suoi contemporanei. Molte furono le sue relazioni intellettuali e la collaborazione coi gruppi che si andavano raccogliendo a Napoli intorno alla *Critica* di Croce, ma anche a Firenze intorno al *Leonardo*, che fu la continuazione de *La voce*. Il Barnabita Pietro Gazzola ebbe indubbiamente una grande influenza su Casati. Egli, in quanto rossiniano, in filosofia andava oltre però il Rosmini, aprendosi a nuovi problemi e a nuove correnti di idee.

Grazie ai rapporti con Papini poi, la sua cerchia di conoscenze filosofiche crebbe ancora di più raggiungendo personalità come Bergson, Boutroux, Ribot, Remy de Gourmont. Anche se proprio grazie ai rapporti con Papini emerge che il maggior interesse di Casati è di tipo storico, in una lettera[15] per esempio in cui Casati mette a conoscenza Papini dei suoi progetti: «Cosa leggo? Poco o niente filosofico, e in compenso di molta storia. D'ora innanzi alternerò i due studii ma della filosofia mi servirò solo per meglio comprendere la storia. È il mio mestiere, non ho un cervello metafisico, ma non so fare a meno di idee, e queste mi piacciono animate e vissute, nel contrasto del mondo, disgustato dagli uomini.».

Non a caso il suo lavoro più importante è quello del 1931, il suo lungo studio su Giuseppe Gorani e la guerra dei sette anni. Il Casati ricostruì con una sorprendente ricchezza di notizie la partecipazione del cadetto Gorani alla guerra dei sette anni e la sua successiva prigionia in Prussia.

Nonostante quanto detto appare evidente nell'esperienza di Casati un impegno etico, già nel 1908, di matrice idealistica, alla quale l'orientamento interno e la scelta di fondo del milanese, cioè il suo essere cattolico, aggiunge, per così dire, un elemento in più, quello appunto religioso. Si tratta di una religiosità che non va intesa in termini generici, ma proprio come impegno cristiano, come rinnovamento della coscienza religiosa, come ripensamento problematico del ruolo del credente nella Chiesa e nella società del tempo, approfondimento delle ragioni di fede. Il Monticone, illustrando il progetto di Casati che nel 1910 intendeva dar vita ad una nuova rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, la quale avrebbe dovuto essere qualcosa di simile e parallelo alla crociana *Critica*, ma incentrata sull'elemento religioso, nota come proprio il richiamo alla *Critica* mostri un avvicinamento alla suggestione idealistica, con il correttivo di una interpretazione cristiana di essa. L'aspirazione ad una nuova ed autentica religiosità si venne a costruire attraverso l'individuazione di salde e metodiche linee di interesse e sviluppo, che furono sintetizzate ed espresse da Casati già nel 1906 al Gallarati Scotti, in una lettera che può ben configurarsi come documento pregnante della personalità e

[15] F. Petrocchi D'Auria, *Filosofia, cultura e problematica religiosa nel rapporto tra Giovanni Papini e Alessandro Casati*, Napoli 1982, 483-486.

delle convinzioni del patrizio milanese, nonché degli scopi che sono a fondo del Rinnovamento: «Un approfondimento e una *emendatio* delle nostre credenze ed intuizioni, un valore più verace e concreto dato alla tradizione, un accostamento e integrazione parziale delle verità filosofiche nella religiose. … Il taglio intellettualistico storico-filosofico che è al fondo de *Il Rinnovamento* ha favorito una interpretazione che sottolinea l'aspetto elitario ed aristocratico del movimento lombardo, nel suo farsi portatore della fiducia accordata alla cultura così presente nell'ambiente intellettuale del primo novecento».

Nelle lettere scambiate con Croce sono inoltre molti altri i nomi dei filosofi che emergono, a dimostrazione di una conoscenza sempre in continua evoluzione: ci sono molte lettere in cui si parla di Gentile, di De Ruggero, ma molte anche dove si fa riferimento ad autori del passato, magari in occasione di scambi di libri, come Kant, Hegel, Fichte. In altre si parla di incontri con Chiocchetti, esponente di spicco della tradizione rosminiana interna alla neoscolastica. In altre si parla del Vossler, di padre Gemelli, dell'Omodeo. In una, del 5 agosto 1933 si parla perfino di Heidegger: «Quel tale Heidegger ha fatto un discorso di rettorato a Friburgo del quale sto leggendo un largo riassunto, ma vorrei leggerlo tutto» – così Croce scrive a Casati. In un'altra si parla di Baumgarten.

Casati mostrò poi un grande entusiasmo per la filosofia spiritualista francese: Maine de Biran, Secretan, Ravaisson. S'interessò poi del contingentismo, in particolare di Boutroux, ma anche di Bergson, del maestro di Blondel, Ollé Laprune, e soprattutto della filosofia dell'azione blondeliana. Tutto ciò mostra come Casati resti ancorato a una visione del rapporto filosofia-religione non lontana da quella enunciata nel 1906 nella lettera programmatica a Gallarati Scotti.

4.4. Biblioteca Ambrosiana

Per quanto riguarda Casati, presso il suo fondo conservato alla Biblioteca Ambrosiana, ci sono prove del possesso della critica di Gioberti a Rosmini, lettere di Gentile contenenti anche appunti molto interessanti sulle Conclusioni della fenomenologia: «Che cos'è la mente? Il logo, il pensiero come atto del sapere assoluto o Io puro.

«Il pensiero come categoria. Il logo è logo in quanto sistema di categoria.

«La categoria è soprannaturale.

«La fenomenologia non è l'educazione ma la rivelazione dello spirito. Questo spirito che empiricamente è percezione, coscienza, appetito, riconoscimento, è logo.

«L'autocoscienza universale: la mente, questo concetto non deve essere più dimenticato. La mente è mente in quanto pensa».

5. Conclusioni

Come abbiamo potuto vedere in queste pagine, il panorama filosofico in cui si muovono Tommaso Gallarati Scotti, Alessandro Casati e Stefano Jacini è pressoché identico. Notiamo che un punto di riferimento molto importante è rappresentato da Rosmini e non poteva essere altrimenti. Gallarati Scotti, Casati e Jacini appartengono tutti all'ambiente cattolico ma contemporaneamente combattono, attivamente, per una riforma interna della Chiesa e per la diffusione di principi politici liberali, anche e soprattutto durante un periodo particolare e nefasto come quello del fascismo, e chi meglio di Rosmini, il padre del liberalismo cattolico poteva essere il loro ispiratore?

I testi di Rosmini, così come quelli di Gioberti sono da loro conosciuti, come d'altra parte quelli di Gioberti, *Il Rinnovamento* ne è la prova più eclatante, ma gli interessi filosofici non si limitano a questi due grandi filosofi italiani. Un altro filone importante è, come abbiamo visto, quello che viene direttamente dalla Francia e che vede al primo posto filosofi del calibro di Boutroux e Blondel, legati entrambi alla riflessione religiosa e all'anti-scientismo.

In fine non possiamo fare a meno di evidenziare un'ultima volta i legami che tutti e tre ebbero con Croce, legami questa volta non solo filosofici ma anche e, forse addirittura in prevalenza, umani, che portarono alla creazione di un vero e proprio rapporto di amicizia e di stima reciproca.

Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa

Giulio Maspero
(Collana di Teologia 79) Città Nuova, Roma 2013, 255 pp.

«Non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda» – della divina, perfetta Trinità così parla Agostino (*Trin.* I, 3, 5). Labirintico, vertiginoso è il sentiero che conduce il pensare al suo punto più alto, a ciò che è al di sopra e al di là del pensare stesso e che, tuttavia, dal pensare è sempre e di necessità presupposto, quello stesso che Platone dice *anypótheton* (*Resp.* 533d), indubitabile, incontrovertibile *prius*. E Giulio Maspero, docente presso la Pontificia Università della Santa Croce, in Roma, questo sentiero l'ha osato percorrere, attraversare. Luce sicura gli è stata una della grandi voci del pensiero cristiano, uno dei più geniali, speculativi vertici della Cristianità antica, erede della gloriosa tradizione greca, filosofica e patristica, e a sua volta, anche padre, iniziatore di un'altrettanto gloriosa tradizione teologica, e cioè Gregorio di Nissa. Prima ancora di Origene, ciò da cui princìpia il sentiero che dal pensare procede fino a quell'abisso divino che, pur abitando in esso, è oltre esso, a quel 'mistero' che, pur dischiudendosi nell'anima umana, la eccede – quello stesso sentiero che Gregorio intraprende e del quale Maspero segue le tracce, non semplicemente ripercorrendone i passi, seguitandone le orme, ma, da vero 'interprete', anche illuminando le intersezioni, le interruzioni, gli avanzamenti che quel sentiero ha, di volta in volta, dipanato –, è l'intera architettura della filosofia greca che da Eraclito si snoda fino al «divino Platone».

Crocevia prolifico di culture, 'luogo' aureo dell'intersezione di tradizioni diverse è Gregorio, testimone perfetto di quell'*Achsenzeit* che in Oriente fu il quarto secolo, giuntura di due svolte epocali che, con l'ingresso della novità evangelica nella storia dell'uomo, stravolgono interamente le categorie e la sensibilità della Grecità, già in se stesse rovesciate, scosse dalle fondamenta dal *thaumastikón*, da quell'evento salvifico, affascinante eppure, nello stesso tempo, estatico, inquietante, che è l'incarnazione del divino Figlio, il suo «mettere la tenda» (Gv 1,14) nell'uomo. Tra i molti, due sono i principali, più titanici sforzi che la Cristianità tutta, dagli albori della sua nascita fino

alla sua più alta germogliazione, vive: da una parte, il *mysterium Trinitatis*, il dialettico articolarsi, cioè, dei Tre inseparabili volti divini, di cui il *kerýgma* gesuano è racconto, sradica del tutto, smuovendolo sin dalle sue origini, sin dai suoi concetti primigenî, sia il monoteismo giudaico sia il politeismo pagano greco; dall'altra parte, l'irruzione di una vera e propria, sistematica 'filosofia del cristianesimo', che i Padri greci, prima, e latini, poi, progressivamente vanno costruendo, dà vita ad un mastodontico monumento di pensiero, che, ora, si sostituisce alle rovine dell'antichità classica, ora, invece, anche le restaura, risvegliandole a nuova luce. Gregorio, onnicomprensiva testimonianza di queste epocali svolte di civiltà, non ne è di certo esterno, neutrale spettatore, ma ne è primo attore; non solo assiste al consumarsi del dramma di un'età, quella della classicità greca, ma è anzi lui stesso protagonista irrinunciabile del tragico involversi della Paganità sulle proprie concettualità, e del loro destinale torcersi, rovesciarsi. Prima tra tutte quella del *lógos* greco come *ypokeímenon*, causa prima e fontale d'ogni cosa, *arché* primitiva dell'universo: ciò che per il Greco è origine incontrovertibile, inamovibile dell'intero essere, diventa – per il tramite della riflessione patristica, di cui Gregorio è un apice – non solo ineliminabile, irrevocabile fondamento del tutto, ma finanche un fondamento che in sé s'articola triadicamente, non solo cioè continua ad essere quella stessa unica, esclusiva e principiale divinità delle Scritture giudaiche, ma diventa divinità in sé triplice, 'vita' intradivina, comunione interpersonale dei tre perfetti volti divini, appunto, propriamente, relazione, *schésis.* Ciò che nell'età degli dèi pagani e della civiltà ebraica è l'unico essere divino, il *theîon*, è tradotto dal pensiero cristiano patristico – e in ciò, come Maspero dimostra rigorosamente, il contributo teologico di Gregorio è decisivo, indispensabile – non solo in essere primo delle cose, ma in essere in sé *relativo,* in *koinonía*, relazionale unità interpersonale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, intradivino amore comunionale che è, a sua volta, altresì fonte delle *creatio extradivina*, dell'uomo e del mondo fuori di Dio.

Se c'è un termine di cui la 'grammatica' teologico-trinitaria cristiana, soprattutto dopo Gregorio, non possa più fare a meno, se c'è un'idea senza di cui l'intero *imperscrutabile mysterium* divino resta inafferrabile al *lógos* umano, ebbene, non può che essere *schésis*, la 'relazione'. Un colpo di coda, un lampo geniale risulta, perciò, essere il polemico raffronto di Gregorio con colui che, forse più di tutti nella Grecità pagana, si sia confrontato con questo termine, con questa idea, e cioè Aristotele. Ciò che, infatti, per Aristotele – e con lui la Grecità pagana –, è il *pròs ti*, il 'relativo' è sempre *katà symbebēkós*, accidente (*Metaph.* D, 1021b 8) e l'accidente, a sua volta, è *engýs ti toû mè óntos*, «vicino al non essere» (*Metaph.* E, 1026b 21); per Gregorio, invece, altissimo interprete del messaggio evangelico e, nello stesso tempo, anche illuminata vetta del pensiero cristiano, il 'relativo', *schésis*, non soltanto nient'affatto è non-essere, o al non-essere prossimo, ma primo essere, fonte d'ogni cosa, ma anzi è finanche triadico rapporto in cui l'essere stesso si dialettizza, si articola pluralmente. Nel panorama degli studi gregoriani, finalmente il prezioso contributo di Maspero fa luce su quell'intricato

percorso che il pensiero sègue fino alla divina sorgente, a quella fonte primigenia della vita divina da cui sgorga quella stessa vita che abita nell'anima umana.

Vito Limone

La missione cristiana. Storia e Presente

Michael Sievernich
Queriniana, Brescia 2012, 400 pp.

Il lavoro del missiologo tedesco Michael Sievernich [titolo originale: *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009] è articolato in tre parti connesse tra loro dalla lettura storica, che l'autore offre, degli eventi che hanno caratterizzato l'attività della Chiesa missionaria, dei loro effetti e della loro attualità. La prima parte, a carattere storico, presenta le origini bibliche della missione e i suoi sviluppi fino all'età contemporanea. La seconda parte, a carattere sistematico, offre una lettura critica delle diverse concezioni della missione, dei metodi e delle strategie missionarie dagli inizi fino ad oggi, prestando attenzione anche alle forme artistiche (letteratura, teatro, cinema) di cui si è servita l'attività missionaria nei diversi continenti. La terza parte è dedicata all'elaborazione di tre dimensioni interculturali che Sievernich considera fondamentali per lo sviluppo di tutte le attività missionarie: la comunicazione linguistica e la traduzione culturale; la percezione del mondo e il reciproco *transfert* interculturale del sapere e dei valori; il diritto all'alterità e l'incontro dialogico delle religioni.

L'idea centrale sostenuta dall'autore focalizza l'attenzione sul fatto che il cristianesimo senza la sua diffusione missionaria in seno alle culture del mondo non sarebbe diventato una religione mondiale. Egli rileva a più riprese che ciò è stato possibile attraverso articolati processi comunicativi differenti, adottati dai missionari secondo le condizioni locali e le epoche in cui essi hanno operato. L'elemento decisivo per l'inculturazione del messaggio cristiano nel rispetto del diritto all'alterità è stato e rimane il *transfert* interculturale. Là dove si è proceduti unilateralmente è stato attuato un colonialismo missionario segnato dall'etnocentrismo europeo e da metodi coercitivi con cui sono state cristianizzate le popolazioni sottomesse agli stati coloniali. Il concetto di *transfert*, *leitmotiv* dell'intero testo, è affiancato da un secondo elemento che l'Autore trova costante nella storia della missione. Esso è rappresentato dalla collaborazione tra la teologia e le altre scienze (es. medicina, geografia, botanica) nell'attività missionaria.

Il lavoro di Sievernich si colloca nella scia dei tentativi di tracciare i lineamenti di una missiologia contemporanea sviluppati da D. Bosch (*Transforming Mission: Para-*

digm Shifts in Theology of Mission, 1991), S. B. Bevans e R. P. Schroeder (*Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, 2004) e ne condivide la necessità della trasformazione della missione, della risposta di fede e della Chiesa locale in connessione al contesto. La parte storica e quella sistematica, a nostro giudizio, vengono presentate in maniera essenziale e sono di facile lettura, tuttavia non aggiungono nulla di nuovo ai testi del Bosch e di Bevans-Schroeder.

Troviamo, invece, interessante ed originale il continuo accento posto da Sievernich sulla necessità dell'interdisciplinarità nella riflessione e nella prassi missiologica. L'interdisciplinarità, colta in interazione con i processi del *transfert* del sapere, favorisce, da una parte, la comprensione globale (teologica e antropologica) di un contesto, dall'altra, rappresenta un primo punto di contatto e di reciproco avvicinamento tra il missionario e i destinatari dell'annuncio.

Il testo di Sievernich fornisce un'ampia e dettagliata bibliografia per ogni argomento trattato, anche se la maggior parte delle fonti utilizzate è in lingua tedesca; ciò, a nostro parere, ne limita l'accesso.

Roberto Marinaccio

RTLu XIX (1/2014) 167-168

Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale

Thomas E. Woods
Cantagalli, Siena 2007, 270 pp.

Il Dr Thomas E. Woods nel presente volume mostra, con una bibliografia esaustiva e seria come corollario, che malgrado ciò che la società moderna percepisca, si deve alla Chiesa Cattolica molto più di quanto si immagini. La narrazione dell'argomento contempla molteplici temi: scienza, opere di carità, filosofia politica, diritto, economia, presentandoli con uno stile comunicativo adatto sia agli esperti di Storia della Chiesa, sia al grande pubblico. In un tempo (quello presente) in cui la Chiesa viene spesso guardata con sfiducia, è importante per ogni europeo rammentare che di ciò che ha da sempre sotto gli occhi, quelle radici cristiane di cui non si ha più considerazione a motivo della secolarizzazione; egli deve ringraziare la Santa Madre Chiesa di Roma.

Accingendosi alla lettura della presente recensione, il lettore potrebbe domandarsi: *Che senso ha recensire oggi un libro edito nel 2007*?

Il testo in recensione fu pubblicato nel particolare momento storico in cui i governi dell'UE, si rifiutavano di menzionare le radici cristiane nel preambolo della Costituzione Europea allora in fase di stesura. Sono trascorsi ben sette anni, tuttavia, sebbene il problema della menzione delle radici cristiane nel preambolo della carta fondamentale dell'UE attuale, è più viva che mai un'altra fondamentale ragione che rende opportuna la conoscenza di questo testo, e cioè, l'anticristianesimo dilagante o per meglio dire l'astio nei confronti della Chiesa Cattolica. Ecco perché, a distanza di anni ha ancora senso recensire il libro di Thomas E. Woods. Il libro è fortemente incentrato sulla trattazione del Medio Evo, definito ancora, dai detrattori della Chiesa Cattolica come il periodo dei "secoli bui". La rappresentazione del Medio Evo come periodo dei "secoli bui" concepita e trasmessa dall'Illuminismo e canalizzata dall'istruzione pubblica, si oppone, infatti, anche alle evidenze scientifiche più prestigiose. D'altro canto, qualunque storico dell'Europa medievale, non può che arrendersi dinanzi alle prove storiche che dimostrano che il Medio Evo non fu per niente un periodo intellettualmente e culturalmente infecondo, e che la Chiesa non lasciò in eredità all'Occidente solo l'oppressione. I calunniatori del Medio Evo e di conseguenza, della Chiesa Cattolica, dimenticano, per

esempio, che nel periodo in questione, si sviluppò in Europa, grazie alla Chiesa Cattolica, il sistema universitario. L'autore evidenzia il fatto che il confronto intellettuale nelle università medievali, era libero: «L'esaltazione della ragione umana e delle sue capacità, l'impegno in un dibattito rigoroso e razionale, una promozione dell'indagine intellettuale e dello scambio di idee – tutti elementi promossi dalla Chiesa – fornirono la cornice alla *Rivoluzione scientifica*, un fenomeno sconosciuto alle altre civiltà»[1].

Fu altresì la Chiesa Cattolica, attraverso i monaci amanuensi che li copiarono, a trasmettere ai posteri, i testi classici. Furono sempre i monaci a bonificare il territorio dell'area germanica, dando all'Europa un modello di fattorie e centri d'allevamento all'avanguardia. La Chiesa infine, portò il messaggio evangelico tra popoli che giustificavano l'omicidio, e la vendetta, come rispettivamente: prova d'onore e strumento di giustizia. Tali concezioni, furono diffuse in Europa dai popoli barbari, e il mondo barbaro che mandò in frantumi l'Impero Romano, divenne grazie alla Chiesa Cattolica, una grande civiltà.

Cristian Usai

1 T. E. Woods Jr, *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Siena 2007, 11-12.

Finito di stampare
nel mese di maggio 2014
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XIX
giugno 2014

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2014

Editoriale

André-Marie Jerumanis, *La ricchezza della differenza uomo-donna. Tra uguaglianza ed equità* 175

Articoli

María Lacalle, Gender *y la ley en España* 179

Mario Binasco, Gender*: una questione di civiltà* 195

Manfred Hauke, *Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo: temi condivisi e nodi problematici* 233

Contributi

Vincenzo Pacillo, *Diritto, orientamento sessuale, identità di genere: riflessioni e profili di comparazione a partire dall'ordinamento giuridico italiano* 257

Linda Pellicioli, *La differenza sessuale dia-logata* 275

Miscellanea

Jacques Servais, *La confession de la* Casta Meretrix 297

Vicente Bosch, *Il ruolo dei laici nella nuova evangelizzazione. Il carattere ecclesiale del loro impegno nel mondo* 313

Franco Manzi, *La singolarità cristologica delle parabole di Luca 15: la fede nel Dio-*Abbà *e la fraternità misericordiosa* 325

Ettore Malnati, *A cinquant'anni dalla* Pacem in terris *(11 aprile 1963). Intuizioni profetiche per un impegno di pace nella giustizia e nella verità* 345

Recensioni

Fadi Abdel-Nour, *Vérité et Amour. Une lecture de la* Théologique *de Hans Urs von Balthasar* (André-Marie Jerumanis) 375

Thomas Maria Rimmel, *Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen* (André-Marie Jerumanis) 379

J. G. West (ed.), *The Magician's Twin. C. S. Lewis on science, Scientism, and Society* (André-Marie Jerumanis) 385

RTLu XIX (2/2014) 175-177

Editoriale
La ricchezza della differenza uomo-donna. Tra uguaglianza ed equità

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Ogni essere umano è una ricchezza per l'umanità, come lo è anche la differenza tra uomo e donna. La difesa dei diritti della donna in diversi ambiti della società e nella Chiesa stessa è un arricchimento per tutti. La lotta per l'uguaglianza tra l'uomo e la donna ha però oscurato la differenza specifica e positiva tra l'uomo e la donna, contribuendo a relativizzarne il valore per la società. Si è assistito ad una decostruzione delle figure maschile e femminile da quando si è iniziato a sostenere che uomo e donna non si nasce ma si diventa, lasciando lo spazio per un libera scelta soggettiva del "sesso" in quanto la differenza sessuale sarebbe una differenza puramente culturale. È su questo sfondo filosofico e culturale che nasce la teoria del *gender*. Parallelamente si vede oggi un movimento per la difesa dei diritti umani delle persone omosessuali, che solleva incalzanti richieste come il diritto di unirsi in matrimonio e di fondare una famiglia con la possibilità di adozione o di procreazione mediante la *fivet*.

In queste tendenze odierne che abbiamo solo accennato si intravede quanto sia importante cogliere il valore fondamentale della differenza tra l'uomo e la donna come figure di riferimento per la società e per il giusto rispetto dei diritti dei bambini. Una corretta affermazione della differenza sessuale permette di rispondere alle richieste giustificate del riconoscimento dei diritti delle donne durante il secolo scorso con il femminismo. Permette altresì di capire che il giusto rispetto delle persone omosessuali deve avvenire all'interno di una visione organica della società che non leda i diritti delle persone eterosessuali e dei bambini e non relativizzi il valore della differenza sessuale.

In ogni caso è la stessa società civile fondata sul modello del contratto che si trova spinta a legiferare per difendere gli interessi legittimi di tutti. Poiché l'essere umano è un essere etico, non può non cercare di giustificare le ragioni delle proprie scelte. Da una parte coloro che sono a favore di questa rivoluzione culturale mettono in evidenza il principio dell'uguaglianza e dei diritti umani; dall'altra parte chi interpreta quegli stessi principi sotto una prospettiva diversa si ribella o almeno invita ad avere uno sguardo critico verso ciò che si considera come una deriva. Recentemente il confronto culturale e

politico in Francia (*Manif pour tous*) ha rivelato quanto sia delicata la questione e quanto sia necessaria una visione non ideologica o semplicistica del problema.

Di fronte a questa "rivoluzione culturale" che sembra determinare in modo ineluttabile la società contemporanea, le diverse religioni si sentono interpellate dai loro propri fedeli e dalla società a formulare o a riformulare alcuni parametri tradizionali della propria dottrina. È difficilmente concepibile un cambiamento dottrinale in quanto la dottrina è fondata sulla Rivelazione e su una concezione relazionale dell'essere umano. L'approccio pastorale però non può non tener conto di questo profondo cambiamento culturale, proponendo la verità sull'essere umano e la famiglia in un modo che sia comprensibile, attraente (bello) e buono. Come indica la *Relatio Synodi* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema "Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione" (5-19 ottobre 2014), al n. 11: «In questo contesto la Chiesa avverte la necessità di dire una parola di verità e di speranza. Occorre muovere dalla convinzione che l'uomo viene da Dio e che, pertanto, una riflessione capace di riproporre le grandi domande sul significato dell'essere uomini, possa trovare un terreno fertile nelle attese più profonde dell'umanità. I grandi valori del matrimonio e della famiglia cristiana corrispondono alla ricerca che attraversa l'esistenza umana anche in un tempo segnato dall'individualismo e dall'edonismo. Occorre accogliere le persone con la loro esistenza concreta, saperne sostenere la ricerca, incoraggiare il desiderio di Dio e la volontà di sentirsi pienamente parte della Chiesa anche in chi ha sperimentato il fallimento o si trova nelle situazioni più disparate».

Diverse conferenze episcopali, come quella spagnola, portoghese, polacca e italiana (a livello regionale), si sono espresse riguardo alla gravità di una rivoluzione culturale che a loro giudizio è ideologica, non tiene conto di tutti gli elementi del problema, dimentica il diritto delle famiglie eterosessuali e dei figli, denunciando una educazione scolastica tendenziosa. Già Benedetto XVI aveva evidenziato i rischi per la società di una cultura del *gender* che viene imposta e che lede profondamente la dignità delle persone e delle famiglie (cfr. Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio *Cor Unum*, 19 gennaio 2013). Papa Francesco, pur non trattando direttamente la questione, da una parte sottolinea il genio femminile, dall'altra invita al rispetto delle persone "omosessuali" (in questo non cambiando la dottrina della Chiesa) con un appello a proteggere la famiglia e i figli: «occorre ribadire il diritto dei bambini a crescere in una famiglia, con un papà e una mamma capaci di creare un ambiente idoneo al suo sviluppo e alla sua maturazione affettiva. Continuando a maturare in relazione alla mascolinità e alla femminilità di un padre e di una madre» (Udienza con l'Ufficio Internazionale Cattolico per l'Infanzia [BICE], 11 aprile 2014). Inoltre Papa Francesco non esita ad invitare «a sostenere il diritto dei genitori all'educazione morale e religiosa dei propri figli», aggiungendo: «vorrei manifestare il mio rifiuto per ogni tipo di sperimentazione educativa con i bambini. Con i bambini e i giovani non si può sperimentare. Non sono cavie da

laboratorio! Gli orrori della manipolazione educativa che abbiamo vissuto nelle grandi dittature genocide del secolo XX non sono spariti; conservano la loro attualità sotto vesti diverse e proposte che, con pretesa di modernità, spingono i bambini e i giovani a camminare sulla strada dittatoriale del "pensiero unico"».

La *Rivista Teologica di Lugano* intende offrire il suo contributo al dibattito in corso. Senza la pretesa di aver esaurito la questione, abbiamo offerto un percorso che parte da una lettura della situazione spagnola che, secondo María Lacalle, sta portando ad una dissoluzione del soggetto, della famiglia e allo scombussolamento dei figli. Con Mario Binasco proponiamo lo sguardo di uno psicanalista sulla teoria del *gender* per comprenderla in profondità con tutti i suoi intrecci antropologici, politici, etici, psichici, economici e scientifici. Alla luce della riflessione antropologica-teologica e in modo particolare della mariologia, Manfred Hauke offre una riflessione sulla figura mariana e il suo risvolto teologico per cogliere la differenza tra uomo e donna. In due contributi complementari, uno giuridico (Vincenzo Pacillo) e l'altro filosofico-teologico (Linda Pellicioli), il lettore potrà cogliere sfumature ulteriori della questione del *gender* per la società attuale.

Accanto al tema del *gender*, proponiamo al lettore una miscellanea di diversi articoli legati tra di loro dal tema ecclesiale. Jacques Servais offre una riflessione sulla santità e il peccato nella Chiesa. Vicente Bosch sottolinea il carattere ecclesiale dell'impegno dei laici nel mondo. Franco Manzi, a partire dalla singolarità cristologica delle parabole di Luca 15, ci invita a cogliere la centralità della misericordia di Dio che sta a fondamento della fraternità misericordiosa. A cinquant'anni dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, Ettore Malnati ne mostra l'attualità per la vita del mondo odierno.

Le tre recensioni conclusive sono in un certo senso in linea con il tema globale di questo quaderno della *RTLu*. La prima presenta una ricerca sulla teologia del corpo in Giovanni Paolo II (Th. M. Rimmel); la seconda uno studio sul rapporto tra verità e amore in Hans Urs von Balthasar a partire dalla *Teologica* vol. III (F. Abdel-Nour); la terza, a 50 anni dalla morte di Clive Staples Lewis – noto poeta, scrittore, teologo laico e apologista cristiano, autore nel 1943 di un libro profetico: *Abolition of Man* –, presenta infine una raccolta di articoli mirati a cogliere l'attualità del suo pensiero sul rapporto tra scienza, scientismo e società.

Gender y la ley en España

María Lacalle
Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

1. La ideología de género: planteamiento y estrategia

La ideología de género implica una nueva forma de concebir al ser humano y la sociedad. Sostiene que las diferencias entre hombres y mujeres no responden a su naturaleza sexuada sino que han sido construidas culturalmente en forma artificial a través de la historia, y son la causa de la discriminación que ha sufrido siempre la mujer. Por consiguiente, la única solución posible está en la eliminación de las diferencias de género. Sólo así, dicen, se podrá conseguir una sociedad igualitaria y en paz.

Esta ideología considera que la persona es totalmente autónoma y se puede construir como quiera, según su deseo. La libertad se concibe como una fuerza ilimitada: cada uno es dueño absoluto de su vida y puede, por tanto, *construirse* y orientar su existencia como desee, sin tener en cuenta para nada el hecho objetivo de su naturaleza masculina o femenina. Es decir, se rechaza que existan diferencias naturales entre hombre y mujer y se defiende la diversidad. Cada uno puede elegir su propia identidad y orientación sexual: todo es diverso y relativo, el hombre y la mujer se crean a sí mismos sin ninguna referencia a su naturaleza sexuada. De manera que no existen dos sexos, sino múltiples géneros y orientaciones sexuales[1].

Y para elegir con plena libertad la propia identidad sexual es preciso que la sociedad

[1] La Comisión australiana de derechos humanos habla de más de veinte géneros distintos. AUSTRALIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION, *Sexual orientation and sex and/or gender identity, Discussion Paper.* Octubre 2010: «The phrase sex and/or gender identity is used in this paper as a broad term to refer to diverse sex and/or gender identities and expressions. It includes being transgender, trans, transsexual and intersex. It also includes being androgynous, agender, a cross dresser, a drag king, a drag queen, genderfluid, genderqueer, intergender, neutrois, pansexual, pan-gendered, a third gender, and a third sex. It also includes culturally specific terms, such as sistergirl and brotherboy, which are used by some Aboriginal and Torres Strait Islander peoples». Disponible en (consulta realizada en septiembre 2011) http://www.humanrights.gov.au/pdf/human_rights/lgbti/lgbticonsult/SOGIdiscussion_paper.pdf.

lo permita y lo reconozca, lo cual hace necesario *deconstruir* aquellas instituciones y relaciones jurídicas y sociales que impliquen distinción de sexos. La estrategia para lograrlo consiste en actuar, principalmente, en los medios de comunicación, en el sistema educativo y en la política legislativa.

Todos conocemos de sobra la inmensa influencia de los medios de comunicación en la formación de la opinión pública. Y también sabemos que de lo que se enseñe hoy en las escuelas depende la sociedad de mañana. Pero a veces olvidamos que las disposiciones legales pueden moldear y orientar el comportamiento social y la conciencia colectiva y contribuyen a la configuración del significado de las instituciones[2]. La ley juega un papel pedagógico de primer orden, especialmente en una sociedad como la nuestra en la que la mayoría de la gente carece de los más elementales principios éticos, por lo que identifica fácilmente lo legal con lo bueno: si algo está permitido por ley se convierte inmediatamente en aceptable, incluso en conveniente. Con esta triple estrategia la ideología de género pretende acabar con todas las instituciones que, según dicen, fomentan la diferencia y la discriminación.

2. La *deconstrucción* de la sociedad a través de la legislación

La ideología de género ha irrumpido como una bomba en la legislación española, provocando una transformación radical en instituciones jurídicas básicas, como veremos a continuación.

2.1. Identidad personal

El primer ámbito a *deconstruir* es el de la identidad sexual. Como ya hemos dicho, desde la ideología de género se considera que cada uno es libre de elegir su propia identidad y orientación sexual. Esta concepción de la persona ha sido elevada a rango legal a través de una ley[3] que, partiendo de la escisión entre sexo y género, establece los requisitos necesarios para cambiar la inscripción que señala el sexo de una persona en el registro civil «cuando dicha inscripción no se corresponda con su identidad de género»[4].

---

2 Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 92, arts. 1 y 2.

3 Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral relativa al sexo de las personas. BOE núm. 65, viernes 16 marzo 2007, pp. 11251-11253.

4 Según la citada ley, para proceder al cambio de la mención registral relativa al sexo, es suficiente con que la persona interesada aporte un simple informe psicológico. Otros países han ido todavía más allá, como Argentina, donde se considera suficiente una declaración jurada de la propia persona en la que exprese

En esta ley subyace una concepción del ser humano según la cual la identidad sexual es una variable subjetiva de cada persona. La disforia sexual no se considera como una anomalía del sujeto que debe ser tratada, sino como una manifestación de su *género.* Cada uno puede *inventarse* a sí mismo: la naturaleza no cuenta, cada uno hace lo que quiere porque la libertad se concibe como una fuerza omnipotente y autocreadora.

Evidentemente, no había ningún clamor popular que reclamara una ley semejante[5]. De hecho, hasta la fecha la aplicación de la ley ha sido muy escasa[6]. La intención del legislador al aprobar esta ley no era contribuir al bien común ni atender a una demanda social. Simple y llanamente, con esta ley se sanciona jurídicamente el postulado básico de la ideología de género: que la identidad sexual depende del *deseo* de cada uno.

En otros países se ha ido todavía más allá, hasta la aceptación legal del *género neutro*. Así ha ocurrido en Australia, a través de la decisión del Tribunal Supremo que ha afirmado que una persona puede no ser ni de sexo masculino ni de sexo femenino, por lo que permite el registro de una persona de género *no específico*[7]. El siguiente paso, seguramente, será anular la obligación de hacer constar en los certificados de nacimiento el sexo masculino o femenino del inscrito, pues desde la ideología de género se considera que dicha inscripción no es *descriptiva* sino *prescriptiva*. Según Judith Butler[8], cuando inscribimos a un bebé en el registro civil como mujer o como varón no estamos haciendo una descripción sino una imposición normativa que obligará a ese bebé a comportarse como niño o como niña en función de la inscripción registral y del nombre impuesto.

---

ser de un sexo diferente del biológico, con o sin operación quirúrgica previa en su físico (ley 26.743, de identidad de género, sancionada el 9 de mayo de 2012, promulgada el 23 de mayo de 2012 y publicada en el Boletín Oficial el 24 de mayo de 2012).

5 Hasta la promulgación de la ley se requería aprobación judicial para proceder a la modificación de la inscripción registral relativa al sexo, como ocurre en la mayor parte de países de nuestro entorno. En Italia, la norma en materia de rectificación de la atribución de sexo, ley 164/1982, admite el cambio legal de sexo siempre que se haya llevado a cabo una intervención quirúrgica de reasignación sexual, autorizada por sentencia judicial, y que conste por medio de otra resolución judicial que reconozca que la operación ha sido realizada.

6 En el partido judicial de Alcobendas, con 218.250 habitantes, desde la entrada en vigor de la ley se han producido 4 casos de modificación de la inscripción relativa al sexo. Y en el partido judicial de Madrid, con 3.265.038 habitantes, se han producido 247 casos. Los propios funcionarios del Registro civil afirman que algunas de las personas que han modificado su nombre y la inscripción relativa a su sexo no han quedado satisfechas y, transcurrido un tiempo, han intentado recuperar su identidad sexual inicial, supuesto que no está recogido ni regulado y del que no existe constancia oficial.

7 «Not all human beings can be classified by sex as either male or female», http://www.heraldscotland.com/news/home-news/court-declares-scotswoman-born-a-man-is-now-genderless.23862285 (consulta realizada el 4 de abril de 2014).

8 *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York 1990.

2.2. Abolir la familia

El principal objetivo a destruir para acabar con las diferencias entre el hombre y la mujer es la familia, pues es el lugar donde la originalidad de lo masculino y lo femenino se viven con la mayor autenticidad y se aprende como por ósmosis que hombres y mujeres somos diferentes.

2.2.1. Redefinir el matrimonio

Para abolir la familia lo primero es acabar con el matrimonio. Una institución se puede destruir legalmente siguiendo dos caminos o dos estrategias distintas: se puede prohibir, o se puede optar por una vía indirecta, equiparándola a realidades totalmente distintas y, por tanto, vaciándola de contenido. Esto es lo que ha ocurrido con la institución matrimonial: ha sido alterada en sus elementos esenciales de tal manera que ya es irreconocible.

En 2005 se modificó el artículo 44 del Código civil para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo, de manera que, en la actualidad, en el ordenamiento jurídico español el matrimonio es la unión de dos personas sea cual sea su sexo. El texto de la ley 13/2005, por la que se modifica el Código civil en materia de derecho a contraer matrimonio, prescinde por completo de la dimensión natural del matrimonio y lo contempla como un invento social que va cambiando y adaptándose a las circunstancias históricas: será la ley, dice, la que en cada momento histórico y de acuerdo con sus valores dominantes, determine el contenido y régimen jurídico del matrimonio. De manera que cualquier unión podrá ser considerada matrimonio si así lo estima el legislador.

La aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo es uno de los mayores logros de la ideología de género y supone un gran paso hacia el objetivo de suprimir la diferencia sexual pues el matrimonio siempre ha sido la manifestación jurídica por excelencia de la complementariedad entre el hombre y la mujer y de la heterosexualidad. Gracias a la introducción de unas pocas palabras – «el matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos cuando ambos contrayentes sean del mismo o de diferente sexo» – se ha producido un cambio radical en la concepción jurídica del matrimonio, y de rechazo, en la concepción social del mismo y de la homosexualidad[9].

Por otra parte, la ley 15/2005, conocida como del *divorcio exprés*, ha introducido el divorcio unilateral, automático y sin causa. Es algo que encaja perfectamente en la ideología de género, pues si cada uno se construye y se inventa a sí mismo, y puede construir su relación como quiera, también se le debe reconocer la capacidad de destruirla a capricho. El divorcio se puede solicitar, por los dos cónyuges o por uno solo, a los tres

[9] Cfr. J. Trillo Figeroa, *Una revolución silenciosa*, Madrid 2008.

meses de contraído matrimonio. No hay que alegar causa ni motivo alguno. Como dice la propia ley, la causa determinante es la voluntad de la persona que ya no desea seguir vinculada con su cónyuge. Desaparece, por tanto, el don de sí, el compromiso, la mutua entrega. En la legislación española, el matrimonio se ha convertido en un mero contrato cuyo cumplimiento se deja al arbitrio de una de las partes.

La apertura a la vida también ha desaparecido como elemento esencial del matrimonio, ya que la unión de dos personas del mismo sexo es esencialmente estéril. De la relación entre dos hombres o entre dos mujeres es biológicamente imposible que nazcan hijos. Y el matrimonio se considera legalmente como una relación meramente afectiva[10] que solo interesa a los cónyuges.

2.2.2. Redefinir la paternidad y la maternidad

Según la legislación actual los hijos no son un don, sino un derecho, y tienen poco que ver con el matrimonio. Esto se refleja, entre otros lugares, en la ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida, en la que no se respeta en absoluto al embrión, en la que el niño es considerado como un *producto* que se fabrica con *material genético* procedente de donantes, algo que se produce a capricho, cuando una mujer lo solicita, sea cual sea su orientación sexual, su estado civil o su edad[11]. El niño parece no importar. Lo realmente importante es el deseo de la mujer.

Por otra parte, la paternidad y la maternidad se consideran como un *rol*, un *rol* que puede desempeñar cualquiera, independientemente de su sexo. Desde la comprensión del género como socialmente construido se afirma que el padre y la madre no son relevantes: es lo mismo que tener dos padres, o dos madres. Por eso se permite la adopción a parejas del mismo sexo.

Hay que señalar también que el desprecio hacia la maternidad está bastante extendido entre las feministas de género pues están convencidas de que constituye un impedimento a la realización de las mujeres. La maternidad requiere muchas energías, y sobre todo, tiempo, renuncia, sacrificio y entrega. Todo esto choca con el discurso feminista que propone como modelo ideal a una mujer que vive exclusivamente para sí misma.

En este sentido hay que destacar esos *nuevos derechos* que poco a poco se van incluyendo en todos los documentos: los llamados «derechos reproductivos y sexuales», cuyo objeto es que la mujer controle por completo la fertilidad, y que tienen como núcleo central la reivindicación del aborto libre, gratuito y universal. Las organizaciones femi-

---

10 Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio.

11 La ley italiana, de 19 de febrero de 2004, titulada *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita,* es una de las más restrictivas de Europa, y solo permite el acceso a las técnicas de reproducción asistida a matrimonios o parejas de distinto sexo en edad fértil.

nistas sostienen que el acceso al aborto sin restricciones de ningún tipo es imprescindible para que la mujer pueda *liberarse* y ser igual al hombre, y que la mujer debe ser libre para decidir cuándo, cómo y con quien quiere tener un hijo[12]. Así lo vemos en la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo que reconoce «el derecho a la maternidad libremente decidida», lo cual se traduce en la facultad – libre y autónoma – que tiene la mujer de «interrumpir» su embarazo durante las primeras catorce semanas[13].

En definitiva, la maternidad se concibe como un derecho de la mujer, que puede decidir eliminar al hijo que lleva en su seno, si en ese momento no lo *desea*, y que puede recurrir a las técnicas de reproducción asistida si su *deseo* es ser madre. El padre no cuenta.

2.3. Liberación sexual

Otro ámbito a *deconstruir* es el relativo a la vivencia de la sexualidad. En las últimas décadas la sexualidad se ha desvinculado progresivamente de la procreación, del matrimonio e, incluso, del amor. Se ha producido una triste y terrible banalización de la sexualidad humana hasta el punto de que para mucha gente el sexo no tiene ningún significado personal, es mera genitalidad.

Es bien sabido que este proceso viene de muy atrás. No es este el lugar para entrar a analizarlo, pero podemos señalar que, muy probablemente, el primer paso fue la secularización de la sexualidad debido a la negación del carácter sacramental del matrimonio por parte de Lutero; y que el segundo paso fue la privatización del matrimonio al introducirse el matrimonio civil. A partir de ahí todo lo relacionado con la sexualidad y el matrimonio fue perdiendo su significado profundo. Más tarde, la aparición y difusión de los anticonceptivos permitió la separación de la sexualidad y la procreación. La fecundidad cae bajo el arbitrio de la pareja, que puede eliminarla fácilmente quedándose

---

12 Así, para Barack Obama, presidente de los Estados Unidos, el aborto contribuye a que la mujer realice sus sueños: «Today, as we reflect on the 41st anniversary of the Supreme Court decision in Roe v. Wade, we recommit ourselves to the decision's guiding principle: that every woman should be able to make her own choices about her body and her health. We reaffirm our steadfast commitment to protecting a woman's access to safe, affordable health care and her constitutional right to privacy, including the right to reproductive freedom. And we resolve to reduce the number of unintended pregnancies, support maternal and child health, and continue to build safe and healthy communities for all our children. Because this is a country where everyone deserves the same freedom and opportunities to fulfill their dreams». Disponible en http://www.lifenews.com/2014/01/22/obama-celebrates-41-years-of-abortion-roe-an-opportunity-to-fulfill-dreams/ (consulta realizada el 4 de abril de 2014).

13 En el momento de escribir estas líneas se encuentra en trámite parlamentario un proyecto de ley orgánica «para la protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada» que, de salir adelante, supondría un pequeño avance en la defensa de la vida del no nacido.

únicamente con la dimensión afectiva o placentera de la relación sexual. La sexualidad misma pasa a ser una realidad que cabe en un proyecto utilitario y se proclama la bondad de una promiscuidad sexual que se presenta como fuente de liberación frente a toda inhibición. A partir de los años setenta aparece la ideología de género con la afirmación de que la sexualidad como configuración personal no es el desarrollo de un impulso natural sino que se realiza según la propia voluntad[14].

Según el Informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a la educación, para que la educación sexual sea integral y cumpla sus objetivos debe tener una sólida perspectiva de género[15]. Debe partir de la consideración de que no hay en la sexualidad ni orden ni fines, y que atribuírselo es algo de origen cultural que restringe su uso y disfrute. Su propuesta es la deconstrucción de la sexualidad en orden a la satisfacción personal, según la propia voluntad de cada uno. En consonancia con esa concepción de la sexualidad se propone una educación afectivo-sexual que se podría llamar *educación para el individualismo sexual*. Es una educación sexual que se limita a ofrecer una información que pueda ayudar a vivir una sexualidad placentera, saludable y sin riesgos, es decir, sin transmitir infecciones y sin embarazos no deseados. Sus objetivos principales son la maximización del placer y la minimización de los riesgos. Por tanto el contenido de este tipo de educación afectivo-sexual suele girar en torno a la información sobre anticoncepción y la promoción de la búsqueda de experiencias gratificantes, con uno mismo o con otros.

De nuevo encontramos que la política legislativa y social contribuye a esta comprensión destructiva de la sexualidad. Por ejemplo, a través de publicaciones que estimulan todo tipo de *experimentos* sexuales, publicaciones financiadas por el Ministerio de Educación, dirigidas a niños muy pequeños y que son repartidas gratuitamente en los colegios. A través del currículo escolar, entre cuyos objetivos está el fomento de la diversidad afectivo-sexual[16]. Y campañas públicas dirigidas a jóvenes promocionando el llamado *sexo seguro*, campañas que tienen como resultado, invariablemente, un aumento en el número de embarazos imprevistos y de enfermedades de transmisión sexual, pues lo

---

14 J. Pérez Soba, *El pansexualismo de la cultura actual*, 2004, en www.almudi.org.

15 Informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a la educación, 23 de julio de 2010, n. 21. Disponible en http://www.derechoalaeducacion.com/admin/docs/1286553494Derecho%20humano%20a%20la%20educacion%20sexual.pdf.

16 En la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación se habla del «reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual» ya desde el Preámbulo, como uno de los fines de la educación. Y además, desde su promulgación se han sucedido diversas disposiciones tendentes a establecer en la escuela medidas a favor del reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual. Por su parte, la ley del aborto ordena, en el artículo 9b, incluir en el sistema educativo «el reconocimiento y aceptación de la diversidad sexual». Y el párrafo 2 del artículo 5 insiste en que los poderes públicos, en el desarrollo de sus políticas promoverán la adopción de programas educativos especialmente diseñados para la convivencia y el respeto a las opciones sexuales individuales.

único que consiguen es que aumente la promiscuidad sexual entre los jóvenes con una falsa sensación de *seguridad*[17].

Todo esto es gravísimo, en primer lugar por el daño que se hace a niños y jóvenes. Y, también, porque lo que se está haciendo es imponer a nuestros hijos una doctrina moral obligatoria, la doctrina de la ideología de género, que se impone como doctrina única, forzosa y excluyente, lo cual constituye un terrible atentado contra la libertad de enseñanza de los padres.

3. Algunas consecuencias

Todas estas medidas legislativas están produciendo estragos en la sociedad española, y pasarán una factura terrible en el futuro. Es tremendo pensar el sufrimiento que resultará de todo esto.

3.1. Disolución del sujeto

Ya hemos explicado que para la ideología de género la identidad no es consustancial a la persona, sino que se va modificando a lo largo de la vida: nacemos como una *tabla rasa*, los datos genéticos y morfológicos no nos constituyen; no hay dimensión espiritual y la dimensión psicológica se va construyendo a lo largo de la existencia. Es decir, carecemos totalmente de *yoidad*. Somos libertad absoluta, seres en constante auto-construcción, una mera sucesión de actos. Pero, entonces, ¿se puede hablar de un sujeto humano? ¿Hay algo que permanezca bajo esa sucesión de actos que va configurando nuestra identidad? ¿O somos mera representación?

La negación de lo biológico y la instrumentalización del cuerpo conducen también a la disolución de la sociedad. La relación con los demás, esencial al ser humano, se vive en y a través del cuerpo. No nos puede extrañar, por tanto, que la ideología de género conlleve una visión puramente individualista del ser humano que conduce a una destrucción de la sociedad. El ser humano concebido como pura libertad incondicionada se convierte en un sujeto-reclamador de derechos – entendidos como meros deseos subjetivos con suficiente respaldo – y queda imposibilitado para asumir compromisos, incapaz de amar. Porque el rechazo del cuerpo y de su significado intrínseco impide captar el valor del lenguaje de la corporalidad en las relaciones humanas y conduce inevitablemente a un individualismo estéril y destructivo de la persona.

---

17 J. Richens et al., *Condoms and seat belts: the parallels and the lessons*, en The Lancet, vol. 355, 29th January 2000.

Entonces, ¿qué es el hombre?: pura libertad autocreadora. No hay naturaleza humana. Y si no hay un *qué* tampoco hay un *quién*. En esto hay que reconocer la coherencia de los defensores de la ideología de género que hablan siempre del *sujeto* y no utilizan el término *persona* en sus discursos. Pues en la antropología que proponen la persona desaparece: no hay naturaleza humana ni dualidad hombre y mujer en cuanto formas de ser humano que se integran mutuamente, lo cual desemboca en la negación de la persona y en la disolución del sujeto.

3.2. Disolución de la familia

Si no hay persona masculina y femenina, tampoco hay familia[18]. Es más, siendo así que la relación persona-familia es biunívoca y constitutiva[19], la ideología de género reclama la abolición de la familia como requisito indispensable para destruir la persona e instaurar su soñada sociedad sin sexos.

El primer paso en este sentido ha sido proceder a una redefinición del matrimonio, eliminado sus elementos esenciales: la heterosexualidad, el compromiso y la apertura a la vida. La institución matrimonial ha quedado privada de contenido y de sentido.

Y esto es lo que se pretendía, como se reconoce abiertamente en ciertos foros. Así, Michelangelo Signorile sostenía en la década de los 90 que la principal razón por la que había que luchar para que se legalizara el matrimonio entre personas del mismo sexo era para deconstruir y transformar radicalmente una institución tan arcaica como es el matrimonio. Primero había que obtener los beneficios del matrimonio – decía – y después redefinir la institución completamente, porque la acción más subversiva que los *gays* y las lesbianas pueden realizar es la transformación radical y completa de la noción de *familia*[20].

Por otra parte, los sistemas divorcistas también contribuyen, y quizá en mayor medida, al debilitamiento del matrimonio, pues favorecen una progresiva trivialización del *sí quiero*[21]. ¿Qué consistencia puede tener un *sí* que se puede retirar unilateralmente al cabo de tres meses? ¿Qué matrimonio es ese? No es nada, es una farsa. Se considera que el matrimonio es una unión romántico-emocional que solo afecta a los miembros de esa relación. De manera que cuando esto falta el matrimonio se rompe. Si a esto sumamos el

---

18 *Ibid.*

19 T. Melendo Granados, *Persona y familia: una relación biunívoca y constitutiva*, en Familia y Persona 1/1 (2010) 3-29.

20 M. Signorile, *Bridal Wave*, en Out (December 1993/January 1994) 68 y 161.

21 El número de divorcios en España es alarmante. Hemos pasado de 35.834 divorcios en 1998, a 102.690 en 2010. Mientras que en Italia se ha pasado de 33.510 divorcios en 1998 a 54.160 en 2010. Fuente: Eurostat. Disponible en http://www.ine.es/jaxi/tabla.do.

que a las parejas de hecho se les da un tratamiento jurídico muy similar al del matrimonio entonces la devaluación de la institución matrimonial está servida. Por eso aumenta la convicción de que casarse es un acto de conformismo social sin ningún significado. El matrimonio queda convertido en una palabra que no significa otra cosa que una formalidad legal, carente de contenido concreto.

La redefinición del matrimonio supone elevar a rango legal un nuevo principio: que el matrimonio es cualquier vínculo afectivo que el parlamento reconozca como tal. Y es que si la regulación del matrimonio elimina toda referencia a la naturaleza de las cosas y al bien común, entonces no hay motivo alguno para configurarlo de una u otra manera: será lo que el legislador quiera en cada momento. Por eso ya hay muchas voces que, invocando el principio de igualdad, reclaman la legalización del matrimonio en grupo[22].

3.3. Desconcierto y sufrimiento de los niños

En toda esta transformación de las leyes de familia los grandes ausentes son los niños, pues se ha perdido completamente la comprensión del matrimonio como aquella institución social especialmente orientada al bien de los hijos. El artículo 7 de la Convención de los Derechos del Niño proclama que el niño tiene derecho a conocer a sus padres y, en la medida de lo posible, a ser cuidado por ellos. El matrimonio es clave para asegurar este derecho, pues establece un vínculo no solo moral sino también rigurosamente jurídico entre el padre y la madre y los hijos fruto de su unión. La destrucción del matrimonio tiene una consecuencia inmediata, que es la fragmentación de la paternidad y el debilitamiento de las relaciones paterno-filiales.

Especial gravedad reviste la negación del derecho de los hijos a tener un padre y una madre. Desde la ideología de género se dice que la paternidad y la maternidad no tienen raigambre en la naturaleza, sino que son un *rol.* Un *rol* que puede desempeñar cualquiera. Sin embargo, ser padre no es lo mismo que ser madre. Solo puede ser padre el hombre y solo puede ser madre la mujer. Ser padre o madre afecta al ser y al actuar personal[23]. Son dos modos diferentes de conocer, de procesar la información, de reaccionar… Son dos modos diferentes de amar. Se trata de una diferencia innata, que brota de la condición sexuada del ser humano. Y hay que tener en cuenta que el principal problema no es tanto la falta de la figura materna o de la figura paterna, sino que hay dos

---

22 R. T. Anderson, *Beyond Gay Marriage*, in The Weekly Standard, 17th August 2008, http://www.weeklystandard.com/Content/Public/ Articles/000/000/012/591cxhia.asp (consultado el 6 de marzo de 2013); J. Bennett, *Only You. And You. And You*, in Newsweek, 28th July 2009, http://www.thedailybeast.com/newsweek/2009/07/28/only-you-and-you-and-you.html (consultado el 6 de marzo de 2013). Ver también E. Sheff, *The Polyamorists Next Door: Inside Multiple-Partner Relationships and Families*, New York 2013, donde se explican, justifican y defienden las relaciones conyugales en grupo.

23 A. Scola, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Madrid 1989, 82-85.

padres o dos madres que viven entre ellos una relación confusa. Y la desorientación que esto puede producir en los niños es terrible.

La diversidad familiar que tanto se fomenta desde los poderes públicos no es la mejor opción para los niños. Numerosos estudios muestran que la familia de fundación matrimonial es el lugar idóneo para el pleno desarrollo de los hijos, mientras que las distintas formas de convivencia que se proponen resultan, en mayor o menor medida, perjudiciales para ellos[24].

4. ¿Cómo ha sido posible?

Todo esto se ha impuesto en España en un plazo muy breve debido al empeño de un gobierno tremendamente ideologizado[25] que ha seguido una hoja de ruta clarísima y eficacísima. Hoja de ruta que no tiene su origen en el partido en el gobierno – el Partido Socialista Obrero Español – sino que ha sido trazada desde organizaciones supranacionales. Se puede decir que, aunque la ideología de género como tal comenzó a gestarse en los años 60, su salto al foro político internacional se produce en las grandes conferencias mundiales de los años 90[26], especialmente en la Conferencia sobre la Mujer celebrada en Pekín en 1995.

Estamos ante una auténtica revolución cultural, enemiga del orden natural y del cristianismo. Es todo un plan de reingeniería social que se impone desde los organismos internacionales y que tiene como objetivo imponer la ideología de género en los ordenamientos jurídicos nacionales para *deconstruir* la sociedad[27].

---

24 M. Regenerus, *New Family Structures Study*, University of Texas, http://familystructurestudies.com; S. McLanahan – I. Garfinkel, *The Fragile Families and Child Wellbeing Study: Baseline Report*, Princeton University, August 2001; T. Bjarnason, P. Bendtsen, A. M. Arnarsson, I. Borup, R. J. Iannotti, P. Löfstedt, I. Haapasalo, B. Niclasen, *Life Satisfaction Among Children in Different Family Structures: A Comparative Study of 36 Western Societies*, in Children & Society (2012) 26; W. B. Wilcox, *When Marriage Disappears*, Institute for American Values 2010.

25 Nos referimos al gobierno de José Luis Rodriguez Zapatero, 2004-2011.

26 Cumbre Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, 1992; Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena, 1993; Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo, El Cairo, 1994; Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, Copenhague, 1995; Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, Beijing, 1995; Beijing + 5, Nueva York, 2000: La mujer en el 2000: Igualdad entre los Géneros, Desarrollo y Paz para el Siglo XXI, Nueva York, 2000.

27 Cfr. D. O'Leary, *The Gender Agenda*, Louisiana 1997; *Gender: The Deconstruction of Women*, Analysis of the Gender Perspective in Preparation for the Fourth World Conference on Women, Pekín, septiembre 1995, pro manuscript; M. Schooyans, *L'Evangile face au désordre mondial,* Préface du Cardinal Ratzinger, Paris 1997, 35-49; J. C. Sanahuja, *El desarrollo sustentable. La nueva ética internacional*, Buenos Aires 2003; E. Roccella – L. Scaraffia, *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato 2005.

El término *reingeniería social* no es una invención nuestra, sino que aparece en los documentos de Naciones Unidas para las cumbres de los 90. Así, por ejemplo, fue utilizado en la presentación del borrador del documento final para la Conferencia de Habitat II (Estambul, 1996) por Wally N'Dow, secretario general de la misma. Cuando se refirió a que las megaconferencias de la ONU buscan promover cambios «en el estilo de vida» que llevarían a la «caducidad de la familia tradicional» y su reemplazo por las «nuevas formas de familia», afirmó que se trataba de un «verdadero proceso de reingeniería social»[28].

En referencia a documentos más recientes, y en el ámbito de la Unión Europea, podemos citar el informe sobre «salud sexual y reproductiva y derechos afines»[29] que fue aprobado por la Comisión y, afortunadamente, rechazado en el Parlamento en votación de 22 de octubre de 2013 y, por segunda vez, el 10 de diciembre de 2013. El texto subraya que la educación sexual debe ser obligatoria en todos los Estados miembros, tanto en Primaria como en Secundaria (punto 43), debe incluir «información no discriminatoria así como transmitir una imagen positiva de la comunidad lesbiana, gay, bisexual, transexual e intersexual (LGBTI) para realzar y proteger los derechos de los jóvenes LGBTI» (punto 53). Asimismo, recuerda a todos los países de la UE que deben «garantizar que los niños y jóvenes ejerzan su derecho a solicitar, recibir y comunicar información sobre sexualidad, incluida la orientación sexual, la identidad sexual y la expresión de género, de manera adecuada para su edad y sensible con respecto al género» (punto 50).

Menos cordura ha mostrado el Parlamento Europeo al aprobar, el 4 de febrero de 2014, el Informe Lunacek sobre la llamada «Hoja de Ruta de la UE contra la homofobia y la discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género» (2013/2183). Aprobado por la Comisión del Parlamento Europeo para las Libertades Civiles (LIBE), el Informe Lunacek representa un auténtico asalto de los activistas LGTB a los derechos humanos. El Informe insta a los Estados miembros a una incorporación global de la perspectiva homosexualista en todos los ámbitos de las políticas públicas, incluyendo no sólo las que corresponden a competencias nacionales clásicas -como son la salud pública y la educación- sino también el empleo, el asilo y las relaciones exteriores. Además, se incluye un mecanismo de veto en toda la UE para la comunidad LGBT: ninguna legislación futura de la UE podrá contradecir los intereses de los activistas gays.

Estos dos ejemplos son suficientes para mostrar el empeño de algunos grupos por imponer la ideología de género en todos los Estados miembros, y cómo poco a poco van logrando sus objetivos. Pero, ¿y la sociedad civil? ¿Cómo es que tolera todas estas intromisiones injustas?

---

28 J. C. SANAHUJA, *La ideología de género y el proceso de reingeniería social*, en M. LACALLE – P. MARTÍNEZ (coords), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Madrid 2009, 158.

29 Informe sobre salud sexual y reproductiva y derechos afines 2013/2040 (INI), Comisión de derechos de la mujer e igualdad de género. Ponente Edite Estrella. Disponible en http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A7-2013-0306+0+DOC+XML+V0//ES

Centrándonos en el caso español, hay que decir que una pequeña parte de la sociedad civil se ha implicado a fondo en la defensa de la vida y de la familia y que actualmente existen foros y plataformas muy activas y con una influencia creciente en algunos sectores sociales. Pero la inmensa mayoría de la sociedad ha mirado con pasividad todas estas reformas, probablemente bajo el influjo de una mentalidad relativista y positivista que lleva a pensar que cada hombre tiene su *propia* razón – su forma de pensar, sus ideas personales – de manera que no hay una verdad ni una justicia objetiva que pueda ser compartida por todos.

Se ha asumido, incluso por parte de personas creyentes, que la verdad o no existe o no se puede conocer. Y se ha sustituido la verdad como principio fundante del Derecho por la libertad, una libertad mal entendida pues cuando se desliga de la verdad deja de ser libertad. Y se llega a sostener, tras las huellas de Kelsen, que el relativismo es condición ineludible para una sociedad democrática, de tal manera que el que tiene convicciones firmes tiene que reservarlas para su vida privada. Aunque lo más triste es que la inmensa mayoría de la población carece de convicciones firmes. La «dictadura del relativismo» ha hecho estragos en la sociedad española.

Debemos ser conscientes de que el consenso o voluntad general son claramente insuficientes, incluso peligrosos, para la defensa de la dignidad de la persona, la vida y la familia. Ya lo advirtió Benedicto XVI, en su Discurso ante el Parlamento alemán, al recordar que para las cuestiones fundamentales de Derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta. En el proceso de formación del Derecho, una persona responsable debe buscar criterios para su orientación, y esos criterios los encontramos en las exigencias que se derivan de la naturaleza humana[30]. Por tanto, se hace muy necesario difundir los principios de la ley natural, y mostrar a la sociedad cómo cuando se pierde la referencia a la naturaleza caemos en el error y en la injusticia.

5. Respuesta de la Iglesia

Parece que la única instancia que sigue defendiendo la verdad sobre el ser humano y la familia es la Iglesia. En estos últimos años, más que nunca, ha sido prácticamente la única luz verdadera sobre la sexualidad humana, el amor humano, el matrimonio y la familia. Especial gratitud debemos, en este ámbito a Juan Pablo II y su *teología del cuerpo.*

---

30 Benedicto XVI, Discurso en el Parlamento alemán, *El corazón dócil. Reflexiones sobre los fundamentos del derecho*, Berlín, 22 de septiembre de 2011. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_it.html.

La Iglesia en España, reconociendo que el servicio a la familia es una de sus tareas esenciales[31], ha publicado varios documentos sobre el matrimonio y la familia y su conexión con los principales problemas de la sociedad[32].

Destaca, en primer lugar, la Instrucción Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, de 27 de abril de 2001. El texto se estructura en cuatro partes. En primer lugar, dirige una mirada a nuestra sociedad y a nuestra cultura en lo que concierne al valor de la vida humana, del matrimonio y de la familia, analizando algunas claves antropológicas y éticas de nuestra civilización (capítulo 1). En segundo lugar, presenta – desde la razón iluminada por la fe – algunas verdades esenciales sobre el matrimonio y la familia (capítulo 2), y sobre la vida humana (capítulo 3). En tercer lugar, ofrece criterios de juicio y orientaciones para promover el protagonismo de la familia en la mejora de nuestra sociedad (capítulo 4).

Es también digno de mención el *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España,* publicado el 21 de noviembre de 2003 con el objetivo de apuntar las líneas que deben presidir la acción de la pastoral familiar en sus diversas etapas, a fin de que responda a las exigencias de la evangelización que ha de hacer la Iglesia en España teniendo en cuenta las circunstancias del momento.

El documento que más directa y profundamente aborda la cuestión de la ideología de género se titula *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar,* y fue publicado en abril de 2012. En él se recoge una magnífica síntesis doctrinal que se extiende desde el Concilio Vaticano II hasta las postrimerías del Pontificado de Benedicto XVI, ofreciendo, en toda su belleza, la visión cristiana sobre la sexualidad, el amor humano, el matrimonio y la familia. Los obispos españoles han querido proponer a todos los fieles una formidable reflexión sobre el punto neurálgico de la antropología cristiana: la vocación al amor[33].

Conclusiones

El problema fundamental que plantea la ideología de género es antropológico, afecta a la propia concepción de la persona. Su obsesión por la igualdad total, por negar la

---

31 Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratisimam sane*, n. 2, Roma, 2 de febrero de 1994.

32 Merece una mención especial D. Juan Antonio Reig Plá, obispo de Alcalá de Henares y durante más de diez años Presidente de la Subcomisión de Familia y Vida de la Conferencia Episcopal Española, por su claridad y valentía en la defensa de la mujer, de la familia natural y de la vida.

33 El documento ha sido comentado por un grupo de expertos en un volumen publicado por la Biblioteca de Autores Cristianos: J. de Dios (ed.), *La grandeza del amor humano,* Madrid 2013.

diferencia natural entre hombres y mujeres y por concebir al ser humano como pura libertad autocreadora, provoca una terrible crisis de identidad y desfigura radicalmente aspectos e instituciones fundamentales en la vida del ser humano.

La ideología de género domina desde hace décadas las agendas de los organismos internacionales, y desde allí logra imponerse en la legislación de los distintos Estados. En el caso de España, en pocos años se ha hecho presente de manera eficacísima en la legislación, especialmente en todo lo referente a la familia y a la educación.

Los más perjudicados por esta revolución cultural tan destructiva e insidiosa como es la provocada por la ideología de género, son los niños y jóvenes. Ellos ven cómo el mundo de los adultos se vuelve del revés, cómo sus familias se rompen, muchas mujeres reniegan de su femineidad y muchos hombres se sienten confusos ante su propia identidad y orientación sexual. Y se les transmite un mensaje que dice que deben construir su vida como quieran, buscando el placer por encima de todo y rechazando el compromiso.

La influencia de la ideología de género probablemente no durará mucho, porque no es más que una gran mentira. Y la verdad siempre triunfa. Pero está dejando mucho sufrimiento por el camino. Por eso es importante proclamar que hombres y mujeres somos diferentes, iguales en dignidad pero diferentes por nuestra condición masculina o femenina, y que el criterio que debe regir nuestras relaciones es el de la complementariedad y no el de la rivalidad o la lucha. Y que esa complementariedad natural entre hombre y mujer permite la unión y la fecundidad y abre el camino al amor. Hay que proclamar la belleza del amor humano. Y recuperar la grandeza de la maternidad y de la paternidad. Así podremos contrarrestar el engaño de la ideología de género, evitando mucho daño y padecimiento. Porque nuestro mensaje es mucho más bello, grande y verdadero, y hace al hombre feliz.

VIAGGI 2015
CON RUSSIA CRISTIANA

PASQUA IN RUSSIA

(S. PIETROBURGO, MOSCA) 1-7 aprile

GEORGIA 28 maggio - 6 giugno

con l'accompagnamento del prof. Aldo Ferrari

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.russiacristiana.org

Gender: una questione di civiltà

Mario Binasco
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma)

La parola *gender* designa un *nodo sintomatico* di questioni antropologiche, politiche, scientifiche, psichiche, economiche, etiche, molto complicato: e come in tutti i nodi complicati, anche quando i fili che si annodano hanno colori diversi, resta molto difficile capire il modo in cui si intrecciano, capire che cosa è veramente annodato e che cosa invece è solo giustapposto, che cosa tiene e che cosa viene tenuto, quale è il capo principale del nodo e quale quello secondario, quale filo passa sopra e quale sotto.

In questo nodo si trovano *oggi* implicati molti dei fili che tengono assieme le nostre vite e le nostre azioni, i nostri rapporti con gli altri e con noi stessi. Così noi stessi ci troviamo implicati e impigliati dentro questo nodo anche senza saperlo o senza accorgercene in modo preciso, ma sempre in modo molto pratico, perché questo nodo non è un *puzzle* teorico o un *divertissement* intellettuale, ma infiltra e determina sempre più le condizioni concrete dei legami tra le persone, quelli che chiamiamo i "discorsi sociali".

Lo scopo di questo scritto è di contribuire a districare e a distinguere almeno alcuni dei diversi piani e i diversi fattori di questo sintomo della civiltà, per poter ritrovare un orientamento che ci risparmi di lasciarci fuorviare e cadere in equivoci e trappole che risultano dannosi perché ci sono poste in gioco reali, che possiamo perdere a seconda di come ci orientiamo in questo nodo, per di più pensando magari di fare una cosa buona.

Questo non è il contributo di un teologo, ma di uno psicoanalista che sa che la psicoanalisi è un metodo *realista* di incontro e di trattamento del soggetto umano: e che perciò ritiene che la sua pratica e la sua esperienza del soggetto umano e della sua struttura abbiano un *interesse* non trascurabile sia per il discorso teologico che per l'esperienza cristiana che ne è il fondamento. In particolare ritiene che nelle questioni di rapporto tra il soggetto e il sesso ciò che l'esperienza psicoanalitica può dire sia difficilmente ignorabile, se ci interessa il *reale* nelle vicende umane. Che non sia ignorabile però non impedisce a nessuno di cercare sistematicamente di ignorarlo, come già notava Freud, e come oggi nota un po' desolatamente anche l'autore di questo contributo.

Mi riferisco all'*esperienza* della psicoanalisi, proprio per non garantire o autorizzare

ciò che dico con la "scientificità" auto-dichiarata della mia disciplina: non solo perché ci porterebbe a lunghe discussioni epistemologiche, ma soprattutto perché mentre basta poco perché qualcuno oggi contraddica questa scientificità (anche a torto, beninteso) per screditare ciò che possiamo dire, è più difficile far tacere l'esperienza di molti analisti e analizzanti: e se non si vuole sentirla né saperne nulla, allora bisogna proprio impedirle di parlare con altri mezzi.

Ma soprattutto, come dirò, è perché l'esperienza della psicoanalisi è *sui generis*, e non è confrontabile né opponibile alle altre discipline scientifiche. Necessariamente, trattando di queste cose, dovrò chiedere al lettore di fidarsi e di farmi in gran parte credito, dato che non posso presumere che il lettore condivida con me l'esperienza dell'analizzante o dell'analista. Dirò ancora qualcosa su questo punto, tra poco.

1. Una questione *della* civiltà

"*Gender*: un disagio (un sintomo) nella civiltà": questo era il titolo che avevo in mente scrivendo il presente contributo. La sua scrittura era piuttosto avanzata, quando mi è capitato di leggere passi di un'intervista ad un prelato sinodale, nella quale egli affermava che le persone omosessuali hanno dei diritti, e che difendere e garantire quei diritti "è una questione di civiltà".

Superata la momentanea sorpresa nel sentire questo linguaggio provenire da un organo del magistero della Chiesa, ho pensato che il prelato avesse assolutamente ragione, e che avrei fatto di quella affermazione il titolo del mio contributo. Pensai, infatti, che forse senza saperlo del tutto, egli aveva messo il dito sul punto nodale della questione; dico senza saperlo perché mi pareva che lui avesse detto "è una questione di civiltà" un po' come si dice "è una questione di correttezza" o "di buona educazione", cioè invocando un ideale di giusto comportamento da tenere per essere "civili", per agire con "civiltà" – intesa come una qualità virtuosa dell'agire.

Tuttavia, nominando la "civiltà", egli di fatto non tirava in campo solo un modo *ideale* di trattare le persone umane: egli chiamava in scena, volendolo o no, anche quella *reale*, oggettiva, complessa, storica struttura di legami al di fuori della quale non esiste essere umano, nella quale tutti siamo inclusi e a cui apparteniamo, che dà a ciascuno, insieme agli altri, la possibilità dell'umanizzazione e le sue forme concrete, e nello stesso tempo le sue condizioni e vincoli, e – *not least* – le sue imperfezioni e contraddizioni: appunto "la civiltà". E per questo l'unica correzione che casomai avrei potuto fare era aggiungere l'articolo determinativo: "è una questione *della* civiltà", perché la civiltà non è solo una *qualità* di per sé "buona", ma un *fatto*, che può essere anche molto "cattivo", nel quale siamo immersi e che ci costituisce.

Nelle parole del prelato, "civiltà" aveva un significato *univoco* e aveva il senso di un paradigma univocamente positivo sul quale misurare e modellare le azioni e gli ideali – un senso che si è introdotto nella cultura con l'illuminismo e poi con lo storicismo (nonostante proprio questi avessero mostrato che *esistevano diverse* culture/civiltà). È il senso al quale si oppone di solito la "barbarie".

Ma è chiaro che se usiamo "civiltà" in modo univoco come un metro di misura ideale, non siamo in quel momento pronti a mettere in questione quel metro, o la sua fondatezza, né siamo pronti a riconoscere tutto ciò che, nel *fatto* della civiltà come struttura e condizione umana, può non essere né *univoco* né *semplicemente* predicabile come "buono". Siamo sicuri che la civiltà sia sempre "civile"?

Per esempio, il modo nella civiltà attuale di parlare e proporre "diritti" è semplicemente positivo e da prendere così come è, non merita di essere interrogato? Non ci si può chiedere, per esempio, da dove vengono questi "diritti" e se questi "diritti" non hanno per caso dei "rovesci"? Non ci si può chiedere se per caso la civiltà non sia affatto "gratis" e se gli umani non debbano pagare dei prezzi per fare parte della civiltà effettiva e concreta nella quale vivono? E quali siano questi prezzi, e a chi vengano fatti pagare? Non ci si può chiedere, per esempio, se il metodo dei campi di concentramento, il metodo segregativo di raggruppare e tenere insieme ma separate persone e gruppi negli stessi spazi, che ha visto il suo trionfo nel '900, sia da ascrivere solo alla "barbarie" o piuttosto non dipenda direttamente anche da un versante della "civiltà", dei suoi attuali principi organizzativi e direttivi? Non ci si può chiedere come tratta, la nostra civiltà, la dimensione del sacrificio, che è stata alla base di ogni civiltà in passato? O come tratta le differenze reali delle persone – da quella del sesso a tutte le altre, compresa la differenza fondamentale di ciascuno da se stesso, che è l'esperienza da tutti più vissuta e meno detta o pensata[1]?

Questo era il versante del termine "civiltà" a cui già pensavo scrivendo sul *gender*, e infatti il mio pensiero è andato immediatamente al saggio di Freud *Il disagio nella civiltà*[2] (o anche nella *cultura*, dato che il titolo originale è *Das Unbehagen in der Kultur*: la cultura che oggi viene opposta alla "natura" nel discorso *gender*): e anche ad un passo di Lacan, nel quale egli propone il termine di *sintomo* come equivalente a quello freudiano di *disagio*: «malaise (symptome) dans la civilisation».

Freud era un clinico, ascoltava la voce di chi soffriva nel pensiero, nel corpo o nelle sue relazioni: era un clinico realista che cercava di analizzare i fattori alla base dei reali disagi e sintomi con cui le persone erano alle prese. Riconosceva, nelle idealizzazioni,

---

1 Cfr. quanto dice H. U. von Balthasar su quelle che chiama «polarità antropologiche», e che io qui tratto come modi inaggirabili della differenza all'interno di ciascuno, quella per cui ciascun essere umano vive *disgiunto* da se stesso.

2 Questo saggio è passato nella tradizione italiana col titolo *Il disagio della civiltà*: ma il titolo freudiano dice chiaramente *nella* civiltà, e questa è la traduzione che uso per nominarlo.

modi di negazione di qualche realtà, modi di dire di no a qualche verità che per qualche strana ragione il soggetto non poteva riconoscere e doveva censurare o rifiutare. Constatava gli effetti deprimenti e schiaccianti degli ideali ai quali il soggetto aderiva senza partecipare col proprio desiderio, senza pagarne il prezzo soggettivante, compiendo sempre rinunce non compensate da alcuna soddisfazione.

Perciò Freud non commetteva l'ingenuità di giudicare "buoni" gli ideali che la civiltà comanda al soggetto – col risultato di rovesciare sul soggetto la colpa delle sue sofferenze, raddoppiandole – senza pensare che poteva non essere "buono" il *rapporto* stesso che il soggetto intratteneva con questi beni ideali, e che poteva renderglieli insopportabili oltre che inaccessibili. Non c'è alcuna idealizzazione della civiltà e dell'essere civili da parte di Freud: è così che ha potuto riconoscere quanto la civiltà c'entri con la produzione dei sintomi e dei disagi umani. Certo però Freud non proponeva come rimedio l'abbandono della civiltà, il sogno di una impossibile innocenza animale; né d'altro canto pensava che fosse la civiltà a fare e disfare tutti i guai delle persone: parlare della civiltà era un modo di parlare di un aspetto della *struttura* – impossibile da aggirare – dell'essere umano.

Anche in questo saggio – *Il disagio nella civiltà* – Freud si occupa della struttura della soggettività, alla sua maniera, tenendo conto cioè dei fattori e della struttura inconsci che egli ha scoperto. In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* già aveva affermato che la psicoanalisi è in fondo una psicologia sociale, perché scopre e postula che il soggetto sia sociale in radice e fin dall'inizio, che i fenomeni della sua vita soggettiva ("psichica") non sono spiegabili né trattabili senza considerare che si causano e strutturano nelle sue relazioni (*identificazioni*), nelle loro vicende, nei loro conflitti, nei loro vicoli ciechi, nella loro impossibilità di "prendere" *tutto* il soggetto, l'impossibilità perciò di toglierne la divisione interna.

Sottolineo subito questo fattore di *impossibilità*, che svilupperò più avanti, perché sottende proprio una delle affermazioni chiave che Freud fa ne *Il disagio nella civiltà*, e proprio a riguardo della questione della sessualità, che sembrerebbe essere al cuore dell'ideologia del *gender*. È un'affermazione che sorprendentemente quasi nessuno, al di fuori dell'ambito analitico lacaniano e freudiano, riprende e che pure è capitale:

> «Qualche volta crediamo di avvertire che non solo la pressione della civiltà, ma qualcosa nell'essenza della funzione sessuale stessa ci impedisca il pieno soddisfacimento e ci spinga su altre strade»[3].

Leggiamo bene: «non solo la *pressione della civiltà*» – e cioè quella che l'ideologia del *gender* considera l'unico potere determinante delle forme della sessualità e dell'infelicità legata ad essa – ma «qualcosa nell'*essenza* della funzione sessuale stessa»: dunque fareb-

[3] S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol. X, Torino 1978, 595.

be parte dell'essenza della funzione sessuale, nell'uomo civilizzato, l'impedire il pieno soddisfacimento: toh, c'è dunque del paradosso nella vita umana? E questo paradosso riguarda anche la sessualità? Lacan parla addirittura di una «*maledizione* sul sesso, che Freud evoca nel suo *Disagio*», maledizione che il discorso psicoanalitico attesta e che «nessuna effervescenza, sia pure suscitata da lui, potrebbe togliere»[4].

Nessuna sorpresa, allora, che anche in quel campo incompiuto e paradossale del sesso si producano *disagio* e *sintomo*, e che in esso si continui a cercare una felicità impossibile da trovare – a dispetto di tutte le storie che ci si può raccontare a questo proposito, anche nella forma di un'ideologia politica come quella del *gender*. Ri-sottolineo subito che in questa ideologia non troviamo alcuna traccia dell'idea di una struttura reale *fallimentare* della funzione sessuale, ma solo idealizzazioni positive – *wishful thinking*? – della sessualità. Mentre invece la pratica clinica non fa che attestare continuamente quanto la natura sessuata del soggetto vivente umano sia più problema che soluzione. Riprenderò anche questo in dettaglio.

Anticipo subito da parte mia che il problema traumatico a cui l'ideologia del *gender* vuole *essere* una o *la* soluzione – il problema, detto genericamente, del "sesso" – si situa alla radice dell'esistenza e della vita del soggetto umano, al livello di quella che chiamo la *differenza umana*[5] e che è impossibile da eliminare come tale: se quindi risolvere quel problema volesse dire eliminare a monte la *differenza umana* da cui esso deriva, allora possiamo subito sapere che è impossibile risolverlo. Certo, nulla ci impedisce di immaginare di risolverlo, di nutrire il sogno o la fantasia di risolverlo, di fatto tutti tendiamo a farlo in continuazione: e in effetti molte, se non tutte, le cose che pensiamo, immaginiamo, mettiamo in atto, sono sempre anche tentativi di soluzione di un aspetto del problema radicale della vita/esistenza umana.

Noi *possiamo* immaginare, dunque, e lo facciamo. Il *reale*, però, se è reale, resta *impossibile* da ridurre all'immaginazione, che è il regno del *possibile*: il reale conterrà sempre qualcosa che urta o fa obiezione all'immaginazione e al senso.

Lo sottolineo fin d'ora, perché proprio nelle questioni del *gender*, e più in generale della *bio-politica*, che riguardano il trattamento che l'essere umano fa della *propria* stessa realtà, noi vediamo all'opera una gigantesca negazione, censura, fuga dal reale *umano*, un meccanismo di *perdita della realtà* – per usare un termine freudiano[6] – sostenuta, tra l'altro, da una suggestione mediatica globalizzata.

---

4 J. Lacan, *Télévision*, in *Autres écrits*, Paris 2001, 53.

5 Cfr. M. Binasco, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Siena 2013.

6 Cfr. S. Freud, *La perdita della realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), in *Opere*, vol. X, Torino 1978, 39-43.

2. Imbarazzi e malintesi

Il 31 dicembre 2013 *Corriere della sera* pubblicava un articolo di Ernesto Galli della Loggia nel quale quest'ultimo denunciava il clima di plumbeo e silenzioso conformismo e l'apparente mancanza di coraggio che sembrano caratterizzare il mondo della cultura nei confronti dell'ideologia *gender*. E diceva tra l'altro:

> «[…] quanto è importante che la discussione pubblica sia condotta con coraggio, sfidando il conformismo che spesso anima l'intellettualità convenzionale e il mondo dei media. Quanto è importante che personalità autorevoli (per esempio gli psicanalisti) non abbiano paura di far sentire la loro opinione: anche quando questa non è conforme a quello che appare il *mainstream* delle idee dominanti. È una lezione particolarmente essenziale per l'Italia. Dove è sempre così raro ascoltare voci fuori dal coro e provenienti da bocche insospettate, dove è sempre così forte la tentazione di aver ragione appiccicando etichette a chi dissente invece di discuterne gli argomenti, dove sono sempre pronti a scattare spietatamente i riflessi condizionati delle appartenenze».

È chiaro che mi sono anch'io sentito chiamato in causa e richiamato ad una responsabilità, la responsabilità legata all'essere (definito) una «personalità autorevole» in quanto psicoanalista. Ma prima ancora dell'intimazione di responsabilità, mi ha colpito l'attribuzione e il riconoscimento di *autorevolezza*: perché questa autorevolezza evidentemente non era legata alla notorietà, che non veniva supposta, ma all'*esperienza* che – questa sì – veniva supposta essere propria dell'analista: e veniva chiesto di parlare *in nome* di questa esperienza, di *far parlare* questa esperienza.

Proprio lì però ho sentito un grave imbarazzo, e forse anche il peso di una inibizione, che tuttavia non potevo attribuire solo a me stesso. Mi sono chiesto infatti: io *mi* attribuisco questa esperienza autorevole? Certamente sì: è l'esperienza – autorevole per me – che mi sostiene e guida nella mia pratica, e anche in qualche modo nei rapporti e nella vita. E poi: ci sono altri che mi attribuiscono questa esperienza? Ancora sì: chiunque mi consulti come analista, in certo modo mi *suppone* questa esperienza. E poi i colleghi nella mia comunità psicoanalitica, che mi riconosce come analista, mi attribuiscono, più o meno, questa esperienza, dato che parlando con me della pratica e della teoria psicoanalitica suppongono che io dica cose sensate e sulle quali possiamo intenderci in qualche misura.

Queste, però, sono tutte persone che condividono in qualche modo quella esperienza, persone per le quali *esiste* il campo di realtà del quale l'analista ha esperienza, persone che *desiderano* che questo esista e desiderano *saperne* qualcosa: e l'analista può portare lì qualcosa della sua esperienza (benché come dicevo più sopra *sui generis*) nella misura in cui trova un certo credito a priori.

Ma fuori da questi ambiti di persone, e specialmente nella scena dell'opinione pubblica e mediatica – dove è dell'analista l'onere di provare, primo, che esista ciò di cui sta parlando, poi che ciò che lui dice corrisponde a quell'esperienza, e poi ancora di

articolare e spiegare l'esperienza in termini che siano significativi e accettabili da chi magari non vuole affatto condividerli – in che misura un analista può volerlo fare? Gli appare molto difficile spendere la sua esperienza, o anche solo trovargli un posto, nella scena del discorso pubblico, in cui ogni esperienza viene in partenza destituita e ridotta a chiacchera e fantasia personale. Nel migliore dei casi l'analista può funzionare da testimone (*martire*?) di un tipo di esperienza del reale umano, ma non per le specifiche affermazioni che egli può fare, che vengono inevitabilmente malintese secondo i discorsi correnti.

L'analisi è solo una pratica, anche se scientificamente orientata, e che per di più si occupa di ciò del quale Aristotele diceva che non c'è scienza, e cioè del *singolare*, della singolarità del soggetto umano, preso dentro il suo stesso parlare. Nessuno di noi può dimostrare ad un altro la propria esistenza (né il proprio sesso soggettivo) se l'altro non la suppone già, ed è altrettanto impossibile per l'analisi *dimostrare* ciò su cui tuttavia opera. Il fatto è che essa opera proprio sul nucleo soggettivo dell'esistenza umana, che è vero e reale, ma indimostrabile e indecidibile: che questo esista l'ha dimostrato un logico matematico come Gödel, ma lo psicoanalista, per poterne almeno mostrare qualcosa, dovrebbe ricorrere a condizioni di discorso e di linguaggio che non sono facilmente date nella nostra società: dovrebbe poterlo dire a persone che gli danno il tempo di parlare (in un *talk show* televisivo?), e dovrebbe usare un linguaggio universale che trasforma ogni verità detta in un aforisma, una prescrizione generale o in un modello – uscendo così dal proprio ambito di validità.

Inoltre il sapere che l'analista trae dall'esperienza, oltre ad essere singolare non è mai *predittivo*, anche perché viene estratto a posteriori dalle vicende vissute dalle persone: e quindi un analista può sentirsi gravemente imbarazzato nel dover rispondere a domande del tipo: "la tua esperienza *dimostra* che i bambini adottati da coppie omosessuali avranno più problemi degli altri?": perché sente di non poter rispondere *in quei termini* attendibilmente e rigorosamente *come analista*: "i bambini", "i problemi", aldilà del significato indeterminabile di queste parole, sono termini universali che però raggruppano realtà di fatto del tutto singolari, cioè i soggetti in questione con i loro sintomi, ciascuno dei quali, come caso singolo, potrebbe anche smentire o contraddire una previsione generale.

Certamente, quello che un analista potrebbe o dovrebbe fare è di non stare a quel gioco, di non fare finta di avere capito la domanda, implicitamente riconoscendola così come legittima, quando invece essa è una macchina da guerra discorsiva costruita in modo da non poter ricevere una risposta vera – che non sia la ripetizione del bla bla corrente che il domandante si aspetta. Quello che l'analista potrebbe fare è – come farebbe con un suo paziente – *interrogare* chi pone la domanda sul significato dei termini che sta usando, fargliela spiegare, e mostrare così che la domanda non è una vera domanda, che non sa nemmeno quello che chiede e perché, che la domanda – formulata così – non può ricevere una risposta che ci parli davvero della *realtà* che ci preme.

Quello che potrebbe fare è rifiutarsi di rispondere, non a colui che chiede, ma alle sue domande, in un modo che metta a nudo la logica delle domande stesse, che costringa l'altro a fare anche lui la fatica di scontrarsi con le difficoltà e i paradossi dell'esistenza umana reale, quella del soggetto singolare, e non quella dei dossier burocratici tramite i quali i soggetti vengono amministrati. Ricordo di passaggio che nel Vangelo questo è il metodo che segue Gesù con tutti quelli che gli pongono domande.

Alla fine, perché dovrei rispondere fingendo di dare un parere "scientifico" ad una domanda (per esempio quella sui bambini nelle coppie omosessuali) che *si finge* scientifica, ma che verte su una realtà che la scienza stessa è *incapace* di trattare senza tagliarne via qualche pezzo? Se uno ci chiedesse se scientificamente è dimostrato che chi passa un periodo in campo di concentramento avrà più problemi degli altri, che cosa risponderemmo? Conviene chiedere a lui che cosa ne pensa e perché ce lo chiede, qual è la logica e il senso della sua domanda: perché ci sono anche persone alle quali è capitato nella loro vita di sopravvivere e di trovare il modo di trasformare il campo di concentramento in una *esperienza* divenuta per loro una *risorsa umana* essenziale e irrinunciabile, sulla quale per esempio hanno scritto libri bellissimi. E allora, siccome "si può" arrivare a fare una "buona esperienza" dei campi, ci sentiamo di proporli a chiunque, e specialmente a chi ci è caro?

Si capisce qui che la prospettiva, il punto di vista che muove la domanda, è del tutto diverso dalla prospettiva di chi risponde: si capisce che c'è un *malinteso* non accidentale tra queste due prospettive.

Quella domanda così formulata ha senso soltanto se viene messa in moto dal punto di vista di un amministratore, di un organizzatore, di un addetto al funzionamento sociale, che chiede di *sapere* in che misura le persone possono rientrare nei suoi ranghi, possono sopravvivere alle condizioni di vita che il funzionario sta calcolando per loro, e adattarsi senza venire meno o opporre resistenze fatali: e questo del tutto indipendentemente dalle prospettive vitali delle persone, da quanto sono ampi i loro orizzonti, dalle loro finalità. È la prospettiva che termina all'orizzonte chiuso del funzionamento sociale[7], che non può permettersi di vedere *aldilà*, pena il fallimento. È la prospettiva di un sapere sociale anonimo che non si rivolge al soggetto per interpellarlo o volerne sapere, ma che vuole agire direttamente sulle sue condizioni di vita, desideri, godimenti – pensiamo alla pubblicità o alle mille norme amministrative che rendono un labirinto la nostra vita quotidiana – considerando la sua natura di soggetto come un residuo, un fattore di scarto di lavorazione nella macchina sociale, del quale farebbe volentieri a meno. Questa prospettiva di potere usa la scienza moderna come modello del sapere che guida la sua azione, proprio perché la scienza "funziona" come un sapere che esclude in partenza il soggetto.

---

7 Quella che struttura il mondo come *Truman show* e che il protagonista del film omonimo mette in questione e cerca di oltrepassare per scoprirne la verità.

Del tutto diversa è la prospettiva dal punto di vista del soggetto quando rivolge all'altro la sua risposta, che è poi anch'essa una domanda: è una domanda sul posto che il soggetto ha nel discorso dell'altro, che si rivolge all'altro come se all'altro interessasse la sorte del soggetto, che provoca l'altro a prendere in conto il soggetto con la sua *esperienza*, è in fondo domanda d'amore.

Perché segnalo questo che ho chiamato un *malinteso*, o un equivoco, tra due prospettive di discorso? Proprio perché non restiamo vittime di questo equivoco o malinteso, perché non ci illudiamo che tutti i discorsi di cui sono fatte le nostre vite, che tutti i modi di parlare delle nostre vite si svolgano univocamente sul medesimo terreno, dentro la medesima grande conversazione civile nella quale ogni esperienza viene in fondo condivisa. Ne ho dato come esempio la difficoltà radicale che incontra un'esperienza della persona come quella clinica-analitica a dirsi sulla scena sociale. Ma lo stesso vale per l'esperienza della realtà umana fondata sull'incontro cristiano.

Questa consapevolezza diventa essenziale quando si tratta di questioni come la sessualità, che appartengono sia all'esperienza più intima di ciascuno, sia al livello più ampio dei discorsi sociali: chi, e come, ne può *dire la verità*, ne può *sapere* qualcosa, ne può testimoniare l'*esperienza*?

Da quanto ho detto prima già si capisce che ogni esperienza ha bisogno di luoghi/legami di parola nei quali essere detta, e senza i quali non può diventare esperienza. Ma ho appunto indicato che i luoghi/legami di parola non sono uno solo e non sono tutti equivalenti: ce ne sono alcuni orientati a prendere in conto come esistente il soggetto e la sua esperienza, e altri che sono orientati ad escluderlo dalla loro prospettiva. Così, quando si arriva a dover chiarirsi le idee sulla realtà sessuale umana, provocati dal discorso del *gender* che monopolizza questo tema nel discorso universitario-burocratico, ci possiamo accorgere di vivere dentro discorsi sociali che cancellano o confondono le tracce della nostra esperienza.

D'altronde basta guardarsi intorno oggi: nemmeno l'evidenza degli attentatori o dei tagliagole islamisti riesce a suscitare un giudizio convergente o almeno un moto *condiviso* di orrore, paura, rifiuto, neanche tra quelli che, a proposito di *gender*, sono pronti ad accusare altri, magari inermi, di ledere i loro diritti: dunque quell'evidenza non si traduce in una *esperienza* condivisa neanche a livello di reazione immediata.

Anche il dibattito senza fine che non fa altro che confermare e aprire la strada al *mainstream* (gender, omo, ecc.) prescinde dall'esperienza: non solo prescinde da un'esperienza condivisa della condizione umana, di una condizione che possa accomunare tutti in una coscienza dei rischi e delle poste in gioco eventuali, ma prescinde anche dall'esperienza di ciascuno. Quanti parlano e intervengono, insultano e (pre)"giudicano" non a partire da un'esperienza propria verificata e ragionata della realtà, ma solo a partire dagli input ipnotici dati dal sistema mediatico (come nelle settimane dell'odio in *1984* di Orwell)?

Se questo è possibile la categoria di esperienza deve essere stata messa in scacco, qualcosa deve essere avvenuto a suo proposito: messa fuori gioco come fattore inevitabilmente personale – chi fa esperienza, se non una persona, e dentro il proprio dramma personale? – da chi preferisce prendere gli umani e maneggiarli come massa, come gruppi (di opinione, di consumatori, di militanti, ecc.) anonimi dal comportamento prevedibile e uniforme.

3. Fine dell'esperienza?

È questa la tesi avanzata ormai da alcuni decenni da Giorgio Agamben, e io la riprendo perché è una di quelle considerazioni preliminari che conviene avere presenti parlando di qualcosa di complesso e sfuggente oltre che conflittuale, come la sessualità umana oggi *nella nostra società/civiltà*.

> «Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso…In un certo senso, l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna»[8].

Non mi importa ora di discutere nello specifico queste tesi, mi importa di fare notare come già da tempo anche un pensatore del tutto laico, senza appartenenza o affinità al discorso della Chiesa, ha percepito uno scarto, una frattura tra le condizioni della civiltà e quel livello intimo della vita umana nel quale il soggetto fa propriamente esperienza di ciò che lui stesso ha vissuto, il livello a cui egli può *dire* agli altri e a se stesso *che cosa* ha fatto e *che cosa* gli è accaduto.

Propongo di prendere sul serio, anche solo come ipotesi di lavoro, queste parole di Agamben sulla *fine dell'esperienza*, che pongo come preliminari alla discussione sul *gender*. Sono parole che pretendono non di esprimere una "opinione", ma di fare la diagnosi di una condizione importante del rapporto tra la persona, il soggetto, e la civiltà: e una diagnosi riguarda sempre il reale.

«*Non ci è più dato* di *fare esperienza*», «l'*uomo* è stato *privato* della *sua* biografia», «è stato privato della *sua* esperienza», anzi uno dei «*pochi dati certi*» su se stesso è «l'*incapacità* di fare e *trasmettere* esperienze»; «l'*espropriazione* dell'esperienza» è una conseguenza della scienza moderna nel cui progetto fondamentale essa «era implicita».

Queste parole sembrano contraddire l'uso corrente e banale del termine "esperien-

---

8 G. Agamben, *Infanzia e storia*, Torino 1978, 5-7.

za", il fatto che tutti pensiamo di avere esperienza di ciò che "viviamo": ma se sono una diagnosi ci pongono il problema di *pensare* e *spiegare* questa pretesa incapacità di esperienza.

Se sono diagnostiche, queste parole sono vere non come una *metafora* colorita per trasmettere un patetico senso di impotenza e di perdita di un buon tempo andato. Sono vere in quanto parlano di una condizione *reale* della nostra civiltà che tocca tutto ciò che facciamo, desideriamo, amiamo, perché fa sì che la nostra vita, mentre si svolge, venga in qualche modo "dirottata" e non ci "ritorni" indietro come "nostra" nei discorsi che ci legano agli altri – almeno in certi discorsi con certi altri.

Questa *espropriazione* che si produrrebbe, questa *incapacità* di *trasmettere* ci farebbero interrogare su ciò che viviamo nei nostri legami di famiglia, di comunità, di lavoro, d'amore, d'amicizia: infatti un'*esperienza è nostra* quando siamo in grado di *dirla*, e *dirla bene*. Ma se non riusciamo a dire bene l'esperienza, allora diventa difficile essere certi di sapere di che cosa parliamo, di che cosa abbiamo vissuto, e di che cosa resta realmente di ciò che abbiamo vissuto.

Ci chiederemmo quale valore – performativo e istitutivo – conserverebbero le parole con cui diciamo noi stessi e definiamo le nostre relazioni più strette con gli altri e con noi stessi; e quale realtà conserverebbero gli atti e gli eventi che crediamo abbiano marcato indelebilmente la nostra vita e i nostri rapporti – dato che non c'è evento né atto né fatto umano senza un *dire* che lo supporti e lo faccia esistere. Ci chiederemmo quale valore ha il *nome proprio*, quel significante speciale del quale proprio l'*esperienza* diventa il significato – un significato che chiamiamo anche *identità*. E, a questo punto, anche quale sarebbe il valore *reale* di *avere* un sesso, di *appartenere* ad un sesso, di *essere* sessuati, e le nostre certezze (o eventualmente incertezze) di questo sesso.

Questa interrogazione ci toccherebbe specialmente in quanto cristiani che *credono*, attraverso incontri e legami di comunità e di Chiesa, di *fare esperienza* di un evento storico d'eccezione che continua ad accadere, l'avvenimento di Cristo, del suo *dire*, morire, risorgere; che credono che il *dire* di Cristo – che continua non solo in parole, ma anche in quelli che si chiamano sacramenti – *spieghi* la *loro* vita, illumini i *loro* incontri e scontri col *reale*, le *loro* messe alla prova, e l'*esperienza* che ne deriva; che credono che la *testimonianza*… testimoni appunto qualcosa di reale e personale insieme. Quale risulterebbe il valore e la natura di questo credere? «Io sono la via, la verità, la vita»: anche queste parole, assieme a quelle che ne derivano (vocazione, carità, fede, speranza, salvezza, ecc.), risulterebbero forse soltanto *metafore*, che non pretendono di dire nulla di *reale*, ma hanno solo un senso emotivo e non significano la *struttura* dell'esperienza umana.

Anche in alcuni dibattiti ecclesiali mi sembrano riconoscibili alcuni effetti di un distacco tra esperienza e realtà – della persona: questo, mi pare, rende percepibile fino a che punto è la condizione reale della civiltà e dei discorsi che in essa dominano e modellano i legami umani, a determinare anche gli uomini che vivono nella Chiesa. Conver-

rebbe a tutti prestare attenzione a questa condizione della civiltà: che non fa cadere il valore dell'interrogazione sulla *natura* dell'esistenza umana – secondo me – ma casomai l'idea(le) di una sua possibile autonomia e completezza.

Sono discorsi da profeta di sventura, o invece ci parlano dei segni dei tempi?

Anche le parole di Agamben in fondo dicono che c'è «una questione di civiltà», a cui si connette quella che da altri è stata chiamata questione – o emergenza – *antropologica*. Esse affermano che nella nostra civiltà "qualcosa" (il progetto della scienza, un certo "discorso" di dominio sociale) ha inserito una discontinuità, una distanza, tra gli esseri umani e la loro stessa esperienza, ha impedito un certo *feed-back*, un certo *ritorno* dell'esperienza al soggetto, ha sganciato l'esperienza dai soggetti dei quali era la sostanza reale, rendendo quindi *irreali* i soggetti stessi. Questo progetto di dominio ha invaso tutti i luoghi e i rapporti anche più intimi nei quali il soggetto trovava le conferme di stare vivendo la sua vita (è quello che si chiama *bio-politica*): con effetti di depersonalizzazione, angoscia, inibizioni, sintomi, la clinica del soggetto incontra.

È vero che, come dice il grande T. S. Eliot, «il genere umano non può sopportare troppa realtà»[9]: perciò ogni dominio che voglia sollevare l'uomo dal peso della sua realtà asseconda in qualche modo questa tendenza: ma irrealizzare l'essere umano, invece di attrezzarlo per sostenere e affrontare il reale, non è certo una soluzione: perché non c'è rimedio al reale, e «ciò che è rifiutato dal simbolico ritorna nel reale» (J. Lacan),

L'uomo di oggi, dunque, lasciato in balia delle *impasse* della civiltà, ha una difficoltà fondamentale con la *realtà* – cominciando dalla *propria* realtà – che non sa più come considerare sua, come ri-appropriarsi. Con la conseguenza di perdere la dimensione *drammatica* della sua esistenza, ciò che la rende umana e che la rende *sua*: perché un dramma è tale quando nell'azione c'è in gioco una *posta reale* da guadagnare o da perdere, e si perde il dramma quando si *perde la possibilità di perdere* quella posta in gioco.

Questa perdita del dramma che costituisce la *logica soggettiva* dell'azione umana, proietta ogni azione ed ogni rapporto – ogni *esperienza* – nella dimensione del "*come se*": è *come se* si facesse esperienza, è *come se* si vivesse quella certa realtà. Per esempio è *come se* si vivesse un matrimonio, viviamo *come se* fossimo genitori, o *come se* fossimo figli, e dunque *come se* fossimo uomini o donne: senza che il *significato* di ognuna di queste posizioni riesca ad ancorarsi nell'esperienza con il *reale*.

Il significato non si ancora al reale perché i significanti, la lingua, il simbolico non sono presi sul serio dal lato reale della loro struttura, logica e grammaticale, sono considerati solo come insieme di finzioni possibili e arbitrarie, e non in quanto comportano anche delle impossibilità di struttura, che rendono impossibile che tutto sia possibile.

Tanto più che la società ha smesso di garantire il loro significato ancorandolo al tallone aureo di certe forme di vita sociali, ma anzi sempre più *smentisce* quel significato.

---

9 T. S. Eliot, *Quattro quartetti*, I, 1; simile espressione si trova anche in *Assassinio nella cattedrale*, II.

Questa smentita l'ideologia del *gender* oggi cavalca e insieme ne è il maggiore veicolo. Ora, da sempre la vita umana è fondata sul *come* (che è diverso dal *come se*). Sempre si *fa* o si *è come* qualcun altro (è ciò che si chiama *identificazione*): ma questo "*come*" non è fatto per sostituire il *reale*, ma per farci accedere ad esso. Resta da chiarire quale rapporto il "*come*" ha col reale al quale introduce e che lo eccede.

Se tutta la realtà sociale condivisa si organizza e si definisce come virtuale, in quanto campo di finzioni e convenzioni, non c'è da stupirsi se il reale viene incontrato oggi prevalentemente nella forma *clinica*, cioè la forma di *ciò che non va* a dispetto marcio di tutti i buoni "funzionamenti" a cui ci adeguiamo o che mettiamo in atto. Un sintomo della difficoltà a fare esperienza è che anche gli *scontri* col reale, quelli spiacevoli, dolorosi, quelli che *ci* mettono personalmente e intimamente alla prova (perché fanno male a *noi* e non all'altro) non diventano *nostra* esperienza, non ne traiamo né acquisiamo le ragioni, la logica, il sapere, e *non fanno storia*: restano dolorosi, ma non ci permettono di orientarci nel reale contro cui peraltro sbattiamo, e quindi non permettono di *sottrarci*, di metterci in salvo.

Per orientarci infatti servirebbe una bussola che *incarni* e faccia *valere* la presenza di un riferimento *reale* che sia *terzo* ed *esterno* a noi: ma la bussola è proprio ciò che staremmo perdendo, ciò di cui non possiamo fare esperienza, se quanto detto sopra è vero. È vero? Facciamo o non facciamo esperienza? è vero a metà, dato che abbiamo l'impressione che potremmo dire entrambe le cose. Ma non siamo lo stesso soggetto quando diciamo l'una oppure l'altra. *Chi* è il soggetto che fa o non fa esperienza? Quando possiamo davvero dire che facciamo esperienza siamo soggetti coinvolti in un preciso e particolare modo di rapporto con l'altro, con il reale e con le parole che ci consente di fare esperienza. Ma questo modo di rapporto non è lo stesso che abbiamo con l'altro, col reale, con le parole dentro al grande "funzionamento" sociale di oggi. E nella misura in cui *apparteniamo* anche al grande "funzionamento" della civiltà (dominato dal discorso burocratico-scientifico), nella misura in cui non ne siamo fuori, ma viviamo come soggetti *nel posto* che questo discorso ci assegna, in quella misura ci sentiremo divisi e incontreremo la difficoltà di fare valere dentro quel funzionamento l'esperienza che possiamo aver fatto in altri contesti a cui *apparteniamo*.

Ora, esistono ancora pratiche, nella nostra civiltà, che cercano di coltivare un'esperienza ragionata della struttura della vita umana, nonostante le pressioni espropriantì di cui sopra, e che mantengono l'esigenza di un orientamento verso il *reale*: la pratica di vita della Chiesa è certamente una di queste. Un'altra è la vita famigliare, con i suoi rapporti con le generazioni e le sue esigenze educative che guardano al reale futuro. Un'altra ancora è la pratica psicoanalitica (con le terapie che ne sono derivate), che si orienta sul legame inconscio del soggetto con il reale, e verifica nella sua *clinica* quanto questo legame sia essenziale per il soggetto e più determinante di tutte le suggestioni dei gruppi e delle mode.

Nel quadro di ciò che abbiamo detto finora sulla difficoltà di fare esperienza rientra ovviamente la sessualità, tanto più che essa è già di per sé uno dei campi in cui il soggetto si trova attraversato e divaricato dalla differenza. La sessualità è uno dei modi in cui il soggetto manifesta e incontra la sua propria divisione: perché essere sessuato significa essere diviso tra sé e un Altro in qualche modo inaccessibile, non solo Altro (come in ogni relazione di dipendenza nell'essere e nel senso), ma anche *heteron*. La relazione sessuale è il campo di un'esperienza paradossale, perché è il continuo tentativo di fare esperienza di qualcosa che nel suo fondo non può essere sperimentato, è il campo in cui il tentativo di "*fare Uno*" con se stessi e con l'altro non cessa di fallire, nel senso che mette sempre il soggetto davanti a qualcosa cui non può accedere. Il che non vuol dire che non abbia accesso a nulla, per esempio sul piano dell'amore: ma non sul piano dell'*eterità* sessuale. Possiamo dunque ben chiederci: che esperienza fa l'uomo contemporaneo, postmoderno, del sesso, del suo essere sessuato?

L'idea di *gender* viene in questo contesto, come sintomo non solo della strutturale incompiutezza/incompletezza della relazione sessuale nell'essere umano, ma anche come sintomo di una crisi nei discorsi della civiltà che davano assise organizzazione e protezione sociale ai tentativi dei due sessi di vivere insieme in un legame che, come ogni legame umano, si fonda su qualche tipo di amore.

4. Emotivismo e *plus-godere*

Jacques Lacan scriveva, nel 1970, di una «sovversione sessuale su scala sociale» da indagare nella sua correlazione «con i momenti incipienti nella storia della scienza»[10], e della «ascesa allo zenith sociale dell'oggetto da me chiamato *a minuscolo*»[11].

Ho commentato altrove[12] in dettaglio queste frasi di Lacan e i cambiamenti intervenuti nei modi di vivere la sessualità a seguito di mutamenti nella civiltà in atto da molto tempo: ho sottolineato in particolare la spinta alla scomposizione e disgiunzione dei fattori dell'esperienza sessuale (pulsioni, fantasmi, oggetto sessuale, amore, ecc.) che prima erano vissuti annodati nell'istituzione famigliare e dei discorsi normativi connessi alla differenza sessuale.

Come analista, parte di una comunità analitica abbastanza vasta sul piano mondiale,

---

10 J. Lacan, *Radiophonie*, in *Autres écrits*, Paris 2001, 436: «Si paradoxale qu'en soit l'assertion, la science prend ses élans du discours de l'hystérique. Il faudrait pénétrer de ce biais les corrélats d'une subversion sexuelle à l'échelle sociale, avec les moments incipients dans l'histoire de la science».

11 *Ibid.*

12 Cfr. M. Binasco, *La conversione al tempo della sovversione sessuale*, in *La differenza umana*, cit., 371-387.

condivido con la maggior parte dei miei colleghi la percezione netta dei cambiamenti avvenuti in questi ultimi decenni nei legami sociali umani, e quindi nelle condizioni della clinica: l'evaporazione o il dissolvimento di quanto restava di un Altro sociale e civile consistente che attraverso un *simbolico* generalmente condiviso orientasse i soggetti nel loro venire al mondo e affrontare il *reale*.

Di qui l'evaporazione o il dissolvimento di legami che tengano socialmente unite le persone attorno a *desideri* condivisi e perfino istituzionalizzati (come quello che può legare un uomo e una donna nella generazione in una famiglia), a favore di una spinta generalizzata al *godimento* come modo di *partecipazione* (e quindi socializzazione) alla nostra collettività.

I discorsi sul *gender*, che sono la forma attuale e agguerrita di vecchie istanze di "liberazione" della sessualità dai vincoli esterni e (questo è più nuovo) *interni*, prosperano in questa congiuntura culturale e vi contribuiscono.

L'ascolto che trovano questi discorsi conferma quanto diceva Lacan[13]. In questo caso è chiaro che l'unica cosa che orienta le persone nel cercare le soddisfazioni nella loro esistenza è quello che Lacan ha chiamato il *plus-godere*, cioè quel "più-di-godimento" che può venire cercato e estratto ("goduto", appunto) in qualunque oggetto o persona o situazione, che viene così ridotta, quindi, a "emozione".

Quello che Alasdair MacIntyre ha chiamato «emotivismo», al di fuori della cerchia dei filosofi morali, nelle prassi di vita delle moltitudini del nostro tempo consiste proprio in ciò che ho detto: l'ascesa allo zenit del *plus-godere* come unica bussola per orientarsi nei nostri rapporti con ogni realtà persona situazioni oggetto con cui ci incontriamo: ci si orienta sul sole del *plus-godere*, che peraltro è molto più mobile e molteplice del Sole propriamente detto (sulla cui mobilità o fissità si è consumata peraltro una disputa micidiale, ricordiamo, nel '500-600).

L'emozione, in questo quadro, non è un *affetto* che il soggetto può considerare come un'*eco* nel suo corpo di qualche atto o evento di pensiero o di relazione, e sul quale può interrogar*si* come soggetto per mettersi sulle tracce e scoprire meglio la verità di ciò che vive. L'emozione qui è invece quella "cresta sulla spesa", quella "cresta" di godimento che il soggetto preleva dalla spesa della sua azione. Per esempio, se io mi metto in una relazione o in un'impresa dalla quale mi attendo gioia e soddisfazione, e invece mi trovo triste, questa tristezza è appunto un affetto che sento come incongruo e che mi fa interrogare su che cosa effettivamente è avvenuto, su che cosa c'è stato in quella mia azione che ha prodotto il contrario della gioia attesa. Quell'affetto mi può orientare in una *verifica* della mia azione; questo discorso vale anche se mi aspettavo tristezza o sofferenza e invece incontro gioia.

---

[13] J. LACAN, *Télévision*, in *Autres écrits*, cit., 534: «S'y ajoutant la précarité de notre mode [de jouissance], qui désormais ne se situe que du plus-de-jouir, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitairerie de commande dont s'habillaient nos exactions?».

Ma nell'ottica del *plus-godere* io non ho da *verificare* la *verità* della mia azione, perché l'emozione stessa è la sua verità. Se il fine della mia azione è semplicemente trarre un'emozione di godimento (in cui non vale più il criterio del principio di piacere, un'emozione può anche essere spiacevole o triste, ma devo prenderla come viene se è quella che l'esperienza mi dà), se è così allora l'emozione è essa stessa la 'verifica' dell'azione, senza che si possa andare oltre, perché se il criterio è "voglio trarre un'emozione" da quello che faccio, allora questo criterio sarà sempre verificato, perché sempre potrò trarre qualcosa di emotivo da ciò che vivo.

Il problema è che nel frattempo in nome dell'imperativo emotivista, o dell'imperativo del godimento, io avrò sospeso la validità e il senso del mio interrogare me stesso e la realtà, proprio perché in un certo senso qualunque cosa a modo suo "va bene".

Ora, siccome la vita consiste in un continuo e drammatico incontro e scontro col reale *problematico* fuori e dentro di noi, incontro e scontro nel quale è necessario *orientarsi* per capire *dove andare*, risulta piuttosto chiaro che un criterio di vita (un criterio etico) che ti costringe a farti andare bene, poco o tanto, quello che ti capita, a farti andare bene *qualunque cosa* purché sia un'esperienza emotiva, funziona come un narcotico potente.

Detto incidentalmente, sono sconcertanti i discorsi sull'"educazione" a questo modo di vita – *gender* – propugnati dai sostenitori dei movimenti LGBT: l'educazione sempre, necessariamente, è esistita per attrezzare il soggetto ad affrontare l'incontro/scontro col reale rendendolo cosciente di un criterio col quale può guidarsi, fosse pure, questo criterio, il piacere, come era per gli edonisti e gli epicurei antichi. Ma se propongo – e impongo – al soggetto il criterio del godimento comunque a portata di mano, che non hai quasi neanche bisogno di desiderare, per il quale il reale *deve* essere – e quindi è – *friendly* per definizione, è evidente che rendo inutile e insensata qualunque idea di "educazione". O meglio, in fondo trasformo l'educazione che dovrebbe *attrezzare* il soggetto ad affrontare l'*impossibile*, in una predicazione per dis-armare, dis-orientare e inibire il soggetto davanti al reale, anche al reale di se stesso, che poi è quello più difficile perché è impossibile sfuggirgli.

Marx disse qualcosa all'epoca sulla religione come *oppio dei popoli*: non ci vuole molto a prendere atto che oggi l'oppio dei popoli (o delle folle dei singoli) è la religione del godimento con i suoi imperativi. Religione della quale l'ideologia del *gender* è una delle denominazioni. Freud diceva del *masochismo* – che rilevava clinicamente strutturato come una perversione, proprio per il ruolo che dava al godimento nella struttura e nell'economia soggettiva – che funziona appunto come un narcotico che addormenta il principio di piacere, che è il *guardiano della vita psichica*. Lo diceva nel suo saggio *Il problema economico del masochismo*, uno dei saggi con cui Freud cominciava ad inoltrarsi nel terreno di quell'*aldilà del principio di piacere* che aveva appena scoperto, e che gli aveva fatto coniare il termine di *Todestrieb*, di *pulsione di morte*, quella che appunto domina silenziosamente questo *aldilà*, e si manifesta negli effetti e nelle forme sintomatiche

che costituiscono la clinica di questo *aldilà*. (Sarebbe, sia detto tra parentesi, importante che chi continua ad attribuire il *pansessualismo* a Freud, facesse seriamente i conti con questo concetto freudiano dell'*aldilà del principio di piacere*, che è una questione infinitamente più seria, come il nostro mondo ci testimonia oggi).

Quanto ho appena ora richiamato è in fondo la versione psicoanalitica del problema segnalato da Agamben sulle condizioni del fare o non fare esperienza.

La proposta del *gender* prospera in questa situazione di civiltà proprio perché le corrisponde e la asseconda: se non si vivesse questo esproprio dell'esperienza e questo distacco dal reale su scala sociale, molto difficilmente passerebbe un'ideologia che afferma che la realtà sessuale è *solo* produzione della "cultura", e quindi si riduce a *convenzione*, gioco di società, *parvenza*, che non ha legami e radici *reali* col soggetto, che si può "disfare" (*undoing gender*)[14] senza *toccare profondamente il rapporto del soggetto col reale*. La clinica psicoanalitica smentisce questa riducibilità dell'esperienza soggettiva della realtà sessuale all'immaginario sociale e all'insieme di significati che vi si producono e vi circolano: basti pensare all'angoscia che sorge ogni volta che il soggetto incontra un *reale inconscio* percepito aldilà delle fessure dei rivestimenti immaginari e simbolici, e la rottura del sentimento della realtà che ne consegue. Il rapporto del soggetto con il campo della realtà, il suo sentimento della realtà è clinicamente una cosa ben diversa da quella che sta all'origine della politica e ideologia del *gender*: non è sentirsi "irreali" in quanto esclusi – suppostamente – da un certo riconoscimento di gruppo o da una legittimazione sociale ad esistere e a godere in quel certo modo. Questo senso di "irrealtà" è in realtà un affetto che riguarda il rapporto con l'Altro sociale, simbolico, un rapporto che è effettivo ed esistente, anche se non nel modo desiderato o auspicato, non segna una frattura con la realtà: e infatti non impedisce di agire socialmente per modificare l'Altro e il rapporto con esso. Diverso è il senso clinico di irrealtà (o quello di depersonalizzazione).

Di fatto l'ideologia del *gender* consiste nel proporre di vivere *come se* il sesso fosse solo il prodotto di convenzioni culturali: convenzioni anche violente, rudemente concrete, ma convenzioni in fondo "verbali" e "simboliche", che riguardano immagini ideali o maschere. Se questa ideologia si diffonde e penetra, deve essere anche perché qualcuno la trova verosimile e sente in qualche modo interpretata almeno una parte della propria esperienza; e per non sentire smentita dalla realtà questa esperienza, per sentirla corrispondente alla realtà, bisogna che questo "*come se*" sia sostenuto da discorsi sociali, perché nessuna esperienza, tanto più se "*come se*", può sussistere da sola senza conferme sociali: ruolo che oggi è sempre più svolto dal sistema dei *media*, quella che mi piace chiamare *ipnosfera*.

Proporre di vivere come se il proprio fantasma fosse solo una *fiction* culturale, incoraggiando a variarlo, non è fare un buon servizio alla gente: non sostenere le persone

14 *Undoing gender* è il titolo di un noto libro di J. BUTLER (New York 2004).

nel prendersi cura dei rapporti di *dipendenza dal reale* che esse hanno è come lasciarle nell'illusione che possono segare il ramo su cui stanno sedute indifferentemente da entrambi i lati.

5. *Gender*: trattamento politico del disagio sessuale

Il terreno sul quale abbiamo incontrato il *gender* è quello politico e dell'amministrazione, incluso il campo dell'Università e quello forse più importante dei *media* che condizionano l'opinione pubblica e quindi la politica stessa.

È il terreno che il *gender* stesso ritiene essergli proprio, corrispondente alla sua identità e vocazione: quella di operare il *trattamento* di un *sintomo* – una certa condizione sessuale in qualche modo percepita come "erratica" – attraverso un'azione politica, elaborando teorie convenienti a questa azione. È difficile dire se il sintomo che vuole trattare sia prima personale e poi sociale, o viceversa: in esso è certamente implicato un soggetto, e come ogni sintomo – questa è l'esperienza della psicoanalisi – esso divide il soggetto che lo porta. Preciso che sono io ad usare la parola sintomo a questo proposito, ma in un modo che ritengo onestamente adeguato alla realtà di cui parlo.

C'è un soggetto umano implicato, che si trova e si sente s*egnato* inesplicabilmente, caratterizzato da e incluso in questo sintomo nel suo modo di vivere la realtà sessuale, e che nello stesso tempo vive un qualche disagio rispetto ad esso, si trova quindi in certo modo diviso tra il doversi appoggiare ad esso per vivere e il disagio che a qualche titolo (interno o esterno) gli è connesso.

C'è un soggetto che poco o tanto *parla* di questo suo "disagio", che se ne lamenta, che si interroga su di esso: e nello stesso tempo non riesce a ridursi, a identificarsi semplicemente ad esso. In realtà quando si tratta di un vero sintomo – e non del disagio per una circostanza semplicemente esterna e contingente – il soggetto si trova sempre un po' complice del sintomo stesso: è questo che gli rende difficile semplicemente "liberarsene" o "dimenticarselo", da cui la divisione.

In questo, per la psicoanalisi, non ci sarebbe nulla di eccezionale: ogni soggetto che vive qualcosa come un sintomo si trova così diviso, qualunque sia il sintomo in questione – fobia, ossessione, sintomo somatico, o relazionale, una ripetizione indesiderata, un'incapacità ecc. – che non deve riguardare necessariamente la vita sessuale. Per trattare il sintomo bisogna ovviamente che il suo titolare creda che esso voglia dire qualcosa, che quindi valga la pena parlarne e farlo parlare, articolarne la forma e le connessioni con il resto della vita e dei rapporti – per "capirci qualcosa", come si dice, e per poterne "uscire": e "capirci qualcosa" dovrebbe già essere un primo modo di esserne fuori.

Benché l'esperienza di un sintomo sia sempre di questo tipo ora decritto, ci sono

ovviamente modi diversi di trattarlo, di affrontarlo, modi diversi di "capirci qualcosa" e di tentare di "uscirne".

Il modo psicoanalitico prende in conto direttamente il fatto che quella divisione che si realizza nel sintomo è radicata e connessa con l'inconscio, ne è una formazione: e quindi che è radicata in una faglia della struttura dell'essere umano, che il soggetto tiene ad essa come a se stesso, che collabora inconsciamente col suo perdurare, e che quindi deve essere messo al lavoro sull'inconscio per potersi separare dalla necessità inconscia del suo sintomo stesso.

Ma qualcuno può anche non pensare che il sintomo possa dirgli qualcosa della sua posizione soggettiva, può pensare che sia solo un corpo estraneo fastidioso come una verruca, e cercare qualche metodo del tutto oggettivo, per eliminarlo: farlo tacere con psicofarmaci, spegnerlo con farmaci vari, eliminarlo chirurgicamente, ecc. questo è un modo strettamente medico di trattamento del sintomo, che non passa per l'interrogazione della sua verità nascosta.

Altri possono pensare che la verità del sintomo non è radicata nella struttura del soggetto, ma è legata a certe condizioni dei rapporti del soggetto stesso con gli altri e con la società: e quindi possono proporre al soggetto di "capire" da che cosa nei rapporti sociali viene quello che non va nel sintomo, e proporgli anche un'azione per modificare i suoi rapporti sociali, i suoi partner, i suoi interlocutori, per dare così al sintomo un altro destino. A volte si spingono molto avanti nel proporre al soggetto di considerarsi del tutto innocente del suo sintomo, e di farne carico esclusivamente agli altri, proponendogli varie "interpretazioni" sociali del suo disagio: "ti senti a disagio perché gli altri ti hanno detto che…", o altre ancora.

Tutte interpretazioni sociali, però, che *assolvono* a priori il soggetto, che vanno incontro alla sua domanda di innocenza, anzi oggi sarebbe ormai più esatto dire: alla sua rivendicazione di un *diritto* all'innocenza[15], perché questa è la forma che tende ad assumere ogni domanda sulla scena sociale. Non che il soggetto debba essere per forza colpevole perché lo diciamo noi: semplicemente è che se uno non si sente colpevole neanche un po' non domanda all'altro di essere legittimato e ritenuto innocente: e forse è meglio non chiudere troppo le orecchie agli accenni di senso di colpa delle persone: per parafrasare una frase celebre in questi tempi: chi siamo noi per giudicare gli altri… innocenti – (quando loro per primi si sentono colpevoli)? Ma questa è già un accenno critico alle soluzioni che ignorano la verità nascosta del soggetto.

Il *gender* è precisamente una proposta di trattamento di un disagio legato alla sessuazione del soggetto, per la via di un'interpretazione o spiegazione "sociale" (e politica) che situa le cause del disagio nella relazione a senso unico con l'Altro sociale. Non è che il *gender* ignori completamente la dimensione della verità, anzi le sue ascendenze

15 Cfr. M. Binasco, *Omosessualità ed esperienza analitica*, in *La differenza umana*, cit., 319-370.

marxiane e rivoluzionarie glielo impedirebbero; solo non si tratta di una verità per il soggetto e del soggetto: ma si tratta della verità (della menzogna) che il potere usa nella dialettica del riconoscimento del soggetto come sessuato. Ci sarebbe da chiedersi subito fino a che punto conta soltanto l'Altro nella sessuazione del soggetto – soprattutto se si prescinde, come fa il *gender*, dalla dimensione inconscia del legame tra i due – ma questo lo riprendo più avanti.

Il trattamento di questo disagio avverrebbe tramite un metodo politico, il metodo e il modello al quale le rivoluzioni moderne ci hanno abituato, in particolare quelle marxiste. Il disagio dovrebbe risvegliare nel soggetto una qualche coscienza dell'essere oppresso, vittima, di un sistema di rapporti violenti di potere che lo "alienano" e producono hegelianamente la sua coscienza infelice: ma in questo caso, mi pare, senza critica dell'"anima bella". Questa coscienza viene presa all'interno di una comunità di oppressi, nella quale diventano parlabili e dicibili quelle verità dell'esperienza del sesso che il potere aveva escluso da un riconoscimento: queste verità, però, appartengono all'esperienza degli oppressi in quanto tali e non di chi li opprime, perciò diventano verità non universali, non scambiabili e verificabili con quelle di chi non è vittima, che anzi si trova nella posizione a priori dell'avversario da ribaltare.

Ne deriva una posizione politica e culturale di gruppo militante secondo il modello leninista, che non cerca intesa o riconoscimento reciproco su alcuna verità umana: il che, quando si tratta di questioni e principi antropologici fondamentali, crea qualche serio problema alla convivenza, del tipo di quelli creati da tutti i gruppi ad orizzonte totalitario, che si ritengono incompatibili con la permanenza degli "altri".

Esempi a portata di mano sono quelli delle varie leggi *penali* contro l'omofobia proposte o approvate in vari paesi: in Italia questa proposta di legge è fatta esplicitamente per *criminalizzare* affermazioni pensieri posizioni culturali che la minoranza "protetta" possa sentire, a suo giudizio, come offensive. La non discriminazione viene chiesta per sciogliere la comunità dei discriminati LGBT nel più vasto insieme ora risanato della società, oppure per permettere alla comunità degli ex-discriminati di passare dall'altra parte e costituire un gruppo di potere che *criminalizza* chiunque? È un bel problema logico: se l'essere discriminati è la ragione sociale di partenza del gruppo, un fattore identitario a cui si tiene, non manterrà sempre necessariamente una logica razzista che rilancerà la criminalizzazione degli altri? Si sa che qui il modello invocato dai gruppi politici LGBT, nel chiedere la tutela dei loro "diritti" contro le supposte "discriminazioni", è quello della lotta contro il razzismo verso i neri negli USA: si potrebbe discutere qualche aspetto di sofisma contenuto in questo parallelo.

Il *gender* dunque lo abbiamo incontrato sulla scena politica o dell'amministrazione pubblica. Incontro preceduto da lunghe fasi di latenza nelle quali i sostenitori del *gender* si sono dedicati a introdurre la parola *gender* nel vocabolario delle istituzioni e delle amministrazioni, come un dispositivo, un meccanismo con timer per creare basi verbali

e burocratiche per la criminalizzazione di ogni altro discorso. La tecnica che ha seguito è stata dunque quella della invasione delle istituzioni da parte di un nuovo codice, della creazione di un *neolingua* burocratica (con effetti penali, però!) alla Orwell.

6. Una posizione politica: e il desiderio?

Ma la teoria del *gender* non è anche un sapere nuovo sulla sessualità umana?

Come dice la parola stessa, la *gender theory* è una teoria o un insieme di teorie. Di una teoria bisognerebbe sempre chiedersi sia *di che cosa* è la teoria, sia *di chi* è questa teoria. Nel caso di teorie scientifiche, la seconda domanda passa in secondo piano: una teoria scientifica deve spiegare certi fenomeni di un ambito di realtà, deve produrre un sapere da verificare, ma autosufficiente, e *chi sia* la persona o le persone che la sostengono o che la formulano, e quali siano i loro moventi è del tutto secondario ed estrinseco alla teoria, al sapere stesso.

Non è così quando si tratta di una teoria politica, specialmente del genere che si è affermato a partire dalla rivoluzione francese e dalle elaborazioni degli *idéologues*, e che è si è imposto come modello canonico di azione politica nei secoli successivi fino ad oggi; in questo caso la teoria non vuole descrivere o spiegare una realtà, ma è uno strumento di chi vuole *realizzare* la teoria stessa, tramite l'azione politica, e fare accadere le condizioni sociali di cui questa parla: marxisticamente si diceva «*inverare* la teoria». Infatti il modello di questo genere di teorie dell'azione politica ha trovato il suo paradigma nel discorso marxista rivoluzionario, secondo la famosa frase di Marx: «finora i filosofi hanno interpretato il mondo, si tratta invece di trasformarlo»; ed è questa logica di origine marxiana che caratterizza tutti i movimenti politico ideologici militanti fino a quelli attuali, passando per i movimenti del '68.

In quest'ottica la teoria quindi non vuole solo rispecchiare una realtà, ma essere una elaborazione teorica che nello stesso tempo trasforma le situazioni e condizioni di chi la elabora e sostiene, servendosene come di un programma di azione politica. Ma, naturalmente, almeno Marx pensava che la teoria dovesse essere vera perché più capace di individuare il reale nascosto della struttura sottostante: più capace dell'ideologia che invece cancellava le tracce di questo reale della struttura, a profitto della sovrastruttura.

Questa distinzione capitale tra struttura e sovrastruttura sembra oggi completamente cancellata, specialmente nei discorsi sul *gender* – ed è questo che a mio parere li confina nel recinto dell'ideologia. Ne risulta che la polemica contro la "*natura*" umana sia di fatto una polemica contro l'esistenza di una *struttura* umana, e dunque una lotta contro il *reale*.

Trattandosi di una teoria sulla realtà umana (la storia e l'economia, per Marx; la

sessualità per il *gender*), il suo oggetto coincide almeno in parte con l'esperienza delle persone che la sostengono, e il *chi è* che la sostiene non è solo qualcuno convinto della sua verità, ma contemporaneamente si fa oggetto e parte della realtà militante che la teoria descrive, ed alla quale la teoria dà un metodo di azione. Questo metodo, di impronta marxiana e leninista, consiste anzitutto nell'individuare un gruppo, una classe che si possa considerare oppressa o alienata per qualche rispetto; poi nel fare crescere la "coscienza di classe" della sua oppressione o alienazione, in modo da mobilitarla nell'azione politica rivoluzionaria per sovvertire l'ordine sociale esistente. Un metodo che dal '68 in poi è diventato quello fisso di ogni agitazione. Quella del *gender* è solo l'ultima forma assunta da questa prospettiva ideologica, che porta avanti discorsi iniziati nel '68.

Ai tempi del '68 – movimento politico supportato però da fattori identitari, coscienza di classe legata ad una condizione, quella giovanile, e all'idea di repressione, a un certo momento si usava la distinzione tra "personale" e "politico": due "campi" che erano però strettamente uniti, perché nell'azione politica di movimento le persone cercavano anche di provare nuovi modi di vivere insieme agli altri le dimensioni della vita personale relazioni di gruppo, di amicizia, amorose, sessuali. Senza approfondire troppo criticamente questa distinzione, possiamo riprenderla per orientarci nel fenomeno del *gender.*

Possiamo distinguere due versanti nell'insieme del fenomeno *gender*, che distinguiamo per comodità di discussione, anche se nella realtà sono strettamente intrecciati. Possiamo distinguere un livello o versante *politico*, dove il *gender* funziona come ideologia politica che supporta azioni rivendicative, di infiltrazione sociale, mediatica e amministrativa: è il versante della "lotta", delle manifestazioni, degli attacchi, della "presenza" sociale, del *coming out*, ecc.

E un versante di elaborazione "teorica", di elaborazione dei discorsi sulla sessualità umana, che entrano nel merito delle esperienze soggettive delle "minoranze sessuali", che delle "narrazioni" che dicono il loro modo di fare esperienza dell'essere sessuati, anche se queste esperienze non sono mai considerate separatamente dal rapporto dei soggetti che le fanno con la norma eterosessuale che "domina" almeno secondo loro, nella società: anche quando autori – come Rigliano[16] – sostengono la "pacifica" "normalità" dell'omosessualità come variante della sessualità umana, il discorso su di essa su come si sviluppa, si evolve, ecc. è sempre svolto in riferimento alla condizione di minoranza esclusa e non legittima. Tutti i fattori di tensione, di discordanza nel vissuto, di divisione, sono considerati solo come effetti del mancato riconoscimento che sta all'origine. Per questo il termine di *omofobia* è così importante, chiave, per questo movimento: perché è l'assioma principale ad esso è sospeso, appeso tutto il discorso; l'omofobia funge da chiave che tiene insieme i due versanti, quello "personale" e quello "politico", perché questa "fobia" assimilata a una forma di razzismo viene considerata sia come un *habitus* patologico in senso psicologico ma soprattutto sociale e politico.

---

16 Cfr. P. RIGLIANO, *Amori senza scandalo: cosa vuol dire essere lesbica e gay*, Milano 2001.

Questa "nozione" è talmente importante che anche se la cosiddetta *omofobia* non esistesse come fenomeno reale, la "cultura gay" dovrebbe inventarla per far tenere il suo discorso: infatti si vede che gli unici autorizzati a parlarne in termini "scientifici" sono gli appartenenti alla cultura gay[17], mentre se qualcuno di non appartenente anche solo tenta di metterci lingua e pensiero si scatenano le reazioni linciatorie: come qualche decennio i gruppi femministi non ammettevano che degli uomini parlassero dei temi femminili, da un lato negando la loro *competenza* in quanto non situati nell'esperienza femminile, e dall'altro lato rifiutandoli come esponenti della classe avversa, maschilista e patriarcale: incompetenza *personale* e inimicizia *politica*, tanto per riusare queste due categorie.

7. Irrealtà

Conviene forse lasciare un momento la parola a Judith Butler, filosofa principale teorica del *gender*, per non dare l'impressione che le mie considerazioni non siano fondate sulle vere posizioni degli autori *gender*, anche se necessariamente semplificate e ridotte, che non ne colgano la logica fondamentale.

> «In che modo travestiti, lesbiche, gay, transgender e transessuali entrano a far parte della sfera politica? Essi non solo ci inducono a interrogarci *su ciò che è reale e ciò che "deve" esserlo*, ma ci mostrano anche come possono essere messe in discussione le norme che governano le nozioni correnti di realtà e come sia possibile creare nuovi modi in cui la realtà può darsi»[18].

Questa frase già dice, da sola, anzitutto che il piano politico è quello dominante o trascendentale nel discorso di Judith Butler, e che la accomuna agli altri autori che qui non cito; poi che l'attenzione di Butler è centralmente diretta alla questione: il reale dipende da un'istanza per la quale qualcosa *deve* essere reale e qualcosa *non deve* esserlo – anche se per il soggetto Butler, nel suo vissuto, si presenterebbe come reale.

> «Uno dei compiti principali del movimento internazionale dei diritti di lesbiche e gay è dichiarare apertamente in modo chiaro la realtà dell'omosessualità, *non come una verità interiore*, *non* come *una pratica sessuale*, ma come una delle caratteristiche che *definiscono il mondo sociale* nella sua stessa intelligibilità. In altre parole, una cosa è *dichiarare la realtà* delle vite lesbiche e gay in quanto realtà, e affermare che tali vite nella loro specificità e comunitarietà sono degne di protezione, ma è una cosa *del tutto diversa* sostenere che proprio la dichiarazione pubblica dell'omosessualità *metta in discussione ciò che conta come realtà* e ciò che conta come vita umana»[19] [corsivi miei].

---

17 Cfr. D. Borrillo, *Omofobia. Storia e critica di un pregiudizio*, Bari 2009.

18 J. Butler, *Undoing gender*, New York 2004, 55.

19 *Ibid.*

Qui è detto chiaramente che al movimento politico LGBT non interessa tanto affermare la *verità interiore* – cioè personalmente testimoniata – della realtà omosessuale, ma partire da essa per ridefinire che cosa *deve* essere reale, cioè *contare*[20], passare dalla parte di chi decide che cosa *deve* essere "reale": scrivo reale tra virgolette perché a questo punto possiamo dubitare sul significato del termine: che reale è un reale che dipende dalla decisione di qualcuno? Quanto segue conferma:

> «In realtà il compito della politica omosessuale internazionale riguarda nientemeno che la riformulazione della realtà, la ricostituzione dell'umano, l'azzardo della domanda: che cosa è vivibile e cosa non lo è?»[21].

Sottolineo con simpatia l'uso della parola "azzardo", che sembra tradire un'esitazione davanti all'enormità della pretesa di passare dalla parte dell'avversario, di colui che decide che cosa è vivibile o no (per gli altri, a questo punto, non per sé, almeno credo). Forse questa pretesa non sarebbe accettabile, se non si trattasse di rimediare ad una ingiustizia:

> «Qual è dunque l'*ingiustizia* contro cui lotta tale impegno? La metterei in questo modo: il fatto di *essere definiti irreali* e che questa definizione venga per così dire istituzionalizzata come forma di *trattamento differenziato* significa diventare l'altro, colui in opposizione al quale (o la cosa in opposizione alla quale) si definisce l'umano. Significa essere *l'inumano*, l'oltre l'umano, il *meno che umano*, l'essere marginale che garantisce all'umano la sua realtà tangibile. Essere definiti *una copia*, essere definiti *irreali* è una delle modalità è una delle modalità attraverso cui si può venir oppressi, ma forse si tratta di qualcosa di ancora più cruciale»[22] [corsivi miei].

Dunque sembra che ci sia all'inizio la passione di un ingiustizia: quella dell'essere definiti irreali, quindi meno che umani, *copie*: si tratta di un vissuto del soggetto, perché è difficile capire quali processi o atti oggettivi altrui siano adeguate queste parole: qualcuno ha mai dichiarato "irreale" o "meno che umana" Judith Butler? Non credo: dunque si tratta di quello che lei ritiene essere il *significato* di qualche altro evento o parola, che lei traduce così. Ma a quale atto o parola questa traduzione può essere adeguata? Si trattasse perfino di un omicidio, questo significherebbe una dichiarazione di "irrealtà"? si potrebbe pensare all'opposto che sia una dichiarazione di eccessiva realtà, di eccessivo *reale*, se si ricorre all'omicidio per sbarazzarsene. Certo esso comporterebbe un rifiuto di averci a che fare da parte dell'altro, l'altro vorrebbe che lei *diventasse irreale*, questo sì: ma perché lei dovrebbe identificarsi a questo desiderio dell'altro e considerarsi irreale?

---

20 *Bodies that matter*, cioè *Corpi che contano*, è il titolo di un libro precedente di Judith Butler.

21 J. BUTLER, *Undoing gender*, cit., 55.

22 *Ibid.*

> «Essere oppressi significa esistere già come soggetti di un certo tipo, costituire l'alterità visibile e oppressa del soggetto padrone, essere considerati soggetti potenziali o possibili, ma *essere irreali* significa qualcos'altro ancora. Per poter essere oppressi occorre per prima cosa diventare intelligibili e scoprire che si è essenzialmente inintelligibili (che in realtà le leggi culturali e linguistiche non ti considerano possibile), significa scoprire che il tuo linguaggio è privo di significato e che non vi sarà alcun riconoscimento perché le norme attraverso cui si attua il riconoscimento non sono a tuo favore»[23].

Una questione: il tuo linguaggio è privo di significato perché per l'altro sei irreale, o perché *tu* non parli la lingua dell'Altro al quale ti rivolgi e dal quale dipendi? Sempre ciò che si dice non ha significato quando l'Altro non capisce ciò che gli diciamo, è una delle leggi della relazione di parola, non è una questione di norme a favore tuo o di altri. O forse tu stessa pensi che l'Altro non può capire, e allora come sempre accade il tuo stesso discorso perde significato? Insomma perché questa dimissione da locutore nei confronti dell'Altro?

> «I termini per mezzo dei quali noi veniamo riconosciuti come umani sono socialmente articolati e mutevoli. È talvolta proprio i termini che conferiscono "umanità" ad alcuni individui sono quelli che privano certi altri individui della possibilità di raggiungere tale stato, creando una discriminazione tra l'umano e il meno-che-umano»[24].

Noi saremmo dunque riconosciuti come umani attraverso dei termini, cioè elementi particolari articolati e mutevoli, che conferiscono (e tolgono) "umanità"? Peccato che Butler qui non dettagli, perché è discutibile ciò che sembra implicare. A me sembra che l'esperienza clinica ci testimoni piuttosto il contrario: che l'attribuzione di umanità *precede* i termini, cioè i *detti* del soggetto, che sono colti come umani proprio perché c'è stato in partenza un credito di umanità nella relazione come tale, che è molto di più di uno scambio di detti e di frasi, di termini. Mi sembra che non siano i termini il tramite essenziale del riconoscimento, non siano i detti, ma quello che *non è detto né dicibile*, l'impossibile a dirsi – come il sesso – e che tuttavia indirettamente si dice nella relazione, quello che i detti localizzano e dicono solo a metà.

Decisivo mi sembra piuttosto ciò che scorre e slitta lungo la catena dei termini, nelle metonimie e nelle metafore del discorso: il desiderio, per esempio, o l'orrore, o l'angoscia, o il senso di colpa che disautorizza: o in positivo, invece, un desiderio non anonimo, che è strutturante per il bambino – ma che può essere veicolato dalla madre anche attraverso dei termini negativi, purché testimonino del suo desiderio particolarizzato per quel figlio: è il paradosso apparente, ma continuamente verificato, di segni negativi che però veicolano quello che forse Butler chiamerebbe un "riconoscimento", se un "desiderio non anonimo" implica un effetto autorizzante e istituente.

---

23 *Ibid.*, 56.

24 *Ibid.*, 26.

Ho in mente una cosa che mi fu raccontato anni fa, di una madre che non aveva mai "sentito" la propria bambina come "sua", dunque come "umana" – anche in rapporto ad una relazione con la propria madre che non la autorizzava a sentirsi madre: la figlia era diventata una bambina psicotica precoce. Ma lì non c'erano "termini" fuori posto o "meno-che-umani", eppure la bambina veniva vissuta e sentita come non umana: questo dipendeva dal fantasma della madre e dal fatto che la bambina fosse ridotta ad essere solo un oggetto *a* del fantasma materno, senza intervento del padre che lasciava sola la madre nel rapporto fantasmatico con la propria madre.

Per cogliere questa situazione bisognava prendere in conto i livelli inconsci e fantasmatici *non enunciabili*, non *detti* e non *dicibili*, che costituiscono l'essenziale dei discorsi umani. Qui si coglie a mio parere un difetto fondamentale del discorso del *gender*: un'idea totalmente inadeguata di che cosa è parlare e delle sue implicazioni strutturanti, l'idea che il parlare giaccia tutto sul piano visibile della scacchiera su cui si mettono in fila i detti e gli enunciati.

Credo che queste piccole citazioni abbiano a sufficienza confermato le affermazioni che ho fatto sin qui sulla *posizione* umana e politica in cui in fondo il *gender consiste*, molto più di quanto consista in una teoria positiva. Mi pare che si colga abbastanza *in nuce* l'inscindibilità di azione politica e discorso sulla realtà umana sessuale di cui il *gender* realizza l'unione: anche i criteri di lettura sono politici, funzionali al movimento di tipo rivoluzionario: esso mette in questione in partenza la realtà civile, in nome dell'*irrealtà* da superare in cui sono tenuti alcuni, in questo caso le "minoranze sessuali".

8. Linguaggio e reale

Questa osservazione che ho fatto sull'inadeguata considerazione del linguaggio da parte dei teorici del *gender* mi permette di aggiungere qualcosa su un punto criticamente importante della cultura LGBT e dei suoi sostenitori: l'opposizione *natura/cultura*.

La mia critica a questa opposizione deriva anch'essa dall'esperienza lacaniana, e consiste semplicemente nel notare che questa opposizione sarà sempre fallace finché la concepiamo come opposizione binaria, e non ne facciamo non più un'opposizione a due, ma un *nodo a tre*, inserendovi come terzo *il linguaggio*.

È impossibile orientarsi e venire fuori da questo ginepraio senza chiarirsi e prendere in conto ciò che Lacan ha mostrato della natura operativa del linguaggio, del fatto e del modo in cui il parlare, la lingua, il linguaggio entra nella *costituzione* della vita umana, viene a costituire la *struttura* dell'esistenza e della vita, le cui coordinate sono indispensabili per orientarsi in essa e quindi ovviamente anche nella *realtà*.

Bisogna dire subito che questa struttura ha radici inconsce, che non si può capirne qualcosa – e tanto meno farne qualcosa – senza prendere in conto l'inconscio.

Anche di questa nozione non posso dare qui spiegazioni estese, mi ci riferisco solo quanto è necessario per il mio discorso sul *gender*.

Ci tengo però a segnalare che la questione dell'inconscio si sta ponendo anche fuori della psicoanalisi, in ogni disciplina che arrivi a interrogarsi seriamente sulla struttura dei soggetti e delle loro relazioni, dell'*io-in-relazione*, che sia sociologia, o logica, o teologia, o altro ancora. Basti qui l'esempio dei lavori di Pierpaolo Donati sui beni relazionali o di Margaret Archer sulla riflessività, o di Eugenia Scabini e Vittorio Cigoli in psicologia sociale della famiglia, sulla differenza tra la relazione simbolica e le interazioni: tutti questi studiosi si accorgono che prendere sul serio l'io in relazione porta a postulare un livello inconscio della sua struttura.

Il linguaggio non è un sistema di *etichette*, una macchina etichettatrice che di per sé potrebbe esistere e funzionare senza che nel reale ci sia nessun *soggetto* incarnato e vivente, né alcun *senso*, tutt'al più del significato: mentre il senso è il cuore del nostro rapporto con la realtà e col reale.

> «Perché non sarebbe possibile scrivere una funzione del godimento? Solo che questo non ha alcun rapporto con qualunque cosa si possa scrivere, se posso dir così, di sensato, e cioè che abbia un rapporto col Reale… Non è perché è biologico che è più reale: è il frutto della scienza che si chiama biologia, Il Reale è un'altra cosa: il Reale è ciò che comanda tutta la funzione della significanza. Il Reale è ciò che voi incontrate proprio per il fatto di non potere, in matematica, scrivere qualunque cosa. Il Reale è ciò che interessa (…) la nostra funzione più comune: voi siete a bagno nella significanza, ebbene, non potete coglierli tutti nello stesso tempo i significanti! È interdetto dalla loro stessa struttura: quando ne avete alcuni, un pacchetto, voi non avete più gli altri, che sono rimossi. Non vuol dire che voi non li dite comunque: giustappunto voi li dite "inter" : sono inter-detti, il che non vi impedisce di dirli, ma voi li dite censurati. O tutto quel che è la psicoanalisi non ha alcun senso, è da sbattere nella pattumiera, oppure ciò che vi dico ora deve essere la vostra verità prima»[25].

Noi non parliamo come se fossimo macchine etichettatrici, per la necessità di gestire la nostra vita (e le relazioni, i legami con l'altro e con la realtà!) come se fosse un magazzino o un archivio o la cassa di un supermercato: anche se il discorso del potere burocratico dominante nella civiltà forse vorrebbe ridurci a questo. Noi parliamo perché il parlare è stato introdotto nella nostra vita dall'Altro che ci ha reso *noi* (= soggetti), e ha incarnato il parlare – con la sua struttura in cui non tutto è possibile, e quindi qualcosa è impossibile – nelle vie della soddisfazione di tutti i bisogni, dei rapporti coi simili, con noi stessi, col sesso, facendoci vivere come *rappresentati* dagli elementi significanti nel discorso degli altri, dandoci il *senso* e il *gusto* di tutto questo.

E anche quando il soggetto cerca con la lingua di parlare del sesso, non etichetta dall'esterno dei fenomeni oggettivi che prescindono dal senso, dal desiderio, dal godimento, dalla relazione costituente con l'Altro, classificandoli tutti sullo stesso piano: la

---

25 J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX, Ou pire [1971-1972]*, Paris 2011, 29-30 (traduzione mia).

speranza del *gender* di arrivare ad una equivalenza nel discorso sociale e individuale di ogni forma e variante di sembianza sessuale, è del tutto vana – se non pericolosa perché come ogni repressione o negazione della struttura umana vien pagata salatamente. A questo livello "equivalenza" significa in realtà *indifferenza*, e indifferenza implica che ci sia una pura *possibilità*: ma come ci ha ricordato ora Lacan, la psicoanalisi mostra che l'essenziale di ciò che essa tratta non è il possibile, ma l'impossibile, ciò che la struttura non permette, la divisione, la rimozione originaria strutturale, la castrazione.

L'errata speranza del *gender* riposa sul misconoscimento del fatto che il linguaggio umano, la lingua non è un *codice*, se fosse un codice sarebbe un codice culturale, appunto una etichettatrice con un significante per ogni cosa forma fenomeno: in quanto culturale sarebbe un codice convenzionale e condiviso ugualmente da tutti, sarebbe un codice chiuso in cui ogni cosa avrebbe un suo significante con un significato univoco, come nella "cultura" animale; questo codice avrebbe un segno anche per il soggetto, per i due sessi – e quindi per gli infiniti sessi collocabili tra i due – e per il significato ultimo di ogni parola e frase che diciamo, per la verità ultima di ogni enunciato, compresi quelli amorosi, dei quali non ci sarebbe più bisogno di chiedere in continuazione la conferma e la garanzia, se fosse un codice il senso non dovrebbe affidarsi alla metafora e il desiderio alla metonimia, il soggetto non dovrebbe ricevere né farsi un nome, basterebbe un numero come nei campi di concentramento a designarlo univocamente: e non dovrebbe lamentarsi perché non avrebbe il problema del *senso* di quel numero/nome.

Se la lingua fosse un codice, il soggetto non avrebbe il problema *dell'identità*, e non ci sarebbe nessun mistero attorno ai due sessi e ai loro rapporti, perché i loro rapporti sarebbero ridotti a *ruoli* perfettamente descritti e contenuti in qualche mansionario, e non dovrebbero correre il rischio perenne del malinteso e del cattivo incontro – sessuale all'occasione, insomma se la lingua fosse un codice, la vita del soggetto e delle sue relazioni con la realtà e con l'altro (sesso, anche) sarebbe tutto quello che non è affatto. Ma la lingua non è un codice, o se si vuole è un codice con dei buchi nei posti chiave: nel quale mancano il significante "etichetta" del soggetto, del desiderio (che non può essere detto fino in fondo in parole), della donna (perché nell'esperienza appare designata solo in modo negativo, come quella che *non ha* il segno fallico per designarla). Il fatto è che la lingua non etichetta né descrive, ma *dice* un reale per un soggetto e per l'Altro: e lo dice secondo la sua struttura, combinando e selezionando secondo una grammatica: non ogni combinazione di suoni è una parola della lingua o può aggiungersi ad essa, non ogni combinazione di parole produce il senso ed è grammaticalmente corretta.

La struttura della lingua – e quindi del suo modo di significare e produrre il senso – è aperta e non chiusa, perché è ricorsiva[26], si applica a se stessa *en abîme* sia verticalmente che orizzontalmente: e la sua struttura grammaticale si incarna nel funzionamento del cervello, assieme a ciò che essa comporta di infinito e di aperto.

---

26 Cfr. A. Moro, *Parlo dunque sono*, Milano 2012², e Id., *I confini di Babele*, Milano 2006.

La lingua non è un codice, che si possa sostituire artificialmente con un altro, come fosse un software di un computer, tramite provvedimenti amministrativi o repressivi: la lingua ha una struttura nella quale non tutto è possibile e che modella anche i collegamenti e le attività cerebrali: i rapporti della *grammatica* col cervello – un po' ipostatizzati da Chomsky – sono tuttavia incontestabili.

Le rivoluzioni moderne hanno tentato tutt'al più di cambiare i nomi ai mesi, alle feste, alle istituzioni sociali (anche padre e madre sono da tempo istituzioni): ma nessuno è mai riuscito a fare la rivoluzione contro la grammatica nella propria testa (Nietzsche l'ha sognato e ci ha provato, di qui la sua follia, secondo Lacan).

9. Il possibile? Preferisco l'impossibile

Per questo il linguaggio ha un rapporto molto più stretto col reale di quanto ne abbia la cultura, per questo non è un sottoinsieme della cultura, ma è un ordine di efficacia specifico che opera per la costituzione del soggetto e della sua identità. Se non si capisce bene questo, si resta sensibili alle sirene di chi continua a pensare che in fondo il soggetto umano si modella per imprinting delle suggestioni e degli ideali, o delle ingiunzioni che gli vengono dalla cultura e dalla società. E questa è un po' l'idea e il limite sottostante ai discorsi degli autori *gender*, che tengono come assioma il presupposto che la società – la cultura – possa fare e disfare tutto dei soggetti umani attraverso la leva del riconoscimento. Errore che già Freud sanzionava praticamente abbandonando la suggestione e l'ipnosi per inventare la psicoanalisi. "Possa" tutto: ecco che ci risiamo col *possibile*, che criticavo più sopra.

Tornando a Judith Butler sottolineavo, rispetto a quanto dicevo sull'idea che sta alla base della *posizione* "gender" nel suo discorso, la centralità dell'idea di non essere riconosciuti addirittura al livello primario, come persone, in quanto non conformi sessualmente, l'idea che questo *non riconoscimento* (da parte di quale Altro sociale?) renda *irreali* in quanto gettati nelle tenebre *esterne* della società: da cui la conseguenza politica di una sorta di "non riconosciuti di tutto il mondo unitevi".

Faccio notare che questa idea di riconoscimento – troppo hegeliana – è molto povera rispetto all'effettiva realtà della soggettivazione, riduce la questione dell'entrata nel mondo umano, del *logos*, ad una questione di lotta padronale per il potere, e contraddice l'esperienza clinica. Suppongo che questo venga dall'incertezza che Butler mostra rispetto a che cosa significa "essere umani" (lo dice più volte in *Undoing gender*): l'incertezza sull'essere umani resta assoluta se non si riconosce – o non si vuole *riconoscere*, è lei qui che fa del *non riconoscimento* – che cosa costituisce fondamentalmente la *differenza umana*, e cioè il parlare, l'appartenenza di ciascuno e di tutti al mondo del *logos*

con le sue strutture e leggi di soggettivazioni, più radicali delle norme culturali sui ruoli sessuali.

Per esempio, nella clinica infantile, il desiderio dell'Altro parentale, il suo orrore della castrazione, il suo godimento fissato a certe figure dell'oggetto – fattori pesantissimi e per niente convenzionali o culturali – non sono "norme" sociali, anche se possono intrecciarvisi occasionalmente.

Prendiamo il caso della psicosi infantile: la madre per la quale il bambino *realizza* l'oggetto del suo fantasma[27], diresti che non lo *riconosce*? Secondo me lo riconosce fin troppo, ma non sul piano della lotta del potere, anzi su quel piano è il bambino che può diventare il tiranno della madre, a volte senza neanche saperlo nei casi di psicosi precoci.

Lo riconosce, ma non sul piano dell'intersoggettività alla quale egli è comunque oggettivamente chiamato e destinato, per il fatto di essere dentro il discorso dell'Altro – infatti non si è mi visto un autistico, che pure non entra nella parola, diventare un animale: non si torna indietro dalla struttura umana.

In essa il simbolico, il linguaggio, annoda l'immaginario del corpo e della relazione narcisistica, assieme con il reale: con la parte di reale impredicabile e non rappresentabile (altro che riconoscimento!) del soggetto, designato e tenuto assieme dal suo *nome proprio* e cioè dalla *funzione paterna*, incluso il reale del sesso; nodo che può anche non tenere bene, in diverse maniere; nei casi di sintomi di *genere* che ho seguito, le strutture essenziali non stavano nelle specificità dei fantasmi, dei gusti, del sesso dell'oggetto d'amore, delle mascherate erotiche o immaginarie con cui il soggetto si presenta: ciò che è decisivo del rapporto del soggetto con la struttura, e quindi anche con la realtà, è sempre il modo in cui ha potuto vivere, affrontare, risolvere, il suo movimento di inclusione nel mondo umano, di soggettivazione, attraverso la logica dell'alienazione e della separazione, dell'includersi nell'Altro per venire ad essere per la via del senso, pagando il prezzo per questo essere, e del separarsi, distinguersi effettivamente dall'Altro.

È in questa dialettica e processo di alienazione e separazione – che non posso dettagliare – che si decide il modo di essere al mondo del soggetto come psicosi, nevrosi, perversione: ed erano i problemi e i sintomi a questo livello ad essere i punti critici e sensibili del lavoro di analisi di queste persone, ben aldilà dei gusti e dei fantasmi sessuali – che ovviamente erano molto importanti e che potevano, a volte, far parte dei sintomi di cui il soggetto si lamentava – senza aver chiesto il permesso al movimento LGBT.

Nella politica *gender* ci vuole un nuovo Altro di gruppo, la comunità LGBT, perché il soggetto possa trovare il luogo e il momento di farsi una coscienza di classe, di aderire all'assioma che gli spiega la sua condizione e la sua divisione o sofferenza come effetto del non riconoscimento: a quel punto il soggetto può aderire a questo discorso come entrando in religione, in una religione *negativa* nel caso specifico di oggi, perché si fonda sul non poter affermare niente di positivamente umano perché discriminante. Così il

---

27 Cfr. J. Lacan, *Due note sul bambino* (1967), in La Psicoanalisi 1 (1985) 22-23.

soggetto acquisisce una identificazione alienante, viene all'essere attraverso il senso che il gruppo gli fornisce: ma poi, nel suo rapporto coll'Altro del gruppo e della comunità, è prevista e come avviene la sua separazione? Non c'è un problema di soggettivazione anche nel suo rapporto con la comunità LGBT, con i suoi ideali, con le forme del suo fare società attorno ad un mercato interno del godimento e del corpo? Qui francamente non convincono certi discorsi di Foucault, che idealizzano troppo evidentemente le *possibilità di piacere* da sviluppare e incrementare sotto lo sguardo invidioso degli eterosessuali, senza alcun cenno di riconoscimento del fatto che *aldilà* del piacere si apre la dimensione impossibile del *godimento* ("che non ci vorrebbe"), col suo fondo mortifero al quale il piacere non fa più da misura, se siamo *aldilà* di esso.

> «Toute formation humaine a pour *essence*, et non pour *accident*, de *réfréner la jouissance*. La chose nous apparaît *nue*, et *non plus* à travers ces prismes ou lentilles qui s'appellent religion, philosophie,… voire hédonisme, car le principe du plaisir, c'est là le frein de la jouissance»[28].

In ogni caso l'analisi del processo di alienazione e separazione, o di causazione soggettiva come dice Lacan, mostra che certamente l'Altro, il come è l'Altro, il suo desiderio, la verità della sua coppia parentale, conta molto in questo processo: ma mostra anche che *il soggetto ha la sua parte* altrettanto decisiva nell'adottare la posizione che sarà la sua.

Le persone possono lamentarsi di non essere state desiderate, e anche, forse più spesso, di *come* sono state desiderate *male*, o anche di non essere state riconosciute in questo o quell'aspetto (in un *desiderio*, una *verità*, un *senso*) da parte dell'Altro. Ma questo non toglie il loro senso di appartenenza *sintomatica* all'Altro; se l'Altro non mi riconosce in qualcosa, non vuol dire che io sono disposto allora a perderlo del tutto facendogli la guerra non *dentro me stesso* – a parte il fatto che fare la guerra a qualcuno è un modo di riconoscerlo, come mostrano anche i selvaggi che mangiano il cervello del nemico ucciso – ma fuori, nella realtà sociale.

Io posso ostinarmi a *domandargli* in continuazione l'amore, che mi pare proprio una forma di riconoscimento: è impossibile uscire dalla struttura, e finché io posso *domandare* l'amore all'Altro, anche se lui non me ne dà segni, non avrò mai il senso di *irrealtà*; posso continuare ad avere il fantasma che l'Altro mi tratti in un certo modo e abbia dunque un legame umano con me: la clinica dimostra a iosa che il problema alla radice che il soggetto lamenta è il suo attaccamento all'Altro a cui attribuisce le condizioni patogene del rapporto con lui.

Nella clinica la difficoltà è proprio quella di permettere al soggetto di *separarsi* da questa figura di Altro alla quale è fissato e tiene fortemente e basicamente, questo Altro

---

[28] J. LACAN, *Allocution sur les psychoses de l'enfant (Discours de clôture des Journées sur les psychoses chez l'enfant)*, in Recherches 8 (1968) 146.

che funge da *assioma* indiscutibile per lui: tanto che tutte le apparenti "rivoluzioni" e guerre che il soggetto fa nel pensiero o negli atti contro l'Altro, sono in realtà modi di perpetuare il rapporto con lui, rapporto patogeno.

Non voglio estrapolare questo discorso portandolo direttamente sul piano ideologico politico, sottolineando come il presupposto *gender* dell'Altro non riconoscente – necessario per far tenere tutto il discorso – incoraggi la fissazione a questo Altro che si combatte, e riveli al fondo un'identificazione fondamentale ad esso: ma certo non mi sembra una considerazione del tutto non pertinente.

C'è un'idea *negativa* dell'Altro sociale, che non impedisce però di fissarsi a lui come idolo, negativo appunto: e il salmo dice, degli idoli, «saranno come loro quelli che li fabbricano»[29]. Questo Altro deve fondare e realizzare il presupposto dell'ideologia o posizione *gender*: vuol dire che si crede (davvero?) che tutta la posizione del soggetto nel mondo dipende dall'Altro, che non c'è un reale che non dipenda da lui, che ogni forma di consistenza e sembianza di essere della persona sia data da lui. Come si può dunque non tenerci, a questo Altro, e non voler prenderne il posto di potere, dato che nient'altro della persona viene considerato *reale* originariamente – ma solo dipendente dall'Altro?

Forse riduco e semplifico un po' troppo il discorso di Butler a fini di discussione.

Ma penso che questo addossare all'Altro tutto il potere di *dire* che cosa è reale e che cosa no (come se il *dire* "qualcosa no" non rendesse di solito quel qualcosa molto più reale ed interessante di quello che è autorizzato) derivi proprio dal non potere e quindi volere riconoscere che c'è del *reale* nell'esistenza umana di cui nessuno è padrone, del reale aldilà di ogni *realtà* costituita nelle sue forme – quelle sì non *possibili*, ma *contingenti* in qualche misura. Che c'è un reale che non si lascia addomesticare, che non chiede il permesso al potere di turno; un reale che ci divide da noi stessi (condizione per poterci annodare alle altre dimensioni della realtà, i monoliti non si annodano).

Perciò quello che mi colpisce nei sostenitori del discorso LGBT è questa rigorosa ostinazione nel tenersi lontani dal riconoscimento di questo reale per poter sostenere un presupposto che fa per loro *identità* – e identità non sessuata. Perché a questo porta l'insistenza anche di Butler sul *possibile*, sulla *possibilità* che non è la possibilità di incontrare un reale, ma è in fondo la possibilità che non ci sia dopotutto alcun reale con cui dover fare i conti.

Al contrario, Lacan (seguendo Freud) ha affermato che il reale, nella logica modale del soggetto, non lo si trova affatto nel campo del *possibile*, ma si presenta sempre come *impossibile*, come impossibile scompiglio o rottura della *realtà*, quello che fa dire: "non è possibile!", scompiglio che *non dovrebbe* prodursi – come un incidente, o come un sintomo.

Questo "*non dovrebbe*" è anche ciò che caratterizza il godimento, e così riappare qui il legame tra l'impossibile del sesso nel suo legame col linguaggio: quale bambino non

[29] Cfr. Sal 114,8.

si è trovato davanti alla differenza sessuale e al godimento "sessuale" come davanti a un *impossibile*? Per questo Freud dice che la sessualità è sempre traumatica per il soggetto: anche questo è un aspetto che conviene prendere definitivamente in considerazione, per evitare idealizzazioni fatali.

Ciò che è primario per il bambino e il soggetto non è l'*irrealtà* del non riconoscimento, ma è il *reale* impossibile da evitare e da maneggiare o affrontare senza il soccorso della funzione paterna: primario è il *reale* al quale altrimenti il soggetto si sente *abbandonato*. Lacan, in *Encore*, dice che il godimento, la *jouissance*, è sempre «celle qu'il ne faudrait pas», «quello che non ci vorrebbe», perché è disturbante della vita[30]. Ma le vie del godimento sono tracciate dal reale e dalle *impossibilità* logiche inerenti al linguaggio, al simbolico.

Nonostante Butler pensi sia filosoficamente più radicale e fondamentale, più preliminare e basilare questo rigetto della persona nell'irrealtà per il modo dei suoi desideri sessuali, ci vuole già un bel po' di strutturazione soggettiva per arrivare anche solo a porsi in termini politici conflittuali con l'Altro sociale.

10. Sintomo

> «[symptome] vérité qui se fait valoir dans le décri de la raison»[31].

> «Dans la conception qu'en élabore Jacques Lacan, le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il y a de symptomatique dans la structure familiale.
> Le symptôme, c'est là le fait fondamental de l'expérience analytique, se définit dans ce contexte comme représentant de la vérité… Le symptôme peut représenter la vérité du couple familial. C'est là le cas le plus complexe, mais aussi le plus ouvert à nos interventions»[32].

Ho usato già più volte la parola *sintomo*: e conviene che dica subito in che modo uso questo termine, prima di essere accusato di usare ed usurpare un termine della medicina per condannare come "patologica" una posizione etica, politica e culturale, oltre che psicologica ed esistenziale. Dico subito che uso questo termine non nel senso che ha nella clinica medica – come riferito a qualche libro nero della patologia – ma nel senso che ha nella pratica psicoanalitica, il senso che gli ha dato Freud, che è cosa molto ma molto diversa. E nel caso che qualcuno arricci il naso sentendo il nome di Freud, aggiungo

30 Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire*, *Livre XX, Encore*, Paris 1975, passim.

31 J. Lacan, *De la psycanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Autres écrits*, cit., 357.

32 J. Lacan, *Deux notes sur l'enfant (remises à Mme Jenny Aubry en octobre 1969)*, in Ornicar? 37 (1986) 13.

che di questo uso della parola sintomo non è Freud l'inventore, ma Karl Marx, il quale ovviamente lo applicava alla storia e alla società, non alle vicende psichiche soggettive.

Marx, che è anche uno degli inventori del termine di *ideologia* (che io pure uso in questa sede a proposito del *gender*), tratta come *sintomo* un fenomeno sociale quando questo è l'effetto visibile di qualche contraddizione nella struttura storico/sociale: nel sintomo dunque affiora una verità strutturale nascosta e mistificata nella cultura (Freud direbbe una verità *rimossa*): in questo senso Marx parla della figura sociale e storica del proletario come di un *sintomo* del capitalismo. Ma questa verità strutturale che produce il sintomo e in esso si manifesta, non è la verità di un "funzionamento" armonico della struttura – in questo caso della civiltà – ma è la verità di una precisa *impossibilità* di *comporre* e *armonizzare* qualche fattore della struttura stessa. In altri termini essa è la *verità* di un *dissidio* interno, diciamo la parola: di una *ferita* strutturale (così tradurrei, in questo contesto, il termine marxiano di "contraddizione").

Dunque sia Marx che Freud avevano uno sguardo *clinico* sulla realtà, quella sociale e quella soggettiva: ma quello sguardo clinico non ha nulla di *poliziesco*, non è la caccia ai "cattivi" = "malati", non nasce dall'esigenza stolta di *condannare* la realtà – che è sempre l'esigenza di qualche *potere* e di chi si mette dal punto di vista del potere e della padronanza che esso vuole avere della realtà, che per questo il potere riduce a quei pochi fattori che gli permetterebbero di dominarla.

Marx e Freud guardavano una realtà che mostrava *in se stessa* la presenza di qualcosa che *non va*, le cui *ragioni* e *cause* non erano leggibili nel quadro di insieme di ciò che *appare* della realtà stessa. E, partendo dalla constatazione che *qualcosa non va nella realtà umana*, la guardavano per interrogarla sulla sua complessità, sulle sue contraddizioni, sui suoi livelli nascosti all'apparire, sulla sua *drammaticità*, sulle sue impossibilità: il che è valso loro l'appellativo di "maestri del sospetto". Non la guardavano certo per applicarle qualche schema o pregiudizio *ideologico*, che servisse in fondo a negare che ci fosse un problema.

Sia per Marx che per Freud era chiaro che se c'è, al livello della struttura del reale (umano), qualcosa che non va, allora è completamente inutile raccontarsi a vicenda che invece va tutto benissimo, che il disagio è solo momentaneo e contingente, che quello che sembra male è invece un gran bene: come è inutile ammazzare o sopprimere in qualche altro modo il messaggero che ti porta una brutta notizia. Ciò sarebbe inutile e fuorviante, perché di fronte ad una realtà – propria e altrui – alla quale non si può più pacificamente *appoggiarsi* e *appartenere*, il problema diventa quello di *orientarsi* in essa, dato che essa non dipende da noi anche quando è la nostra stessa realtà.

A me pare che in questo momento in cui si diffonde l'ideologia/politica *gender* possa suonare per Marx e per Freud l'ora del riscatto – rispetto alla definizione svalorizzante di "maestri del sospetto" che è stata a lungo applicata loro. L'analisi critica del *gender* ci dovrebbe oggi far capire che a *destituire* l'umano non è chi "sospetta", perché chi

sospetta perciò stesso suppone che dietro alle verità apparenti, dietro le *sembianze* ci sia una verità più aderente e vicina al *reale*, alla struttura reale dell'essere umano: chi sospetta è orientato al reale, e solo in nome di questo reale "denuncia" o sospende la verità del sembiante. Mentre chi rifiuta di prendere in conto il reale per non dipendere da esso, chi pretende di ridurre al sembiante tutta la realtà umana e di amministrarla solo tramite convenzioni politiche e sociali, tramite finzioni legali come i "diritti", è lui che *destituisce* e *irrealizza* il soggetto, sfruttando il discorso della scienza come ideologia soppressiva del soggetto o come *religione* negativa.

E prendere la realtà come qualcosa che non ci inventiamo noi, come qualcosa che pone condizioni al nostro *operare* prima che al nostro *essere*, nella quale si tratta prima di tutto di orientarsi, mi pare francamente la posizione più *realista*. Oltre al fatto che questo corrisponde alla universale *esperienza elementare* di tutti i soggetti umani che vengono in questo mondo: come dimostrano tutte le pratiche "cliniche" che hanno a che fare con la *storia individuale*, e cioè le pratiche cliniche "di prima persona", sia quelle educative che quelle terapeutiche ed analitiche: cioè tutte le pratiche che guardano le cose dal punto di vista del soggetto che vive e agisce, e non dal punto di vista anonimo di un potere che programma e amministra (e, ironicamente, "cura") la macchina sociale.

Cristo e il Vangelo operano una messa in questione della realtà, in particolare di quella chiamata "mondo"; e senza partire da *questa* messa in questione, che cosa possiamo aspettarci oggi, se non che la realtà resti quella fornita, *costituita*, dal sistema *ipnotizzante* dei *media* e di tutte le propagande del "mondo"?

Dico "ipnotizzante" per ricordare che, prima di parlare di una "coscienza" che sarebbe già testimone adeguata e attenta del *reale* umano, sarebbe bene accertarsi di averla *svegliata*, questa coscienza, dal sonno della realtà virtuale in cui la tengono tutte le *voci* mediatiche che la circondano.

E la coscienza si sveglia solo se le si offre in atto un rapporto, una relazione capace di svegliarla: e non tutte le relazioni che possono essere offerte sono fatte per risvegliare l'altro: ci sono anche quelle fatte per addormentarlo o anestetizzarlo.

Solo se è sveglia la coscienza può essere attendibile – anche per se stessa – quando ci parla dei problemi che incontra nella realtà. Altrimenti dovremmo prendere per buona ogni parola che esce da ogni bocca, senza che chi parla sia messo alla prova del rapporto di ciò che dice col *reale*, incluso il proprio reale in cui inciampa nella propria esperienza. A questo punto – è una domanda che pongo laicamente a me stesso – se devo prendere per buona ogni ripetizione individuale del bla bla generalizzato (fatta magari anche da uomini di Chiesa), valeva la pena che Freud fosse esistito? (Per non parlare di Gesù).

11. Civiltà del disagio

«Disagio (cioè *sintomo*) nella civiltà» è un'espressione di Freud, ripresa da Lacan[33], che in quel contesto la applica alla "golosità" che Freud attribuisce Super-Io. Credo sia chiaro che sto proponendo di considerare la "cosa" del *gender* proprio come una versione attuale di questo disagio *nella* civiltà. Anche perché il successo dell'ideologia *gender* a livello mondiale oggi non si spiega solo con i mezzi (immensi) del potere e del denaro impiegati allo scopo. Si spiega anche con l'incredibile debolezza o incapacità da parte di tutti di far valere i diritti dell'esperienza secolare della realtà umana e delle sue complessità e contraddizioni, contro una macchina discorsiva ideologica che *negativizza*, che *destituisce* ogni affermazione positiva di esperienza come *irrilevante* rispetto all'esigenza di uguaglianza nei "diritti".

Il fatto è che nel "dialogo" o nel "dibattito" (democratico!) con questo discorso si entra già *destituiti* in partenza, e quindi non si dibatte davvero niente. Il che conferma che il contenuto *operativo* di questi "diritti" è solo negativo, non tutela un bene per te (già tutelato), ma, come il virus dell'AIDS impedisce che sia tutelato altro, protegge il tuo desiderio non da un altro soggetto che lo minaccia, lo *protegge dal reale*.

In questo è del tutto solidale col Discorso capitalistico diventato unica forma e contenuto dei legami vitali e sociali: qualcuno riesce ad immaginarsi l'ideologia del *gender* al di fuori di un tale capitalismo diventato *mentalità*? Chi può *credere* davvero all'ideologia *gender* nelle sue pratiche di vita (e non solo nelle "lotte" rivoluzionarie contro i supposti "omofobi"), se non un soggetto che crede di aver acquistato la polizza di assicurazione contro il rischio del *reale*, un soggetto che si sente poco o tanto *assicurato* contro la *castrazione*[34]?

Come abbiamo visto, la macchina discorsiva dei "diritti" con la quale il *gender* è solidale, funziona proprio partendo da una rottura col reale: il reale – generazione, corpo sessuato, ecc. – non è più la fonte o la base dei diritti, anzi *non deve più* esserlo, perché il reale umano dato, così com'è, è in origine *ingiusto*, e quindi nessun diritto si può fondare su di esso.

I "diritti" sono diritti di libertà e di immunità (libertà di godimento riconosciuto, fino al diritto all'innocenza): ma qui sta il trucco e il paradosso: essi sono diritti di libertà *comandat*i, obbligatori, comandati dal Super-Io sociale attuale: "godi! = guai a te se non godi!" "sii libero! = guai a te se non sei libero!".

Il *gender* è un sintomo che viene fuori anche da progetti e modi di intervento nella società/cultura/civiltà che la trattano come fosse un artificio modificabile e ristruttura-

---

33 J. LACAN, *Télévision*, Paris 1974, 48.

34 Nel senso psicoanalitico, ovviamente, della perdita inevitabile a cui ogni soggetto va incontro e che deve simbolizzare come prezzo pagato per umanizzare il suo desiderio.

bile a piacimento tramite la scienza e la tecnica (ingegneria sociale). Certo anche questi progetti vogliono rispondere a problemi posti dalla civiltà, ponendone di nuovi o in forme nuove. Il modello di questo è il campo di concentramento, che possiamo prendere come la figura sintetica che rappresenta tutti i tentativi rivoluzionari degli ultimi due secoli: come fare stare e tenere assieme masse umane votate agli stessi spazi, prescindendo dai legami personali e originari. La predicazione *gender* propone appunto un modo di rapporto con la realtà sessuale consono e corrispondente a questa ristrutturazione della società.

La teoria *gender* e la prassi politica che la supporta è in realtà **la teoria e la costruzione del perfetto consumatore** adeguata al mercato bio-politico della pulsione e del godimento (che esclude la soddisfazione del soggetto), adeguata al mercato pervasivo dell'erotismo scomposto nei suoi fattori o nella molteplicità delle figure che possono catturare o suscitare il desiderio: sicché ogni tanto viene da pensare che dietro la montata di questa costruzione del consumatore erotico potrebbe esserci la strategia di qualche grande azienda pubblicitaria e di marketing (nel caso non bastasse la *propaganda fide* dei *media*). Se non fosse, però, che l'affermazione di questa costruzione non avviene solo per un moto gioiosamente spontaneo dei desideri, ma anche per l'organizzazione ferrea e militante – per non dire "militare" – di un potere capace di imporsi a livello mondiale: un potere che pure, a volte, assomiglia più alla rete di un'infezione epidemica, che ad un "Grande fratello".

Questa affermazione infatti ha due versanti: uno, quello "pacifico" e "gaio" del mercato dell'abbondanza pulsionale, che ha una logica "dispositiva" perché ciascuno può "disporre" secondo le sue opzioni, dove ogni domanda incontra la sua offerta, dove ogni offerta è formulata e dettagliata secondo i vari fantasmi erotici, ed ogni domanda dunque sorge già adeguata e corrispondente ai prodotti offerti, è il versante del "se io godo così, che male faccio a te e agli altri?", è il versante la cui figura principale è Internet.

C'è un altro versante, però, che non ha le caratteristiche "dispositive" e "optative" del mercato, ma quelle *imperative* del potere, dell'amministrazione politica, le caratteristiche di supremazia pubblica, di decisionismo imperativo, di universalismo autoritario: è il versante sul quale ciò che si decide non è questa o quella preferenza di gusto, ma la vita e la morte, il passato e il futuro degli esseri umani e dei loro legami.

Sono due versanti che nel passato sono stati sempre abbastanza distinti: che cosa oggi permette che siano sempre più legati e perfino confusi? Il fatto che il padrone moderno, il Discorso della burocrazia, ha adottato il discorso capitalistico non solo come modo di produzione e di scambio, ma come ideale antropologico, un'antropologia più adeguata al proprio modo di organizzare e comandare la vita (e la morte) agli esseri umani. Solo che oggi non ci si limita a comandare alla gente che cosa deve fare: ma agendo direttamente sui loro godimenti, la si riduce ad essi, e si comanda anche che cosa deve *essere* e che cosa deve *pensare* di essere.

E questo discorso, dice Lacan, *preclude le cose dell'amore, perché preclude la castrazione, che è chiave necessaria per fare alcunché nel campo dell'amore*[35].

Lo si vede bene quando il *gender* appare come teoria di un modo di vita: la persona viene *identificata*, in tutti i sensi, con la fantasia di godimento che gli va di consumare, i suoi legami sociali tendono a restringersi a quelli che gli permettono questo consumo. Anche i legami familiari vengono recuperati a questa logica trattandoli socialmente come una forma di beni di consumo (emotivi), anche se di per sé obbedirebbero a tutt'altra logica ed esperienza.

In fondo il modello più espressivo di tutto ciò è quello della *droga*: un "qualcosa" (immaginata come una *sostanza*) che *realizza* e condensa in sé un modo di godimento, la cui conseguenza – ma anche la cui funzione – è quella di isolare il soggetto da un reale di rapporti insopportabili addormentando o anestetizzando le sue angosce.

Il discorso capitalistico è stato assunto come forma attuale del *Super-Io*: e il *Super-Io*, come ha osservato Lacan, oggi non è più il *Super-Io* vittoriano, che inibiva e proibiva il godimento nel nome (usurpato) del bene comune: oggi il *Super-Io* vieta e inibisce la proibizione, e dunque *istiga* e *spinge* al godimento, che è posto come il nuovo "bene comune" secondo il più puro ideale capitalistico. Ora, una caratteristica certa del *Super-Io*, da Freud in poi, è che col *Super-Io* non si discute né si negozia, è appunto un imperativo che comanda l'impossibile, una contraddizione (la versione freudiana era: "come il padre *devi* essere, come il padre *non puoi* essere"). Il godimento fatto oggetto contemporaneamente di aspirazione e di comando imperativo (un *double bind* generalizzato) forse spiega anche il *mix* di illusione "buonista" e di prepotenza intollerante e sorda ad ogni ragione, tenuti insieme in una perfetta "buona coscienza", che si incontra spesso in chi sostiene il *gender*.

Papa Francesco, nel recente discorso di chiusura del Sinodo straordinario sulla famiglia, ha parlato di varie tentazioni in cui possiamo incorrere: tra queste ha indicato quella di un buonismo che si precipiterebbe a fasciare le ferite degli altri senza prima averle curate.

Ecco, credo che questa immagine "clinica" del Papa dica bene ciò che mi ha orientato in questo contributo a segnalare la necessità di andare a vedere bene il fondo delle ferite che la civiltà produce o nelle quali addirittura consiste, per poter fondare sul reale ogni cura dell'umano.

---

[35] «Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci: la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi? De la castration. Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour». Cfr. J. LACAN, *Séminaire Le savoir du psychanalyste*, 1971, inedito.

Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo: temi condivisi e nodi problematici

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il compito dell'antropologia teologica

La dottrina sull'uomo appartiene al nucleo della riflessione teologica che parte dalla rivelazione di Dio. Le affermazioni probabilmente più citate del Vaticano II sull'antropologia teologica si trovano nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*. I primi tre capitoli riguardano la dignità della persona umana[1], la comunità degli uomini[2] e l'attività umana nell'universo[3]. La descrizione del Concilio sulla dignità umana parte dalla creazione dell'uomo ad immagine di Dio, dall'influsso del peccato e dalla costituzione dell'uomo, unità di anima e di corpo[4]. Le molteplici affermazioni trovano il loro culmine nell'orientamento dell'uomo a Cristo: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Guardando a Cristo, nuovo Adamo, si menziona anche l'importanza di Maria: «Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato»[5].

---

1 *Gaudium et spes* 12-22. NB: l'articolo qui presentato risale ad una conferenza durante la sessione plenaria della Pontificia Academia Mariana Internationalis, Antonianum, Roma, settembre 2012 (sulla Mariologia a 50 anni dall'inizio del Vaticano II). L'originale tedesco *Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme*, è già stato pubblicato in Forum Katholische Theologie 30 (2013) 1-21, oltre che in Pontificia Academia Mariana Internationalis (ed.), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta Congressus Mariologici-mariani Internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Studia in sessionibus plenariis exhibita*, Città del Vaticano 2013, 241-270.

2 *Gaudium et spes* 23-32.

3 *Ibid.* 33-39.

4 *Ibid.* 12-14.

5 *Ibid.* 22.

L'antropologia teologica inizia con la creazione dell'uomo chiamato da Dio ad un fine che oltrepassa le forze umane. Bisogna distinguere la natura creata da Dio, la quale è mantenuta anche nello stato di peccato, e la grazia soprannaturale. Cristo per mezzo della Chiesa dona all'uomo la vita divina che era andata persa a causa del peccato originale. Nella comunità ecclesiale cresce l'"uomo nuovo" che troverà il suo compimento nel mondo nuovo dopo la Parusia. Bisogna tener conto quindi degli studi teologici sulla creazione, sul peccato originale, sulla grazia e sull'escatologia[6]. Non si tratta soltanto dell'"uomo" in generale, bensì anche delle sfide particolari del nostro tempo e del radicamento della fede nelle varie culture.

Bisogna tener conto quindi di molteplici prospettive per parlare del rapporto tra antropologia e mariologia nella teologia contemporanea[7]. Un aspetto importante è l'essere donna della Madre di Dio[8]. Evidentemente potremo dare in questa occasione soltanto una breve sintesi concentrata su alcuni temi centrali, con un'attenzione particolare alla

---

6 Cfr. G. GRESHAKE, *Anthropologie II. Systematisch-theologisch*, in Lexikon für Theologie und Kirche³ 1 (1993) 726-731 (730).

7 Come introduzione al rapporto tra antropologia e mariologia, vedi M. X. BERTOLA, *Antropologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 87-100; A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in Marienlexikon 1 (1988) 183-185; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Antropología y Mariología*, in Estudios Marianos 57 (1992) 277-308; O. MEUFFELS, *Mariologie und Anthropologie*, in Theologie der Gegenwart 43 (2000) 198-211; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 2001², 33-35; L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (ed.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299-313 (anche in Theologisches 34 [2004] 191-202); S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* II, Bologna 2006, 1241-1269; S. PALUMBIERI, *Antropologia*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 117-128; A. AMATO, *Maria, paradigma dell'antropologia cristiana*, in ID., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011, 369-390 (vedi già ID., *Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana*, in Miles Immaculatae 41 [2005] 37-62). NB: Per le indicazioni bibliografiche della versione italiana del presente articolo, abbiamo sostituito di regola i lavori di lingua tedesca con le loro versioni italiane, quando sono state disponibili.

8 Cfr. M. T. BELLENZIER, *Donna*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 499-510; M. HAUKE, *Frau*, in Marienlexikon 2 (1989) 520-524; ID., *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, 155-178 (trad. ingl. *God or Goddess?*, San Francisco 1995, 180-204; trad. spagn. *La teología feminista. Significado y valoración*, Madrid 2013); ID., *Die Problematik um das Frauenpriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 292-321.508 s. (trad. ingl. *Women in the Priesthood?*, San Francisco 1988, 297-325); ID., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Das Marianische Zeitalter* (Mariologische Studien 14), Regensburg 2002, 229-254; ID. (ed.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (Collana di Mariologia, 7), Lugano 2006; ID., *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 111-120; I. DE LA INMACULADA SOLER, *María, plenitud de perfeción de la mujer o antropología mariana*, in Ephemerides mariologicae 39 (1989) 395-426; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 400-437; A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 349-368 («Maria und das Bild von der Frau»); S. TWENTS, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II*, Buttenwiesen 2002; V. FERRARI SCHIEFER, *Donna*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 426-435.

ricezione mariologica del Vaticano II. Verranno evidenziati sia dei temi condivisi che dei nodi problematici.

2. Maria come tipo della Chiesa

In qualche maniera, il Vaticano II può essere chiamato «il Concilio della Chiesa sulla Chiesa»[9]. Le sue affermazioni mariane si trovano soprattutto nel capitolo ottavo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*: secondo le parole di Paolo VI, l'«intima essenza» della Chiesa va ricercata «nella mistica unione con Cristo; unione che non possiamo pensare disgiunta da colei che è la Madre del Verbo incarnato». Il capitolo mariano appare, nella presentazione del Papa, «come vertice e coronamento» della *Lumen gentium*[10].

La discussione contemporanea sul rapporto tra antropologia e mariologia è segnata essenzialmente dal legame, messo in evidenza dal Concilio, tra la beata Vergine e Madre di Dio e il mistero della Chiesa. Qui è tipica l'espressione proveniente da sant'Ambrogio che presenta Maria come «tipo della Chiesa» (*Ecclesiae typus*): sia Maria che la Chiesa appaiono come «madre» e «vergine»[11]. Seguendo l'esempio della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa, la Chiesa è presentata simbolicamente con tratti "femminili" come "sposa" di Cristo[12] e "madre" dei fedeli[13]. Anche il paragone con Eva si rifà al tempo patristico: "Dio non si è servito di Maria in modo puramente passivo"; ella "ha cooperato alla salvezza umana nella libertà della sua fede e della sua obbedienza". Confrontandola con Eva, i Padri la chiamano "Madre dei viventi" «e dichiarano spesso: "la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria"»[14]. La tipologia femminile manifesta, da una parte, la ricezione dei doni salvifici di Cristo, dall'altra parte la cooperazione attiva alla distribuzione della grazia[15]. Per la riscoperta tipologica dei tratti "femminili" della Chie-

---

9 L'espressione risale a K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in Geist und Leben 39 (1966) 4-24 (4); cfr. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución historica de las ideas eclesiologicas* II, Madrid-Toledo 1987, 841.

10 PAOLO VI, Discorso *Post duos menses*, per la chiusura del terzo periodo conciliare (sessione V), 21.11.1964, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/8, 915 (= AAS 56, 1964, 1007-1018 [1014]); trad. it. in E. LORA – B. TESTACCI (edd.), *Concilio ecumenico Vaticano II*, Bologna 1992, 165-176 (172).

11 Cfr. *Lumen gentium* 63.

12 Cfr. *ibid.* 7, 64-65.

13 Cfr. *ibid.* 6, 1, 41, 63-64.

14 *Ibid.* 56.

15 Cfr. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum*, 293-304.

sa è importante il rinnovamento biblico e patristico dell'ecclesiologia nei decenni dopo la prima guerra mondiale[16].

Questo filo d'oro viene sviluppato nella teologia contemporanea tra l'altro da Henri de Lubac[17], Louis Bouyer[18] e soprattutto da Hans Urs von Balthasar[19]. Il suo approccio trova persino un'accoglienza magisteriale con Giovanni Paolo II, specialmente nella sua Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e sull'importanza della donna in occasione dell'anno mariano (1988). Il Santo Padre si riferisce prima al Vaticano II il quale ricorda che «nella gerarchia della santità proprio la "donna" Maria di Nazaret, è "figura" della Chiesa. Ella "precede" tutti sulla via verso la santità; nella sua persona la Chiesa ha già raggiunto la perfezione, con la quale esiste immacolata e senza macchia»[20]. «In questo senso si può dire», nota Giovanni Paolo II, «che la Chiesa è insieme "mariana" ed "apostolico-petrina"»[21]. In una nota a piè di pagina, il Papa si riferisce a Hans Urs von Balthasar e sottolinea: «Questo profilo mariano è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa quanto il profilo apostolico e petrino al quale è profondamente unito La dimensione mariana della Chiesa antecede quella petrina, pur essendole strettamente unita e complementare. "Maria è 'Regina degli apostoli', senza pretendere per sé poteri apostolici. Essa ha altro e di più"»[22].

Il paragone tra Maria e la Chiesa nel suo rapporto "sponsale" con Cristo favorisce il chiarimento magisteriale di Giovanni Paolo II a proposito del sacerdozio ministeriale della donna nel 1994 (*Ordinatio sacerdotalis*)[23]. Già nel 1976, la Congregazione per la

---

16 Cfr. R. Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1987, 144-147 (or. *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1988[5]); De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 40-56.

17 H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano 1980, cap. IV, 5 (or. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967). Vedi già Id., *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 389-465 (or. *Méditation sur l'Église*, Paris 1952); cfr. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 52-56.

18 L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976.

19 H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, 153-187 («Die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche») (it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974), ecc. Cfr. tra l'altro H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck 2001; A. Baldini, *Principio petrino e principio mariano ne «Il complesso antiromano» di Hans Urs von Balthasar* (Collana di Mariologia, 4), Lugano 2003; V. Marini, *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2005; R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar* (Collana balthasariana, 2), Lugano 2007, 321-407.

20 *Mulieris dignitatem* 27.

21 *Ibid*.

22 *Ibid.*, nota, con riferimento a H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114; Giovanni Paolo II, Allocuzione ai Cardinali, 22.12.1987; cfr. Baldini (2003), 183-191.

23 Cfr. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum* (1995); Id., *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?*, Siegburg 2004; Id., *Il soggetto del ministero ordinato. Aspetti teologici e giuridici*, in J. I. Arrieta (ed.), *Ius divinum*, Venezia 2010, 975-992; Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis». Documenti e commenti* (Documenti e studi, 6),

Dottrina della Fede pubblica la Lettera *Inter insigniores*: la dottrina della Chiesa viene illuminata «dall'analogia della fede»[24], contemplando il sacerdozio alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa[25]. Va ricordato che il capitolo mariano della *Lumen gentium* ha la stessa struttura: si tratta della «beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa»[26]. *Inter insigniores* parte qui dal mistero dell'alleanza tra Dio e gli uomini. L'"Alleanza" «riveste fin dall'Antico Testamento, presso i Profeti, la forma privilegiata di un mistero nuziale: il popolo eletto diventa agli occhi di Dio una sposa ardentemente amata. Di questa intimità d'amore sia la tradizione giudaica che quella cristiana hanno scoperto la profondità, leggendo e rileggendo il *Cantico dei Cantici* ». Cristo è lo "Sposo" e il capo della Chiesa. «È per questo che non si deve mai trascurare questo fatto che Cristo è un uomo». Nelle «azioni che esigono il carattere dell'Ordinazione ed in cui è rappresentato il Cristo stesso, autore dell'Alleanza, sposo e capo della Chiesa il suo ruolo deve essere sostenuto (...) da un uomo»[27] come azione *in persona Christi capitis*[28]. In Maria invece, secondo Giovanni Paolo II, si manifesta la vocazione del sacerdozio comune in cui «tutti sono chiamati a rispondere – come una sposa – col dono della loro vita all'ineffabile dono dell'amore di Cristo »[29].

3. Il dibattito sulla teologia femminista

Il simbolismo nuziale della Chiesa presuppone il fatto, accessibile anche alla ragione naturale, che esiste un essere specifico uomo e donna il quale risale alla volontà di Dio Creatore. Il Catechismo della Chiesa Cattolica sintetizza il rapporto tra i sessi sulla base della creazione in questa maniera: uomo e donna sono uguali nella loro dignità personale, ma sono complementari tra di loro in quanto uomo e donna[30]. Questi dati fondamentali dell'antropologia vengono, però, messi in questione da un femminismo

---

Città del Vaticano 1996; S. BUTLER, *The Catholic Priesthood and Women*, Chicago-Mundelein, Illinois 2006; A. CARPIN, *La donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*, Bologna 2007; G. L. MÜLLER (ed.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

24 *Inter insigniores* 5.

25 *Ibid*. 5-6.

26 *Lumen gentium*, cap. 8, titolo.

27 *Inter insigniores* 5.

28 Cfr. *ibid*.

29 *Mulieris dignitatem* 27.

30 Cfr. *CCC*, n. 372.

radicale che si è sviluppato sotto l'influsso del marxismo e dell'esistenzialismo. Per lo sviluppo della teologia femminista è essenziale il contributo dell'ex religiosa americana Mary Daly (1928-2010), recentemente scomparsa, la quale accoglieva ampiamente i pareri antropologici dell'esistenzialista francese Simone de Beauvoir, compagna di vita di Jean-Paul Sartre. Secondo la de Beauvoir e secondo la Daly, non si nasce donna, ma si diventa donna[31]. Non esiste un'essenza di uomo o donna costituita da Dio. Non si sa ancora dove ci porterà il cammino dell'evoluzione[32].

Il rifiuto della complementarità tra uomo e donna si trova anche in rappresentanti più "mitigate" del femminismo teologico, come la religiosa americana Elizabeth A. Johnson, che oppone un'«antropologia dualista oppure antropologia della complementarità» ad un'«antropologia ugualitaria di partecipazione», caratterizzata come «teologia femminista di liberazione»[33]. Quali esempi da rifiutare tra i teologi, per la complementarità dei sessi, la Johnson nomina degli autori assai diversi, come Leonardo Boff, Hans Urs von Balthasar e Giovanni Paolo II[34]. Il cosiddetto "femminismo delle dee" (*Goddess feminism*), che si intende come movimento postcristiano, tra cui la Daly nella sua fase più tardiva, sceglie invece un approccio "ginocentrico" e sottolinea di nuovo delle proprietà tipicamente femminili; le distingue, però, dalle qualità maschili presentate in chiave negativa, perché responsabili della distruzione del mondo. Anche qui si respinge la complementarità dei sessi, in modo però diverso dal "femminismo ugualitario" (o androgino) il quale rinuncia ad una descrizione specifica di uomo e donna[35].

Entrambe le correnti del femminismo non valorizzano positivamente il Vaticano II il quale descrive Maria come tipo della Chiesa. Vengono applaudite le affermazioni sull'azione attiva di Maria, ma si rifiuta una ricettività specificamente femminile. La teologa cattolica Rosemary Ruether, per esempio, che subisce fortemente un influsso marxista[36], capisce chiaramente che il simbolismo cattolico vede Maria, la Chiesa e l'anima umana nella medesima prospettiva. Il tratto analogo comune è la ricettività, la capacità di potere accogliere (il dono divino)[37]. Ruether, però, respinge fortemente questo simbolismo: la

---

31 Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1968, 265 (or. *Le deuxième sexe*, Paris 1949; trad. it. *Il secondo sesso*, Milano 1975[7]); M. DALY, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970, 38 (or. *The Church and the Second Sex*, New York 1968, 71-72; trad. it. *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano 1982). Su Beauvoir cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 26-30 (*God or Goddess*, 28-33); su Daly: HAUKE, *Gott oder Göttin*, 68-75 (*God or Goddess*, 78-86).

32 Cfr. DALY, *Church,* 220.

33 E. A. JOHNSON, *Truly our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York-London 2003, 47-48 (trad. it. *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia 2005).

34 Cfr. *ibid.*, 54-64.

35 Cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 33-40 (*God or Goddess*, 36-43).

36 Cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 46 (*God or Goddess*, 50).

37 Cfr. R. R. RUETHER, *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*, Boston 1983; 1993[2], 139, 145, 149.

presentazione di Cristo come "Sposo" e della Chiesa come "sposa" nella Lettera agli Efesini sarebbe il risultato di un "disturbo mentale"[38], anzi, di un modello sadomasochistico[39] il quale rafforzerebbe la subordinazione sociale della donna.

La mariologia femminista contiene anche qualche aspetto di verità. Ne fanno parte il cenno all'importanza profonda del simbolismo sessuale, all'influsso dell'essere maschio di Gesù e dell'essere donna di Maria oltre che il significato della Madre di Dio per lo sviluppo della donna. La donna assume un'importanza crescente nella vita pubblica, uno sviluppo chiamato da Papa Giovanni XXIII uno dei segni tipici del nostro tempo[40]. Paolo VI, nella sua Esortazione apostolica *Marialis cultus* (1974), va incontro a quest'evoluzione, notando: «la donna contemporanea, desiderosa di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità, contemplerà con intima gioia Maria che, assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile…»[41].

Il rifiuto femminista della complementarità dei sessi si oppone alla dottrina cristiana sulla creazione. Il simbolismo femminile ha soprattutto un valore ecclesiologico; nel mistero dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa, la "donna" sta per la donazione dell'uomo che si apre nei confronti di Dio. Il simbolismo femminile, che manifesta la ricettività e la cooperazione attiva, è decisivo anche per i maschi nel loro atteggiamento spirituale davanti a Dio. Qui la donna rappresenta una realtà presente in lei stessa. La situazione del simbolismo maschile è diversa: quando per esempio il marito nel matrimonio è paragonato con Cristo Sposo, è chiaro che il marito non è Cristo, ma che lui è chiamato a ripresentare la donazione di amore. Anche il maschio, all'interno del sacerdozio comune dei fedeli, deve misurarsi sull'atteggiamento "mariano". La Chiesa *come* Chiesa, come colei che accoglie Cristo e coopera con Lui, è secondo le sottolineature di Hans Urs von Balthasar primariamente "femminile" e non "maschile"[42].

La teologia femminista si oppone al significato ecclesiologico di base del simbolismo femminile. Mary Daly, per esempio, chiama Maria «un resto del culto antico di una dea madre … la quale viene messa in catene dal cristianesimo come "Madre di Dio" e

---

38 Cfr. RUETHER, *Sexism*, 141.

39 Cfr. R. R. RUETHER, *New Woman – New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975, 57.

40 Cfr. GIOVANNI XXIII, Enciclica *Pacem in terris* (1963), n. 43, in AAS 55 (1963) 268.

41 *Marialis cultus* 37. Sull'importanza di questo documento per la dimensione antropologica della mariologia vedi L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 83-101; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 223-225; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergina Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 7 (13s.).

42 H. U. VON BALTHASAR, *Epilog: Die marianische Prägung der Kirche*, in W. BEINERT (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i. Br. u.a. 1977², 263-279 (276) (trad. it. *Il volto mariano della Chiesa*, in W. BEINERT [ed.], *Il culto di Maria oggi*, Cinisello Balsamo 1987³, 335-353).

subordinata»[43]. Maria appare quindi come dea addomesticata e come reazione problematica ad un'immagine maschile di Dio. Contro la presentazione ecclesiale di Maria, una parte delle femministe accentua le proprietà simbolicamente "femminili". Esse possono fare tesoro del fatto che la Sacra Scrittura paragona qualche volta l'atteggiamento divino con il comportamento di tenerezza materna. Non va dimenticato, però, che Gesù rivela il "Padre" celeste e che è consapevole d'essere lo "Sposo" della comunità salvifica presentata simbolicamente nei tratti di una "sposa"[44]. Maria non rappresenta prima di tutto la "maternità" di Dio, ma ella è la Madre di Dio la quale manifesta la dignità del creato nel suo caso supremo[45].

Il dibattito sugli approcci femministi mostra la vivacità della richiesta di radicare la fede cristiana nell'antropologia. Purtroppo si vede nell'ambito della antropologia dei sessi anche l'influsso della "dittatura del relativismo". Il magistero della Chiesa, soprattutto in Giovanni Paolo II, traccia invece la strada sulla quale una sana teologia potrà progredire.

4. Maria come immagine del Dio trino

L'«immutabile *base di tutta l'antropologia cristiana*» è l'affermazione biblica sull'uomo creato ad immagine di Dio[46]. La Sacra Scrittura sottolinea che l'uomo e la donna sono creati ugualmente ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-28). Perciò la persona umana è «capace di conoscere e di amare il proprio Creatore», ed è costituita da Dio «sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio»[47]. Il racconto jahvista sulla creazione termina con un cenno al sabato che invita l'uomo al dialogo orante con Dio. Sotto l'influsso del personalismo dialogico, la

---

43 M. Daly, *Beyond the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, 83 (trad. it. *Al di là di Dio Padre*, Roma 1990).

44 Cfr. Hauke, *Gott oder Göttin*, 117-154 (*God or Goddess*, 135-179).

45 Cfr. *ibid.*, 155-178 (*God or Goddess*, 180-204).

46 *Mulieris dignitatem* 6; vedi anche Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (2004), n. 5. Sulla precisazione teologica dell'essere creato ad immagine di Dio vedi L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; Id., *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 225-234 (trad. it. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Città del Vaticano 2012, 196-203); M. Lugmayr, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 257-269; T. Pröpper, *Theologische Anthropologie* I, Freiburg i. Br. 2011, 123-270.

47 *Gaudium et spes* 12.

teologia contemporanea sottolinea volentieri la proprietà fondamentale dell'uomo come "immagine di Dio" di poter dare una risposta al dono precedente da parte di Dio nella creazione. Leo Scheffczyk la chiama «responsorialità»[48]. Come risultato sicuro della riflessione teologica patristica e medievale si accoglie la verità che l'uomo, nella sua anima razionale, è creato ad immagine di Dio e che la sua natura spirituale si riflette anche nel corpo. Il rinnovamento dell'immagine di Dio per mezzo di Cristo si realizza nel Battesimo[49]; così nell'essere immagine di Dio si mostrano le varie fasi della storia salvifica.

Nella teologia contemporanea si discute, se oppure in quale maniera la specificità di uomo e donna partecipa all'essere creato ad immagine di Dio[50]. Non sempre i teologi raggiungono quanto chiarito già al tempo dei Padri[51], come la differenziazione agostiniana tra l'*imago* (nell'ambito spirituale) e il *vestigium* (la "traccia" di Dio in ogni creato)[52]. Secondo Karl Barth, l'essere ad immagine di Dio consiste nella relazione tra uomo e donna, ciò che corrisponderebbe al fatto che in Dio stesso si trovano delle relazioni[53]. La persona umana, nel parere di Barth, viene costituita dalla relazione[54] di modo che si presenta «una identificazione dell'*essenza* dei due sessi con questa *relazione*»[55]. Quest'interpretazione influenzata dal personalismo dialogico è stata criticata perché il concetto trinitario della persona come relazione sussistente non può essere applicato alla creatura razionale: l'uomo ha delle relazioni e procede al compimento per mezzo di

---

48 Cfr. SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 229s. (*Creazione* [2012], 199-201).

49 Cfr. Col 3,10; Ef 4,24.

50 S. CRESTANI, *Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio*, Lecce 1976; K. E. BORRESEN, *The Image of God: Gender Models in the Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995; C. GIULIODORI, *Teologia del maschile e del femminile*, in R. BONETTI (ed.), *La reciprocità uomo-donna*, Roma 2001, 117-156 (132-138); F. PILLONI, *Uomo e donna lo creò. L'*imago Dei *nel maschile e nel femminile*, in BONETTI (2001), 411-452.

51 Cfr. H. CROUZEL, *Bild Gottes II. Alte Kirche*, in Theologische Realenzyklopädie 6 (1980) 499-502; ID., *Immagine*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* II, Genova-Milano 2007, 2533-2543; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une antropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

52 Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* XI,1,1; I. BOCHET, *Imago*, in Augustinus-Lexikon 3 (2004-2010) 508-519 (508).

53 Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III,4, Zollikon-Zürich 1957², 128: «Unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Gen 1,27f. dies verstanden: dass Gott sie erschuf, einen Mann und eine Frau, in dieser Beziehung dem entsprechend, dass auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist» («Con l'immagine di Dio dell'uomo in Gen 1,27s è inteso questo: che Dio li creò, un uomo e una donna, corrispondenti in questa relazione al fatto che Dio stesso si trova in relazione, non essendo solo in se stesso»).

54 *Ibid*., 165: «Das Du, das nicht Ich und gerade so für das Ich konstitutiv ist, ist die Frau» («Il tu che non è Io e che perciò è costitutivo per l'Io, è la donna»).

55 *Ibid*., 182. Cfr. A. PETERS, *Bild Gottes IV. Dogmatisch*, in Theologische Realenzyklopädie 6 (1980) 506-515 (512s.).

esse, ma non è in nessun modo identico con le sue relazioni; altrimenti perderebbe la sua identità e dignità personale[56].

Nonostante ciò, le tesi di Barth hanno contribuito a mettere insieme l'immagine di Dio con l'orientamento comunitario dell'uomo. Questo legame è colto da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*, contro una determinazione soltanto relazionale dell'uomo; il Santo Padre sottolinea: «Ogni singolo uomo è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo». Tuttavia l'uomo non può esistere da solo. «Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io"». Siamo «chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio »[57]. Perciò la «realizzazione di sé» della persona può avvenire soltanto «mediante un dono sincero di sé» nell'amore[58]. Giovanni Paolo II parla qui anche di un «carattere sponsale della relazione tra le persone» che si manifestano nella donna soprattutto nella maternità e nella verginità[59].

Maria vive le relazioni provenienti dalla sua dignità personale e dalla sua missione salvifica in una purezza perfetta, come "novella Eva" al fianco del "novello Adamo". Il Vaticano II accentua le relazioni di Maria con Cristo e con la Chiesa. Nel rapporto con Cristo sono radicate le relazioni con il Dio trino, Padre, Figlio e Spirito Santo. *Lumen gentium* descrive Maria come «Genitrice del Figlio di Dio» e «perciò figlia prediletta del Padre e dimora dello Spirito Santo»[60]. Nell'anno giubilare del 2000, il Congresso Mariologico Internazionale a Roma si è dedicato alle relazioni trinitarie di Maria[61]. Un accento particolare della teologia contemporanea riguarda il rapporto tra Maria e lo Spirito Santo[62]. La limitazione del Vaticano II sulla descrizione di Maria come «dimora del-

---

56 Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum*, 73-75; SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 230s (*Creazione* [2012], 200s.).

57 *Mulieris dignitatem* 7.

58 *Ibid*., con un rinvio a *Gaudium et spes* 24.

59 *Mulieris dignitatem* 7. Per uno *status quaestionis* sull'aspetto relazionale di Maria vedi A. CARFÌ, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, in Theotokos 18 (1/2010) 127-166.

60 *Lumen gentium* 53.

61 Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (ed.), *Studia in sessionibus plenariis exhibita* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 1), Città del Vaticano 2004; *Sectio Africana et Asiatica* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 2), Città del Vaticano 2005. Alcuni contributi della sezione tedesca sono già pubblicati in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 4 (2/2000). Sulla riflessione contemporanea del rapporto tra Maria e la Trinità vedi K. WITTKEMPER, *Dreifaltigkeit I. Dogmatik*, in Marienlexikon 2 (1989) 233-239; A. AMATO, *Maria icona della Trinità*, Cinisello Balsamo 2000; *La Trinidad y María*: Estudios Marianos 67 (2001); R. LOMBARDI, *Maria icona della Trinità*, Roma 2003; S. DE FIORES, *Maria. Nuovo dizionario II*, Bologna 2006, 1717-1743; ID., *Trinità*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 1219-1232; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano 2008, 142-146.

62 Cfr. tra l'altro G. M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria ss. e lo Spirito Santo*, 2

lo Spirito Santo» si è rivelata insoddisfacente. Già Gérard Philips, redattore principale della *Lumen gentium*, nota criticamente che il titolo "dimora" non fa nessuna differenza tra la maternità divina e la grazia santificante, benché l'espressione sia corrente nella liturgia[63]. Giovanni Paolo II utilizza di nuovo coscientemente l'espressione «sposa dello Spirito Santo», nota sin dai tempi di san Francesco[64], per esprimere meglio il rapporto singolare con lo Spirito Santo[65]. Maria non è soltanto un paradigma per l'antropologia in generale, ma assume nella storia salvifica un ruolo singolare fondato nella sua dignità personale come Madre di Dio e compagna del Redentore.

5. Maria nella tensione tra antropologia trascendentale e personalista

Già negli anni antecedenti il Vaticano II c'è stata una tensione tra un orientamento "cristotipico" ed "ecclesiotipico" della mariologia. La corrente cristotipica presenta la figura di Maria nella sua partecipazione alla mediazione universale di Cristo, mentre

voll., Roma 1976-1977; A. Ziegenaus (ed.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (Mariologische Studien 8), Regensburg 1991; S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 258-290; Id., *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare*, in Marianum 59 (1997) 393-430; Id., *Spirito Santo*, in Id., *Maria. Nuovissimo dizionario* II, Bologna 2006, 1491-1529; Estudios Marianos 65 (1999): *El Espíritu Santo y María*; J. Jasaniek, *Hacia la mariología pneumatológica. La relación entre el Espíritu santo y María en la teología postconciliar*, Pamplona 2002; A. Langella, *Spirito Santo*, in S. de Fiores – V. Ferrari Schiefer – S. M. Perrella (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinsello Balsamo 2009, 1134-1146.
Sulla questione speculativa di un'analogia tra la figura femminile della Madre di Dio e lo Spirito Santo cfr. M. Hauke, *Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie*, in Auctores varii, *Der dreifaltige Gott und das Leben der Christen*, St. Ottilien 1993, 130-150 = *La discusíon sobre el simbolismo feminino de la imagen de Dios en la pneumatologia*, in Scripta Theologica 24 (1992) 1005-1027; Langella (2009) 1142s.

63 Cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione "Lumen gentium"*, Milano 1975; rist. 1993, 526 (or. *L'Église et son mystère*, Paris 1967).

64 Cfr. K. Wittkemper, *Braut IV. Dogmatik*, in Marienlexikon I (1988) 564-571; E. Richer, *Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2007) 257-277.

65 Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater* (1987), n. 26; *Catechesi mariana*, n. 11,4 (10.1.1996). Cfr. M. Hauke, *Die mütterliche Vermittlung*, in A. Ziegenaus (ed.), Totus tuus. *Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125-175 (156s.) = *La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Maria Corredentrice* VII, Frigento 2005, 35-91 (70s.); Id., *Die Marianischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Interpretation durch Johannes Paul II.*, in Sedes Sapientiae. Marianisches Jahrbuch 16 (1/2012) 58-88.

la tendenza ecclesiotipica tratta Maria come tipo della Chiesa che si apre a Cristo[66]. Il Concilio stesso, in una sintesi equilibrata, tiene conto di entrambe le correnti: Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa»[67]. L'orientamento ecclesiotipico tende a vedere Maria soltanto come esempio di quanto vale per tutti i cristiani. Questa tendenza è particolarmente chiara in Karl Rahner per il quale l'Assunzione di Maria in cielo non costituisce nessuna prerogativa singolare della beata Vergine e Madre di Dio, bensì «un'evidenza comune a tutta la cristianità»[68] realizzata nel momento della morte. La Congregazione per la Dottrina della Fede invece pubblicò nel 1979 una lettera riguardante l'escatologia, sottolineando: Maria anticipa in maniera singolare la glorificazione del corpo la quale spetta agli altri eletti nel futuro, quando Cristo tornerà[69].

Si è discusso molto sulla cosiddetta "svolta antropologica" di Karl Rahner[70]. L'approccio trascendentale di Rahner, influenzato da Kant, parte da un soggetto umano che non accoglie nessuna struttura razionale da fuori, ma è da sempre orientato a Dio nell'orizzonte conoscitivo infinito. La storia salvifica è soltanto una "tematizzazione" della "rivelazione trascendentale" e non porta niente di nuovo aldilà di quanto già implicitamente presente nell'uomo. Persino l'Incarnazione di Dio viene derivata "dal basso": secondo Rahner, Gesù Cristo è «il caso supremo unico dell'operazione dell'essenza umana»[71]. Similmente, anche Maria appare soltanto ad un gradino alto all'interno delle possibilità umane e non come vertice che supera le capacità del creato. Rahner deduce la maternità divina di Maria dal suo perfetto essere redento formulato da lui come «principio mariologico fondamentale»: siccome Maria è perfettamente redenta, ella potrebbe anche accogliere perfettamente il dono di Dio[72]. L'approccio trascendentale mostra la

---

66 Il confronto sistematico tra queste due correnti risale a H. M. Köster che descrisse così la discussione al Congresso Mariologico Internazionale di Lourdes 1958: cfr. F. COURTH, *Heinrich Maria Köster (1911-1993). Forscher und Künder Mariens*, in Marianum 55 (1993) 429-459 (435s.).

67 Così già il titolo di *Lumen gentium*, cap. VIII.

68 Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 375 («eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit») (trad. it. *Corso fondamentale della fede*, Cinisello Balsamo 1990, 493); su questo vedi criticamente L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (ed.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299-313 (312).

69 Cfr. DH 4655s.

70 Cfr. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970; C. FABBRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; M. HAUKE, *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 267-287 (270-273).

71 RAHNER, *Grundkurs*, 216: «der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit»; *Corso fondamentale*, 285: «l'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana».

72 Cfr. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie*, 308-310, con riferimento a K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in Recherches de science religieuse 42 (1954) 481-522. Sulla mariologia

sua insufficienza anche nei confronti della verginità perpetua di Maria perché Rahner mette un punto interrogativo riguardo al carattere vincolante di questo dogma. Qui si vede che la figura di Maria non può essere dedotta da un'esperienza umana generale[73].

Un approccio sistematico che corrisponde meglio ai dati di fede sulla Madre di Dio parte dall'incontro personale tra Dio e l'uomo nella storia salvifica. Qui non si parte dall'orizzonte infinito conoscitivo del soggetto, bensì dall'incontro nella storia che porta all'esperienza di una realtà nuova e che prende sul serio anche la corporeità dell'uomo. Tra i rappresentanti di un tale approccio personalistico vanno notati per esempio Hans Urs von Balthasar[74], Leo Scheffczyk[75] e Joseph Ratzinger[76]. Secondo un'analogia marcata dell'autobiografia del Santo Padre, Karl Rahner e Joseph Ratzinger vivono quasi su due pianeti diversi[77].

La trilogia teologica di Hans Urs von Balthasar parte dalla realtà attraente del bello in cui la gloria divina si rivela agli uomini[78]. Quest'approccio si è mostrato fecondo anche nelle pubblicazioni recenti sulla "bellezza" di Maria[79]. Su questo punto, la ma-

---

di Rahner vedi anche R. SCHENK, *Rahner, Karl*, in Marienlexikon 5 (1993) 402s.; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 76-80; M. BUIONI, *La riflessione mariologica in Karl Rahner*, in Theotokos 12 (1/2010) 287-344.

73 Cfr. SCHEFFCZYK, op. cit., 310-312. Sulla mariologia di Rahner, specialmente sulla posizione insostenibile a proposito della *virginitas in partu*, vedi anche A. M. APOLLONIO, *Rilievi critici sulla mariologia di Karl Rahner*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 223-252 (235-251); cfr. anche M. HAUKE, *Die «virginitas in partu»: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *«Geboren aus der Jungfrau Maria». Klarstellungen* (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 88-131 (88-90.114f.119-122).

74 Su Balthasar vedi sopra, nota 19.

75 Su Scheffczyk, cfr. M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11-64 (54-56; 60 s.); ID., *La mariología de Leo Scheffczyk*, in Scripta de María 8 (2011) 65-91.

76 Sull'approccio personalista e sulla differenza con Rahner: H. C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009), 253-265; E. DE GÁAL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200-203. Sulla mariologia di Ratzinger vedi M. G. GIULIADORI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2007; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 101s.; A. STAGLIANÒ, *Madre di Dio. La mariologia personalista di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.

77 J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 131: «Bei der gemeinsamen Arbeit [während des Konzils] wurde mir klar, dass Rahner und ich trotz der Übereinstimmung in vielen Ereignissen und Wünschen theologisch auf zwei verschiedenen Planeten lebten» (it. *La mia vita: autobiografia*, Cinisello Balsamo 2005).

78 H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961-67 (trad. it. *Gloria,* 7 voll., Milano 1975-77); E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993 (it. *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991; Brescia 2006).

79 Cfr. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 353-362; ID., *Bellezza*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 237-289; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 209s.

riologia coglie anche un cenno di Papa Paolo VI che al Congresso Mariologico Internazionale di Roma 1975 aveva tracciato due vie della mariologia: una "via della verità" (*via veritatis*) che descrive sistematicamente Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, e una "via della bellezza" (*via pulchritudinis*) che si apre a tutti i cristiani; in Maria «i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale»[80].

6. Maria nell'alleanza tra Cristo e la Chiesa

La differenza tra un approccio trascendentale e un approccio personalista si mostra molto chiaramente nell'importanza dell'essere donna della Madre di Dio. In maniera "trascendentale" non si capisce perché Maria debba avere qualche importanza in quanto donna. Come esempio abbozziamo la controversia tra Heinrich Maria Köster e Karl Rahner[81]. Qui si tratta dell'importanza di Maria nell'alleanza tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la Chiesa. Nel 1947, Köster presentò Maria come rappresentante dell'umanità e Gesù come rappresentante di Dio nell'alleanza tra Dio e l'uomo. Maria accetta in nome dell'umanità bisognosa di redenzione l'alleanza conclusa da Dio in Gesù Cristo[82]. Rahner invece sottolinea che «Gesù stesso nella sua umanità è il sì decisivo dell'umanità a Dio», essendo contemporaneamente Dio e uomo[83]. Lo "sposalizio" tra Dio e uomo si svolge primariamente in Cristo stesso[84].

Bisogna dare ragione a Rahner riguardo all'affermazione che la mediazione di Cristo si svolge in quanto uomo. Già la Prima lettera a Timoteo sottolinea: Cristo come *uomo* è il nostro unico mediatore (cfr. 1 Tm 2,5). Rahner non valorizza invece il fatto che nel

---

80 PAOLO VI, Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano (Roma, 16.5.1975); cfr. DE FIORES, *Bellezza* (2006), 238.

81 Su questo vedi più ampiamente HAUKE, *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk* (2009), 282-286.

82 Cfr. H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; 1954²; A. K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a. M. 2000, 192-202. Sulla richiesta di Köster vedi anche S. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien 61), Regensburg 2009, con la recensione di J. STÖHR, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 13 (2/2009) 122-130; *Nachtrag*, *ibid*. 14 (2/2010) 263s. Su quanto segue vedi già M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 71-130 (111-119).

83 K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNGEN (ed.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85-113 (97) (ristampato in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681-703).

84 *Ibid*., 98.

Salvatore agisce l'io divino del Figlio che porta ipostaticamente l'obbedienza umana. In Gesù Cristo agisce una persona divina, pur avendo sia la volontà divina sia quella umana. Maria invece è una persona umana, quella più pura e ricettiva di fronte a Dio[85]. Rahner approva il pensiero di san Tommaso d'Aquino, un'idea accolta anche dal magistero pontificio, che Maria con il suo "sì" ha agito a nome dell'intero genere umano. Ma lui non si sofferma su questo punto[86]. Alcuni anni più tardi, egli riconosce che Maria ha accolto la redenzione a nome del genere umano, ma con una limitazione pesante: Maria ha fatto qualcosa a nostro favore, ma non al nostro posto. Perciò il consenso di Maria non può essere alcuna condizione per Dio di comunicare ad altri uomini la salvezza in Gesù Cristo[87]. In altre parole: Rahner accetta soltanto una solidarietà di Maria nei nostri confronti, ma nessuna rappresentanza vicaria come mediatrice sponsale dell'umanità di fronte allo "sposo", il Verbo incarnato. Tommaso d'Aquino, invece, presuppone una rappresentanza vicaria: secondo lui, l'annunciazione dell'angelo a Maria manifesta «l'esistenza quasi di un matrimonio spirituale fra il Figlio di Dio e il genere umano; e perciò tramite l'Annunciazione si aspettava il consenso della Vergine al posto dell'intero genero umano»[88].

Leo Scheffczyk sottolinea con Köster che Maria all'Incarnazione di Dio pronuncia il suo "sì" come tipo della Chiesa, esprimendo così la donazione "sponsale" dell'umanità a Dio. Per la redenzione è importante il contributo maschile di Cristo, nuovo Adamo, ma anche la cooperazione femminile della novella Eva. Nell'evento dell'Alleanza, Maria si trova dalla parte "femminile" come tipo e madre della Chiesa. In questa configurazione non va valorizzata solamente la ricezione da parte di Maria (così in Köster), ma anche la cooperazione attiva quale fattore effettivo (e non soltanto affettivo) nella redenzione stessa. In altre parole: la cooperazione deve completare la ricezione. Maria non è soltanto "tipo", bensì anche "madre" della Chiesa. Lo sguardo all'avvenimento dell'Alleanza, descritta con l'immagine del matrimonio, illumina in ogni caso il compito di Maria come rappresentante sponsale dell'umanità nel processo salvifico[89].

---

85 Nella mariologia recente, questo fatto fu accentuato specialmente da X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339-406, il quale descrive Maria come «prima persona della storia».

86 Cfr. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, 108.

87 K. RAHNER, recensione di H. M. KÖSTER, *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: Zeitschrift für Katholische Theologie 74 (1952) 227-235 (230. 234) (ristampato in RAHNER, *Maria* [nota 83], 733-745).

88 *STh* III, q. 30, a. 1, resp.

89 In questa direzione vanno anche le ricerche esegetiche sulla figura di Maria, soprattutto nel vangelo di Giovanni (Maria come "donna": Gv 2,4; 19,26), elaborate specialmente da Ignace de la Potterie e Aristide Serra: I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1991³; ID., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, Padova 2006; ID., *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del*

7. Studi sulla maternità e sulla verginità di Maria

Per il rapporto tra Maria e la donna, Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* sottolinea la verginità e la maternità come due dimensioni speciali per la realizzazione della personalità femminile[90]. La maternità non è soltanto una capacità biologica, ma si manifesta anche nell'ambito spirituale. Anche la donna non sposata è chiamata ad una maternità spirituale. Soprattutto nella verginità consacrata si apre la donazione a Cristo per «*tutti gli uomini, abbracciati dall'amore di Cristo sposo*»[91]. La maternità (spirituale e fisica) della donna si trova «sempre *in relazione all'Alleanza* che Dio ha stabilito col genere umano mediante la maternità della Madre di Dio»[92]. «Nella verginità liberamente scelta la donna conferma se stessa come persona, ossia come essere che il Creatore sin dall'inizio ha voluto per se stesso, e contemporaneamente realizza il valore personale della propria femminilità, diventando "un dono sincero" per Dio che si è rivelato in Cristo »[93]. Sia la maternità che la verginità sono quindi legate alla donazione della "sposa" in riferimento ultimo allo "Sposo" Cristo. Nel rapporto tra "sposa" e "sposo" come immagine dell'Alleanza tra Cristo e la Chiesa si manifesta la complementarietà tra uomo e donna. Nella sua *Lettera alle donne* (1995), Giovanni Paolo II afferma: in Maria si mostra «l'assolutezza di un cuore "*vergine*", per essere "*sposa*" del Cristo e "*madre*" dei credenti»[94].

La maternità spirituale di Maria per i credenti si manifesta nella sua cooperazione alla salvezza degli uomini, un tema estesamente esposto dal Vaticano II[95]. A differenza delle posizioni di alcuni teologi in passato secondo i quali Maria non poteva cooperare alla Redenzione[96], il Concilio sottolinea: la "compagna" del Redentore «ha cooperato in

---

primo "segno" di Gesù, Padova 2009; ID., *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, Padova 2011.

90 Cfr. *Mulieris dignitatem* 17-22. La dimensione antropologica della mariologia si mostra in maniera esemplare nella ricezione della Lettera apostolica *Mulieris digniatem*; vedi (con ulteriore bibliografia) A. SERRA, *La «Mulieris dignitatem». Consensi e dissensi*, in Marianum 53 (1991) 144-182: J. A. RIESTRA, *Bibliografia sobre la «Mulieris dignitatem»*, in Estudios Marianos 62 (1996) 267-290; HAUKE, *Weibesakrament* (2004), 86-94; A. ATTARD, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2009.

91 *Mulieris dignitatem* 21.

92 *Ibid.* 19.

93 *Ibid.* 20.

94 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 11.

95 Cfr. M. HAUKE, *La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)*, in AA.VV., *Maria, "unica cooperatrice alla Redenzione"*, New Bedford, Mass. 2005, 171-219 (210-216); A. GRECO, *"Madre dei viventi". La cooperazione salvifica di Maria nella "Lumen gentium": una sfida per oggi* (Collana di Mariologia 10), Lugano 2011.

96 Questo vale specialmente per A. Lepidi OP che nel 1916 formulò un'apposita perizia per il S. Ufficio:

modo unico all'opera del Salvatore per restaurare la vita soprannaturale degli uomini. Per questa ragione è stata per noi madre nell'ordine della grazia»[97]. Durante la preparazione del Concilio molti vescovi espressero il desiderio, preparato soprattutto dalle iniziative del Cardinale Mercier sin dal 1915[98], di fare una definizione dogmatica della mediazione universale della grazia. Il Concilio, a causa del suo orientamento pastorale ed ecumenico, non ha accolto questi desideri, benché le note a piè di pagina riportino dei testi magisteriali a favore dell'apposita dottrina[99].

L'enciclica mariana di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, ha portato ad una ripresa del tema della mediazione di Maria. Il Papa sottolinea chiaramente la "mediazione materna" di Maria in Cristo[100]. Sin dagli anni '90 appaiono inoltre dei movimenti a favore di una definizione dogmatica nell'ambito della maternità spirituale universale di Maria oppure della sua mediazione materna. Come motivo vengono nominati anche degli aspetti antropologici[101]. La discussione concreta su queste iniziative, comunque,

---

HAUKE, *op. cit.* (2005), 173s.; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, Alma Redemptoris Socia. *Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia, 8), Lugano 2010, 15-21; 447-454.

97 *Lumen gentium* 61.

98 Cfr. M. HAUKE, *Maria, "mediatrice di tutte le grazie". La mediazione universale di Maria nelle iniziative teologiche e pastorali del Cardinale Mercier (1851-1926)* (Collana di Mariologia, 6), Lugano 2005; ID., *Riscoperta: la petizione del Cardinal Mercier e dei Vescovi belgi a Papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915)*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 183-244; G. FALCAO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of all Graces: History and Theology of the Movement for a dogmatik Definition from 1896 to 1964*, New Bedford, Mass. 2012.

99 Cfr. P. M. SIANO, *Uno studio su Maria Santissima "Mediatrice di tutte le grazie" nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II*, in Immaculata Mediatrix 6 (2006) 299-355 (321-327); M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 71-130 (130); GRECO (2011) 365-367.

100 Cfr. HAUKE, *La mediazione materna di Maria secondo Giovanni Paolo II* (2005); L. ILZO DANIEL, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Collana di Mariologia 9), Lugano 2011.

101 Cfr. M. I. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix: A Response to 7 Common Objections*, in ID. (ed.), *Mary Coredemptrix. Doctrinal Issues Today*, Goleta, CA 2002, 93-138 (127-137). Tra i dieci motivi per una definizione dogmatica di Maria come "Corredentrice" vengono elencati (4.) "l'affermazione della dignità della persona umana e della libertà umana", (5.) "l'affermazione della dignità femminile", (6.) "la sottolineatura rinnovata della necessità di cooperare con la grazia alla salvezza" e (7.) di percepire, di fronte alla "cultura della morte", l'importanza redentrice della sofferenza. La motivazione antropologica non fu ancora molto evidente nel manifesto iniziale pubblicato nel 1993 (cfr. M. I. MIRAVALLE, *Maria Corredentrice Mediatrice Avvocata*, Santa Barbara, CA 1993; or. *Mary Mediatrix Coredemptrix Advocate*, Santa Barbara, CA 1993), ma venne suggerito dalla cosiddetta "Dichiarazione di Czestochowa" che si riferisce al Congresso Mariologico Internazionale del 1996: *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in L'Osservatore Romano, 4.6.1997, 10: «Anche se si attribuisse ai titoli un contenuto, del quale si potrebbe accettare l'appartenenza al deposito della Fede, la loro definizione, nella situazione attuale, non risulterebbe tuttavia teologicamente perspicua, in quanto tali titoli, e le dottrine ad essi inerenti, necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica ed antropologica». Infine si fa riferimento "alle difficoltà ecumeniche".

ha portato ad una riflessione più intensa sulla portata teologica della maternità spirituale di Maria[102]. Anche la proclamazione solenne del titolo "Madre della Chiesa" da parte di Papa Paolo VI (1964) contiene implicitamente l'importanza antropologica della maternità di Maria[103].

A proposito della verginità di Maria, la teologia contemporanea ha fornito degli studi notevoli che hanno trovato qualche effetto anche a livello del magistero pontificio[104]. La presa di posizione più importante di Giovanni Paolo II è un discorso programmatico in occasione del 1600° giubileo del Concilio di Capua (392)[105]. Qui il Santo Padre sottolinea la verginità perpetua della Madre di Dio. Si noti il parallelismo della *virginitas in partu* con la creazione dell'uomo dalla "terra verginale" (Gen 2,4b.7), l'analogia con la nuova nascita nel Battesimo e le testimonianze ebraiche della letteratura intertestamentaria sullo «struggente desiderio di Israele di divenire sposa pura e fedele, comunità escatologica in cui non si oda più il lamento del dolore del parto né i canti funebri della morte»[106]. Sembra particolarmente originale il cenno all'ecologia: «l'impronta verginale che segna la creazione dell'uomo (cf. Gen 2,4b-7.22-23) e la sua ricreazione in Cristo, non ha nessuna ispirazione da offrire ai movimenti ecologici del nostro tempo che deplorano tante forme di violenza inferta alla creazione?»[107].

---

102 Sulla discussione recente cfr. M. HAUKE, *Maria, "compagna del Redentore" (*Lumen gentium*, 61). La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca*, in Rivista teologica di Lugano 1 (2002) 47-70; ID., *Introduzione alla mariologia* (2008), 273-277; ID., *Die Lehre der Kirche über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung – Randbemerkungen zu einer theologischen Stellungnahme*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 14 (1/2010) 63-74 (71-74); O. FRANZONI – F. BACCHETTI (edd.), *In Cristo unico mediatore, Maria cooperatrice di salvezza. Atti del XIX Colloquio internazionale di mariologia, Ossimo Inferiore (BS), 13-15 luglio 2006* (Biblioteca di Theotokos, 19), Roma 2008.

103 Cfr. A. DITTRICH, Mater Ecclesiae. *Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009, 994-996.

104 Cfr. tra l'altro I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnate: "non ex sanguinibus… sed ex Deo natus est"*, in Marianum 45 (1983) 127-174; S. M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994). Magistero – Esegesi – Teologia*, in Marianum 56 (1994) 95-213; ID., *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 58-112.

105 GIOVANNI PAOLO II, *La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo* (24.5.1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 15/1, Città del Vaticano 1994, 1587-1597 = AAS 85 (1993) 662-670. Cfr. PERRELLA (1994) 122-133; ID., *Il "fatto" e il "significato" della verginità feconda dalla madre di Gesù. Una rilettura teologica a vent'anni dall'intervento a Capua di Giovanni Paolo II (1992-2012)*, in Theotokos 20 (1/2012) 187-242; HAUKE, *Die "virginitas in partu"*, 125-128.

106 *Ibid.*, n. 9.

107 *Ibid*., n. 12.

8. L'importanza di Maria come "nuova Eva"

La riflessione teologica sulla femminilità di Maria può rifarsi già alla dottrina dei Padri che il Vaticano II ricorda con il parallelismo tra Eva e Maria[108]. Eva appare nel suo rapporto con Adamo come «compagna» (*socia*)[109], come «un aiuto simile a lui» (*adiutorium simile sibi*) (Gen 2,18). Il legame con la sua discendenza, invece, si manifesta nell'espressione "madre dei viventi" (Gen 3,20). Nel "Protovangelo", il compito della "donna" si unisce alla madre del futuro Messia che schiaccia la testa del "serpente" (Gen 3,15). Giovanni Paolo II ne parla nella *Mulieris dignitatem*[110] e con particolare chiarezza nelle Catechesi mariane: Maria appare come «prima alleata di Dio contro satana e il male». «Le donne che, come Eva, potrebbero cedere alla seduzione di satana, dalla solidarietà con Maria ricevono una forza superiore per combattere il nemico, diventando le prime alleate di Dio sulla via della salvezza. Questa alleanza misteriosa di Dio con la donna si manifesta in forme molteplici anche ai nostri giorni: nell'assiduità delle donne alla preghiera personale e al culto liturgico, nel servizio della catechesi e nella testimonianza della carità, nelle numerose vocazioni femminili alla vita consacrata, nell'educazione religiosa in famiglia »[111].

Il parallelismo patristico tra Eva e Maria vede Maria come "madre dei viventi" nell'ambito della grazia[112], mentre la presentazione come "compagna" di Cristo nuovo Adamo si profila più fortemente soltanto sin dal Medioevo[113]. Alle volte, la descrizione complessiva di Maria come "novella Eva" è stata legata con il principio mariologico fondamentale: Leo Scheffczyk per esempio, sull'esempio di Scheeben, vede la maternità divina unita al compito di Maria come compagna "sponsale" di Cristo[114]. Così si accoglie l'essere donna di Maria nel centro della riflessione teologica sulla Madre di Dio. Secondo Giovanni Paolo II, «la femminilità si trova in una relazione singolare con la Madre del Redentore»[115]. A differenza di Leonardo Boff, che presenta come «principio

---

108 Cfr. *Lumen gentium* 56.

109 L'espressione *socia* trova il suo punto di partenza in Gen 3,12; essa viene accolta soprattutto nel magistero di Pio XII e al Vaticano II (*Lumen gentium* 61); cfr. A. ZIEGENAUS, *Socia*, in Marienlexikon 6 (1994) 194s.

110 *Mulieris dignitatem* 11.

111 GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi mariana* 12,5 (25.1.1996).

112 Specialmente PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 140 (PG 52, 576s.). Cfr. ID., *Sermo* 74,3; 99,5 (PG 52, 408s.; 479); EPIFANIO, *Adversus haereses* 78,17-19 (PG 42, 728 B-729 C).

113 Cfr. ZIEGENAUS, *Socia*, 195.

114 Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip, mariologisches*, in Marienlexikon 2 (1989) 565-567; HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 103-108.

115 GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 46.

mariologico fondamentale» semplicemente «il femminile»[116], va sottolineato l'orientamento costitutivo a Cristo il quale assume la sua natura umana da Maria e le chiede il suo "sì" che poi ella manterrà per tutta la vita come madre dell'umanità nuova.

La maternità spirituale della "nuova Eva" si mostra in vari modi: Maria è «avvocata dell'umanità» (Anton Ziegenaus)[117], ha la sua importanza per lo sviluppo sociale[118] e si articola nell'intercessione mediatrice di tutte le grazie meritate da Cristo alla Croce. «Maria abbraccia, con la sua nuova maternità nello Spirito, tutti e ciascuno nella Chiesa, abbraccia anche tutti e ciascuno mediante la Chiesa». Così Giovanni Paolo II[119].

9. L'Immacolata Concezione come richiamo all'origine sana dell'umanità

La presentazione di Maria come "nuova Eva" è intrinsecamente legata alla sua origine purissima, alla preservazione dal peccato originale[120]. La teologia postconciliare ha discusso intensamente sulle realtà dello stato originale in Paradiso, sulla caduta e sul peccato originale[121]. Nell'ambito della protologia, lo sguardo al dogma dell'Immacolata Concezione ha contribuito ad un chiarimento teologico[122]. Chi riconosce la preserva-

116 Cfr. L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981, 24 (or. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1979); S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 426-437; ID., *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 366s.

117 A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in Marienlexikon 1 (1988) 183-185.

118 Cfr. C. M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società* (BTC 136), Brescia 2007 (or. *Mariologia social. O significado de Virgem para a Sociedade*, São Paulo 2006).

119 *Redemptoris Mater* 47.

120 Dei cenni sulla dimensione antropologica del dogma sull'Immacolata si trovano tra l'altro in S. DE FIORES – E. VIDAU (edd.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000; E. M. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione,* Roma 2004; P. M. HAFFNER, *The Anthropological Significance of the Dogma of the Immaculate Conception*, in D. H. CALLOWAY (ed.), *The Virgin Mary and Theology of the Body*, West Chester, PA 2005, 139-165; S. DE FIORES, *Immacolata*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 839-897 (872-875); M. LAMY, *Immacolata*, in DE FIORES – FERRARI SCHIEFER – PERRELLA (2009), 612-628 (623-626).

121 Vedi p.es. H. M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 372-435 (trad. it. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Città del Vaticano 2012, 323-377).

122 Cfr. M. HAUKE, *Maria "scettro della vera fede". L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale*, in Rivista Teologica di Lugano 3 (2004) 315-339.

zione dal peccato originale, valorizza anche il ritorno alla grazia paradisiaca in Maria e l'importanza dello stato originale. Chi accetta questa grazia originale, è protetto dal pessimismo di alcuni teologi che legano già la realtà creata come tale con il peccato. Proprio la realtà del peccato originale mantiene la bontà ontologica dell'uomo voluto da Dio. Il dogma dell'Immacolata indica la vera accoglienza della grazia nella Madre di Dio nella quale si trova la santità perfetta di una persona umana.

L'Immacolata Concezione è una prerogativa personale della Madre di Dio, ma allo stesso momento un modello per il dono della grazia. Dio stesso fa il primo passo con la "grazia preveniente" (*gratia praeveniens*), ma l'uomo è chiamato alla cooperazione. Questa collaborazione salvifica della creatura trova un culmine in Maria: lei è concepita senza peccato e colmata della pienezza della grazia per essere Madre di Dio e madre spirituale dell'umanità nuova[123]. Il privilegio di Maria è quindi intrinsecamente intrecciato con la sua funzione sociale come "madre di tutti i viventi".

10. Maria come "icona viva" dell'umanità portata a compimento

Maria indica l'origine del genere umano nella grazia del Paradiso, ma anche la glorificazione escatologica. Il compimento dell'umanità redenta avverrà quando Cristo tornerà alla fine dei tempi. Il Cristo risorto è già la «primizia» (*aparché*, 1Cor 15,20.23) della gloria futura della risurrezione. Soprattutto in occasione del cinquantesimo anniversario del dogma dell'Assunzione corporale di Maria in cielo, la mariologia contemporanea ha diretto la sua attenzione al significato escatologico della Madre di Dio[124]. Secondo il titolo riuscito di un convegno, Maria è l'«icona viva della Chiesa futura» e quindi dell'umanità redenta[125]. Siccome la glorificazione corporale di Maria è essenzialmente legata alla sua maternità divina verginale, il dogma mariano chiarisce anche un punto

123 Cfr. L. SCHEFFCZYK, *L'"Immacolata Concezione" nel contesto integrale della fede*, in ID., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002, 93-115 (110): «Così si può determinare come senso ultimo della preservazione della Madre di Dio dal peccato umano universale il fatto che a lei fu resa possibile in questo modo una vera cooperazione alla redenzione tramite Gesù Cristo». L'importanza di quest'approccio viene sottolineata da DE FIORES, *Immacolata* (2006), 873.

124 Cfr. G. ROVIRA (ed.), *Die sonnenbekleidete Frau*, Kevelaer 1986; BASTERO DE ELEIZALDE (2001) 171-205; S. M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, Città del Vaticano 2001, 71-167, ripreso in ID., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 297-406; E. M. TONIOLO, *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Roma 2010.

125 Cfr. C. CARVELLO – S. DE FIORES (edd.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

importante delle controversie escatologiche: la cosiddetta "escatologia di fase unica", secondo cui la risurrezione avviene già nella morte, viene dimostrata erronea tramite la Madre di Dio[126]; dall'altra parte, la fede nella glorificazione già avvenuta di Maria in anima e corpo rafforza la fede nella vera trasfigurazione del nostro mondo terreno e del nostro corpo, quando Cristo tornerà.

L'importanza antropologica dell'Assunzione di Maria viene sottolineata alle volte anche da parte di autori che hanno un atteggiamento critico nei confronti della dottrina mariana cattolica. Secondo lo psicologo svizzero Carl Gustav Jung, figlio di un pastore protestante, il dogma dell'Assunzione è «l'evento religioso più importante dopo la Riforma»[127]. Il dogma corrisponderebbe all'importanza maggiore della donna nel tempo presente e sarebbe proficuo di fronte al protestantesimo che «non conosce nessuna rappresentazione metafisica della donna»[128]. La femminista cattolica Elisabeth Gössmann apprezza la fede nella conservazione della femminilità nella gloria eterna del corpo risorto; questo fatto scaricherebbe la Chiesa dalla critica d'essere ostile al corpo[129].

L'apprezzamento della corporeità sessualmente distinta nella futura risurrezione sottolinea la dignità del corpo umano già nel mondo terreno. Papa Pio XII aspetta che «sia posto dinanzi agli occhi di tutti in modo luminosissimo a quale eccelso fine le anime e i corpi siano destinati; che infine la fede nella corporea assunzione di Maria al cielo renda più ferma e più operosa la fede nella nostra risurrezione»[130]. Similmente si spiega Giovanni Paolo II: «Di fronte alle profanazioni e all'avvilimento cui la moderna società sottopone non di rado, in particolare, il corpo femminile, il mistero dell'Assunzione proclama il destino soprannaturale e la dignità di ogni corpo umano»[131].

---

126 Cfr. A. Ziegenaus, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in Rovira (1986), 72-92; Id., *Maria in der Heilsgeschichte* (1998), 318-324; Bastero de Eleizalde (2001) 179-205; Perrella (2005) 340-365; Hauke, *Introduzione alla mariologia* (2008), 237-239.

127 C.G. Jung, *Antwort auf Hiob* (1952): Id., *Gesammelte Werke* XI, Olten 1988[5], 465, § 752; cfr. A. Moreno – R. Schenk, *Jung*, in Marienlexikon 3 (1991) 461-465 (462); D. Cerbelaud, *Marie un parcours dogmatique*, Paris 2004, 288-291.

128 *Ibid*., 466, § 753 (cfr. Moreno – Schenk, *op. cit*., 463).

129 Cfr. E. Gössmann, *Zukunft*, in Id. et al. (edd.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 440 s. (441); vedi anche M. C. Lucchetti Bingemer, *Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes*, in Concilium 27 (1991) 514-520 (516s.) (it. *Donna: temporalità ed eternità. La donna eterna e il femminile di Dio*, in Concilium 27 [6/1991] 131-141).

130 Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1950), in AAS 42 (1950) 753-771 (769); *Enchiridion delle encicliche* 6, Bologna 1995, n. 1972.

131 Giovanni Paolo II, *Catechesi mariana* 55,5 (9.7.1997).

12. Conclusione

Sarebbe possibile amplificare i temi presentati ancora con numerosi altri aspetti[132]. In ogni caso sembra evidente che in Maria si chiariscono delle dottrine importanti sulla persona umana chiamata da Cristo. Maria appare come "simbolo di sintesi" per l'antropologia cristiana[133], benché sia singolare a causa della sua dignità personale come Madre verginale di Dio. L'affermazione della *Gaudium et spes*, citata all'inizio, secondo cui Cristo rivela all'uomo la sua altissima vocazione, può essere riferita anche a Maria, "nuova Eva" a fianco del "nuovo Adamo". Il legame tra mariologia e antropologia, dibattuta nella teologia contemporanea, si accenna già nell'opera del famoso poeta italiano Dante a cui diamo l'ultima parola:

«Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'etterno consiglio,

Tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura»[134].

[132] Si potrebbe per esempio riflettere sui rapporti con le scienze umane oppure sull'importanza della mariologia per l'educazione. Vedi p. es. H. M. KÖSTER, *Erziehung, marianische*, in Marienlexikon 2 (1989) 399-400; S. DE FIORES, *Educatrice*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 637-667; A. FALLICO, *L'irresistibile fascino dell'educatrice di Nazaret. Note di antropologia mariana*, Cinisello Balsamo 2012.

[133] AMATO, *Maria, paradigma*, 374.

[134] *Divina Commedia*, *Paradiso* XXXIII, 1-6.

NOVITÀ R.C. EDIZIONI

NIKOLAJ BERDJAEV

LETTERE AI MIEI NEMICI
Filosofia della disuguaglianza

pp. 304 • € 16,00
La Casa di Matriona

Una delle opere più discusse di Berdjaev, che costituisce un richiamo anche per l'uomo contemporaneo, invischiato nella crisi e propenso a vedere nella politica l'unica via d'uscita dai mali presenti.

LIBRO-CALENDARIO 2015

LA CATALOGNA E BISANZIO
dal Romanico al Gotico

pp. 50 • € 15,00 (ed. italiana)
disponibile in francese e russo

La Casa di Matriona

Immagini di opere d'arte della Catalogna, in un percorso che coinvolge i periodi del romanico e del gotico.

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

Diritto, orientamento sessuale, identità di genere: riflessioni e profili di comparazione a partire dall'ordinamento giuridico italiano

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

0. Premesse metodologiche e definitorie

Questo articolo, per evidenti ragioni di spazio, non può che rappresentare una disamina – solo parzialmente critica e focalizzata sull'ordinamento giuridico italiano – dei più recenti interventi normativi diretti a tutelare l'orientamento sessuale e l'identità di genere.

Con il termine "orientamento sessuale" definiremo l'attrazione erotica ed affettiva per i membri del sesso opposto, dello stesso sesso o di entrambi. Tale orientamento può peraltro essere non solo omosessuale, eterosessuale, bisessuale[1], ma anche – secondo altri studi – pansessuale o asessuale[2]: in particolare si parla di orientamento asessuale allorché il soggetto sia caratterizzato da assoluta mancanza di attrazione erotica ed affettiva, mentre si intende con l'espressione "pansessualità" allorché l'orientamento sessuale sia vissuto indipendentemente dal sesso o dall'identità di genere.

Se con il termine "sesso" si intende l'appartenenza biologica al sesso maschile o femminile determinata dai cromosomi sessuali[3], l'espressione "identità di genere" è invece generalmente riferita alla percezione soggettiva della proprio essere sessuato, ossia alla declinazione del vissuto della mascolinità/femminilità a prescindere dal dato biologico. In questo contesto, vi è chi sostiene che l'identità di genere possa e debba andar oltre la dicotomia maschile/femminile; essa sarebbe caratterizzata da una "liquidità" capace

1 A. R. D'Augelli, *Sexual orientation*, in A. E. Kazdin (ed.), *Encyclopedia of psychology*, New York 2000, 260 ss.; A. L. Ellis – R. W. Mitchell, *Sexual orientation*, in L. T. Szuchman – F. Muscarella (edd.), *Psychological perspectives on human sexuality*, New York 2000, 196-231.

2 L. Fontanella – M. Maretti – A. Sarra, *Gender fluidity across the world: a Multilevel Item Response Theory approach*, in Quality & Quantity 7 (2013) 1-16.

3 H. D. Hurst, *Why are There Only Two Sexes?*, in Proceedings of the R.S. Of Biological Sciences 263 (1996) 415-422.

di declinarsi anche verso "generi addizionali" come l'ermafrodito (*herms*), l'ermafrodito maschile (*merms*) e femminile (*ferms*)[4]. Per usare le parole di Laura Palazzani, «in questo senso è proposta la depatologicizzazione delle ambiguità genitali: non sono né disordini né disturbi della differenziazione sessuale, ma stati che manifestano condizioni di indifferenziazione, da accogliere in senso positivo, non stigmatizzare in senso negativo. (...) Anche la educazione deve essere neutra accogliendo anche la "scelta di non scegliere"»[5].

In definitiva, gli organi sessuali – secondo gli studi e le teorie di genere – non sono più il fattore decisivo per la determinazione dell'identità sessuale e quindi dell'identità personale: è piuttosto l'elemento volontaristico e psicologico a segnare la costruzione di tale identità.

Da alcuni anni, gli organismi sovranazionali aventi lo scopo di tutelare i diritti umani hanno incluso l'orientamento sessuale e l' identità di genere nel novero dei beni giuridici meritevoli di protezione: tale protezione ha condotto gli ordinamenti europei in un primo momento ad adottare norme dirette a legittimare la cooperazione carnale tra persone dello stesso sesso ed il mutamento (chirurgico o farmacologico) di sesso; in un secondo momento gli ordinamenti europei hanno iniziato a garantire alle persone LGBT il diritto di non essere discriminate a causa del loro orientamento sessuale, estendendo a queste ultime una serie di diritti e facoltà sempre più ampie.

È necessario a questo punto domandarsi se ed in che modo questo radicale mutamento di prospettiva venga avallato dal legislatore e/o dal giudice, e quali conseguenze giuridiche esso possa comportare: essendo tuttavia impossibile un'analisi esauriente delle disposizioni in materia di tutti gli ordinamenti europei, si tenterà di innestare una riflessione generale sui quesiti appena proposti partendo da ciò che prevede l'ordinamento italiano.

1. Il diritto di vivere liberamente la propria sessualità. Il diritto all'identità di genere

Un primo punto di partenza è rappresentato dalla constatazione che appartiene tanto al patrimonio giuridico italiano quanto, più in generale, a quello del costituzionalismo dell'Europa occidentale il diritto fondamentale di vivere la propria identità di genere e la propria sessualità senza essere soggetti a coercizioni da parte dei poteri pubblici o

---

4 A. Fausto Sterling, *The five sexes: why male and female are not enough*, in The Sciences 33/2 (2000) 20-25.

5 L. Palazzani, *Identità di genere come problema biogiuridico*, in Iustitia 2 (2011) 13.

privati[6]. Il diritto di vivere la propria sessualità implica il diritto di compiere atti affettivi e/o carnali con uno o più soggetti maggiorenni e consenzienti senza limiti derivanti dalla diversità di sesso: tali atti dovranno comunque rispettare i vincoli che l'ordinamento pone a presidio di beni/valori costituzionalmente rilevanti e assiologicamente prioritari. Ad esempio, per ciò che attiene all'ordinamento italiano, permangono nella sfera dell'illecito gli atti sessuali svolti in luogo pubblico, quelli che si esercitino all'interno un rapporto di meretricio (l'illiceità può comportare sanzioni penali o amministrative), alcuni di quelli che derivano da una relazione extraconiugale – anche se in questo caso l'illecito si verifica solo nel caso in cui la relazione non si esaurisca in una semplice violazione del dovere di fedeltà (per la quale il diritto di famiglia stabilisce l'apposito rimedio della "separazione con addebito") ma finisca per recare un pregiudizio alla dignità del coniuge – e gli atti sadomasochisti, ma solo quando essi comportino una diminuzione permanente dell'integrità fisica (art. 5 c.c.) o si esercitino attraverso pratiche capaci di ledere diritti inviolabili totalmente indisponibili ovvero il *noyeau dur* di diritti inviolabili parzialmente indisponibili[7]. L'atto affettivo e/o carnale omosessuale, in sé, non solo è perfettamente lecito, ma in quanto espressione di libertà personale è tutelato dall'ordinamento contro ogni coercizione esterna e contro ogni invasione nella sfera di riservatezza di chi lo compie[8].

Il diritto di vivere la propria identità di genere implica invece prima di tutto l'impossibilità di imporre qualunque trattamento medico diretto a "correggere" le preferenze sessuali della persona: e ciò tanto alla luce del dettato dell'art. 32 Cost. – in forza del quale deve ritenersi vietato ogni trattamento sanitario coatto fuori da un'espressa previ-

---

6 In Italia si deve riconoscere il diritto all'identità di genere come diritto della personalità, corollario di quel diritto all'identità personale sancito dall'art. 2 Cost. La Corte costituzionale italiana ha stabilito che «non è esatto che l'identità sessuale sia soltanto quella determinata dagli organi genitali esterni, quali accertati al momento della nascita, o modificati per naturale evoluzione, ancorché coadiuvata da interventi chirurgici diretti ad evidenziare organi già esistenti ed a promuoverne il naturale sviluppo; (…) né può ritenersi violato l'art. 2 Cost. per il fatto che sia assicurato a ciascuno il diritto di realizzare, nella vita di relazione, la propria identità sessuale, da considerare aspetto e fattore di svolgimento della personalità: diritto che gli altri membri della collettività sono tenuti a riconoscere, per dovere di solidarietà sociale» (Corte cost. 6.5.1985, n. 161). Anche la libertà sessuale è stata qualificata come diritto fondamentale riconducibile all'art. 2 Cost.: «essendo la sessualità uno degli essenziali modi di espressione della persona umana, il diritto di disporne liberamente è senza dubbio un diritto soggettivo assoluto, che va ricompreso tra le posizioni soggettive direttamente tutelate dalla Costituzione ed inquadrato tra i diritti inviolabili della persona umana che l'art. 2 Cost. impone di garantire» (Corte cost., 10.12.1987, n. 561).

7 Cfr. B. Romano, *Delitti contro la sfera sessuale della persona*, Milano 2007[3], spec. 62 ss.; S. R. Palumbieri, *Introduzione (ai reati contro la libertá sessuale)*, in *I reati contro la libertà sessuale e lo sviluppo psico-fisico dei minori*, a cura di A. Cadoppi, S. Canestrari, M. Papa, Milano 2006, 6 ss.

8 P. Veronesi, *Uno statuto costituzionale del corpo*, in S. Rodotà – P. Zatti (dir. da), *Trattato di Biodiritto. Il governo del corpo*, a cura di S. Canestrari, G. Ferrando, C. M. Mazzoni, S. Rodotà, P. Zatti, tomo I, Milano 2011, 147.

sione di legge[9] – tanto in virtù della cancellazione dell'omosessualità dal Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM) pubblicato dall'American Psychiatric Association (APA). Rimane aperta la questione della possibilità di soddisfare la domanda, libera e spontanea, posta ad un medico da parte di un soggetto che desideri mutare il proprio orientamento sessuale, di porre in essere un trattamento capace di realizzare tale desiderio: le cosiddette "terapie riparative" sono oggi illecite in California quando siano esercitate nei confronti di soggetti minorenni, mentre in Italia la loro pratica è fortemente contestata dagli Ordini professionali degli psicologi ma non appare, ad oggi, *contra legem.*

Il diritto di vivere la propria identità di genere implica inoltre il diritto alla rettificazione del sesso sugli atti anagrafici allorché siano «intervenute modificazioni dei (…) caratteri sessuali» del soggetto: tale diritto, garantito dalla legge n. 164 del 1982, parrebbe – secondo la lettera della norma – poter essere esercitato solo dopo aver ottemperato all'onere di un intervento chirurgico di adeguamento degli organi sessuali.

Di altro avviso è parte della giurisprudenza, secondo la quale la legge n. 164/1982 non prevedrebbe il trattamento chirurgico di adeguamento degli organi sessuali come presupposto indispensabile per la rettifica, ma disporrebbe la possibilità di tale rettifica in tutti i casi in cui questa appaia necessaria per garantire «l'equilibrio personalissimo dell'area sessuoaffettiva», e cioè – ad esempio – anche soltanto in presenza di una modificazione dell'aspetto esteriore dovuta a terapia ormonale[10]. Tale giurisprudenza apre il giurista a molti dubbi, prima di tutto perché non chiarisce quando, in favore dell'interessato, maturi il diritto alla rettificazione: con la conseguenza che (quanto meno nell'attuale quadro normativo) si aprirebbe la possibilità di celebrare un valido matrimonio tra persone dotate degli stessi organi riproduttivi o di emanare una dichiarazione di idoneità all'adozione in favore di coppie in cui alla differenza anagrafica non corrisponda una differenza fisica di sesso. In secondo luogo, è evidente l'aporia che verrebbe a crearsi registrando come persona di sesso maschile un soggetto in cui la cura ormonale non abbia ancora atrofizzato l'apparato riproduttore femminile: nel caso tale persona dia alla luce un bambino, si dovrebbe parlare di "madre di sesso maschile"? Sulla questione può essere di interesse cintare la decisione dell'*Obergericht* di Zurigo, la quale ammette la non necessarietà dell'intervento chirurgico di rettificazione degli organi sessuali, ma solo allorché il trattamento ormonale abbia di fatto determinato l'*incapacitas procreandi* dell'istante[11].

---

9 M. Graziadei, *Il consenso informato e i suoi limiti*, in S. Rodotà – P. Zatti (dir. da), *Trattato di Biodiritto. I diritti in medicina*, cit., 191 e ss.

10 Tribunale di Rovereto, sentenza n.194 del 3 maggio 2013, in www.articolo29.it.

11 Obergericht Zürich. Urteil v. 01.02.2011 - Geschäftsnummer NC090012. Voraussetzungen einer Personenstandsänderung bei Transsexualität, Rechtslage in der Schweiz, in Recht & Psychiatrie 3 (2012) 157.

Il combinato disposto dell'art. 4 della l. n. 168 del 1982 e dell'art. 3, quarto comma, lett. g) della legge n. 898 del 1970, prevede che, a seguito della sentenza di rettificazione di sesso, venga a determinarsi lo scioglimento del matrimonio o la cessazione degli effetti civili conseguenti alla trascrizione del matrimonio celebrato con rito religioso. Secondo la Corte di Cassazione l'operatività automatica della causa di dissoluzione del vincolo, senza necessità di una pronuncia giudiziale in tal senso, parrebbe configurare una sorta di "divorzio imposto", che non richiede, al fine di produrre i suoi effetti, una pronuncia giudiziale ad hoc, salva la necessità della tutela giurisdizionale limitatamente alle decisioni relative ai figli minori[12]. Su tale questione è stata sollevata questione di legittimità costituzionale: la Corte di Cassazione ritiene infatti che tale "divorzio imposto" violi il diritto di autodeterminarsi nelle scelte relative alla sfera sessuale di ogni individuo, pregiudichi diritto alla conservazione della preesistente relazione caratterizzata dalla continuità e dalla stabilità e si ponga contro il divieto di discriminazione sulla base del sesso (cfr. artt. 2, 3 e 29 Cost. e artt. 8 e 12 della CEDU).

Il diritto di vivere la propria identità di genere comporta infine altri corollari: ricorderemo la libertà di abbigliarsi secondo le proprie preferenze (con il limite generale di rispetto per la pubblica decenza ed i limiti specifici di cui diremo *infra*) ed il diritto di manifestare liberamente (purché ciò avvenga, secondo quanto richiesto dalla Carta fondamentale, «pacificamente e senz'armi»). Non possono perciò adombrarsi questioni sulla legittimità della manifestazione chiamata «Roma Pride», marcia dell'orgoglio omosessuale, neppure richiamando il numero 4 dell'articolo 2 dell'Accordo di Villa Madama del 1984. Se pure, infatti, la norma prevede un riconoscimento del «particolare significato» che la città di Roma riveste per la cattolicità, essa è formulata in modo non idoneo a produrre effetti giuridici precisi, e men che meno – dunque – a porsi come limite all'esercizio di diritti costituzionalmente garantiti. Tale inidoneità risulta evidente sol che si pensi all'analoga disposizione dettata sul tema dall'art. 1 cpv. del Concordato del 1929, la quale generava l'obbligo giuridico, gravante sui pubblici poteri dello Stato italiano, di impedire qualunque manifestazione ideologica capace di ledere o mettere in pericolo il "carattere sacro" della Città Eterna. La novella del 1984 pare aver trasformato tale obbligo in una mera petizione di principio, in un mero riconoscimento non accompagnato da gravami ricadenti sui pubblici poteri[13].

Non può invece affermarsi che il diritto di vivere la propria identità di genere abbia determinato l'abbandono dell'identità anagrafica fondata sul dimorfismo sessuale. Ai fini anagrafici, infatti, la persona fisica può essere solo "di sesso maschile" o "di sesso femminile": se – come si è detto – è dunque possibile "migrare" da un sesso all'altro

---

12 Ordinanza della Corte di cassazione n. 14329 del 6 giugno 2013.

13 Cfr. M. Madonna, *Dal «carattere sacro» al «particolare significato». La città di Roma nel concordato del 1929 e nell'accordo del 1984. Aspetti giuridici e politici*, Tricase 2009, 142.

(seppur attraverso un'apposita procedura, e nella vigenza di limiti sanciti dalla legge), in Italia non è possibile ottenere la registrazione come "persona fisica appartenente ad un sesso non – specificato", e dunque lasciare alla mera determinazione soggettiva la scelta della propria identità sessuale. Come è noto, su questo punto il panorama giuridico non è tuttavia indenne da sviluppi: in Germania, il nuovo § 22 Abs. 3 del Personenstandsgesetz (PstG) afferma esplicitamente che «Kann das Kind weder dem weiblichen noch dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden, so ist der Personenstandsfall ohne eine solche Angabe in das Geburtenregister einzutragen», mentre in Australia il caso «NSW Registrar of Births, Deaths and Marriages v Norrie»[14] è stato risolto con una sentenza dell'Alta Corte che ha di fatto garantito a chiunque non si senta né maschio né femmina di chiedere all'anagrafe la registrazione come «non-specific»[15]. Siamo in questi casi di fronte ad una definizione giuridica dell'identità sessuale lasciata integralmente all'arbitrio dell'interessato, in cui manca completamente la dimensione pubblicistica: l'ordinamento non ritiene più di interesse generale demarcare in modo obbiettivo e vincolante *erga omnes* la sessualità, ma lascia che essa venga definita in modo soggettivistico nell'esercizio di un atto di autonomia privata.

2. Il divieto di discriminazioni fondate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere

È forte e assai viva, sia all'interno dell'ordinamento italiano che entro quello europeo, la preoccupazione di garantire a tutti gli individui l'impossibilità di subire discriminazioni fondate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere[16]. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea stabilisce con chiarezza che – nello spazio giuridico dell'UE – è vietata «qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali» (art. 21, par. 1). In virtù della ricordata norma, all'interno

14 http://www.hcourt.gov.au/cases/case_s273-2013.

15 Cfr. A. D'Aloia, *Il "terzo" sesso*, in http://www.forumcostituzionale.it/site/images/stories/pdf/documenti_forum/telescopio/0069_daloia.pdf.

16 Nello spazio giuridico del Consiglio d'Europa si ricorderanno le decisioni della Corte di Strasburgo nei casi Smith e Grady c. Regno Unito (n. 33985/96 e 33986/96), e Lustig-Prean e Beckett c. Regno Unito (n. 31417/96 e 32377/96). In tali decisioni la Corte ha stabilito che il licenziamento di persone gay e lesbiche dalle forze armate, a seguito di indagini intimidatorie e invasive riguardanti il loro orientamento sessuale, costituisce violazione dell'art. 8 della Convenzione di Roma del 1950.

dell'UE sono vietate tanto le discriminazioni "dirette" quanto quelle "indirette" fondate sull'orientamento sessuale o sull'identità di genere.

Si ha "discriminazione diretta" quando una o più persone siano trattate meno favorevolmente delle altre in virtù del proprio sesso, del proprio orientamento sessuale o della propria identità di genere: costituisce invece "discriminazione indiretta" la situazione nella quale una disposizione, un criterio o una prassi apparentemente neutri, possono tuttavia mettere in una situazione di particolare svantaggio le persone appartenenti ad un determinato sesso, caratterizzate da un determinato orientamento sessuale ovvero da una certa identità di genere , a meno che tale disposizione, criterio o prassi siano oggettivamente giustificati da una finalità legittima e i mezzi impiegati per il conseguimento della finalità stessa siano appropriati e necessari[17].

Il principio di non discriminazione ha trovato una concretizzazione specifica nel mondo del lavoro grazie alla direttiva UE 2000/78/CE, la quale vieta le discriminazioni sulla base dell'orientamento sessuale: tale direttiva è stata recepita nell'ordinamento italiano dal Decreto legislativo n. 216/2003. In virtù di tale complesso normativo, nell'ordinamento italiano vige la regola in forza della quale nessun lavoratore può essere licenziato ovvero essere trattato meno favorevolmente in sede di assegnazione di qualifiche o mansioni in virtù del suo orientamento sessuale; orientamento sessuale che non può costituire neppure il fondamento per preferire un aspirante lavoratore rispetto ad un altro, ovvero per irrogare sanzioni disciplinari. Gli atti o i patti discriminatori sono infatti giuridicamente nulli, e l'aspirante lavoratore discriminato in virtù del suo orientamento sessuale può richiedere il risarcimento del danno subito.

La prima considerazione che occorre porre all'attenzione del lettore è che il Decreto legislativo 216/2003 non si occupa esplicitamente di discriminazioni fondate sull'identità di genere: a questo proposito occorre però ricordare – considerando che tale Decreto legislativo recepisce una Direttiva dell'UE – quanto stabilito dalla Corte europea di Giustizia in relazione alla direttiva 76/207. Secondo il Tribunale di Lussemburgo, il diritto di non essere discriminato a causa del proprio sesso costituisce uno dei diritti fondamentali della persona umana: la sfera d'applicazione della tutela antidiscriminatoria non può essere ridotta alle sole discriminazioni dovute all'appartenenza all'uno o all'altro sesso, ma si estende alle discriminazioni determinate dal cambiamento di sesso, giacché licenziare una persona perché intende subire o ha subito un cambiamento di sesso significa usarle un trattamento sfavorevole rispetto alle persone del sesso al quale era considerata appartenere prima di tale operazione[18].

La seconda considerazione è che non sono considerate discriminazioni «le diffe-

---

17 A. Lassandari, *Le discriminazioni nel lavoro*, Milano 2010, 67 ss.

18 Corte europea di Giustizia, P contro S e Cornwall County Council, Causa C-13/94, sentenza del 30 aprile 1996.

renze di trattamento dovute a caratteristiche connesse all'orientamento sessuale di una persona, qualora, per la natura dell'attività lavorativa o per il contesto in cui essa viene espletata, si tratti di caratteristiche che costituiscono un requisito essenziale e determinante ai fini dello svolgimento dell'attività medesima», purché siano rispettati i principi di proporzionalità e ragionevolezza e la differenziazione di trattamento sia predisposta per finalità legittime.

Così facendo il legislatore italiano sembra ammettere – per tutti i datori di lavoro che svolgano la loro attività in forma organizzata – la possibilità di costituire un ambiente operativo omogeneo da un punto di vista dell'orientamento sessuale, ma solo allorché tale omogeneità sia necessaria per garantire il corretto svolgimento dell'attività produttiva nel suo complesso.

Sorge così una serie di domande cui non è agevole dare risposta: quali possono essere i casi in cui la disomogeneità nell'orientamento sessuale dei lavoratori può essere davvero necessaria per il corretto svolgimento della prestazione lavorativa all'interno dell'azienda od unità produttiva?

E ancora: può crearsi un ambiente omogeneo da un punto di vista dell'orientamento sessuale nelle situazioni in cui una certa disomogeneità possa condizionare sfavorevolmente l'atteggiamento della clientela, cui i beni o i servizi offerti dal datore si rivolgono? Potrebbe in proposito parlarsi di "deficit di omogeneità dell'orientamento sessuale di coloro che lavorano alle dipendenze dell'ente" idoneo a ripercuotersi sulle preferenze della clientela destinataria dell'attività produttiva?

In caso di risposta affermativa, ai sensi della norma in esame, il datore sembrerebbe poter preferire, nell'assunzione, gli aspiranti che abbiano un certo orientamento sessuale rispetto a quelli che ne abbiano un altro, giustificando tale preferenza

a) sul fatto che la prestazione richiesta dal datore di lavoro non può essere utilmente svolta – alla luce dell'attività produttiva esercitata – da soggetti che abbiano un certo orientamento sessuale[19];

b) sulla base del target di clientela cui si rivolge e dimostrando che – assumendo lavoratori caratterizzati da un certo orientamento sessuale – verrebbe a prodursi una perdita per la sua attività. Tali considerazioni di carattere (identitario e correlativamente) economico renderebbero parimenti legittima la scelta di licenziare un lavoratore in ragione del suo orientamento sessuale.

In realtà, il richiamo ai principi di proporzionalità e ragionevolezza e la necessità che la differenziazione sia effettuata per finalità legittime costituiscono elementi idonei

[19] In dottrina si è posto il caso della richiesta – da parte di un'associazione di persone gay, lesbiche e bisessuali – di assumere una persona di analogo orientamento sessuale per un'attività di counselling o di assistenza telefonica. Così M. Bonini Baraldi, *La discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale nell'impiego e nell'occupazione: esempi concreti ed aspetti problematici alla luce delle nuove norme comunitarie*, in Diritto del lavoro e delle relazioni industriali (2004) 782.

ad attenuare in modo decisivo la rilevanza giuridica dell'orientamento sessuale rispetto al corretto adempimento della prestazione. La costruzione di un ambiente omogeneo da un punto di vista di tale orientamento potrebbe al massimo essere giustificata allorché il datore di lavoro sia un ente di tendenza non paritario (stante il richiamo agli "ordinamenti generali dell'istruzione operato dall'art. 1.2 della legge 62/2000) ispirato da convinzioni di carattere religioso ed impegnato nell'offerta di servizi educativi e di istruzione, diretti a testimoniare, anche con il vissuto degli insegnanti, una certa visione antropologica.

Questa impostazione parrebbe valere anche per l'ordinamento tedesco, nel quale è vigente una disposizione (il comma secondo del paragrafo 9 dell'*Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz* – AGG) che legittima gli enti e le comunità religiose a pretendere dai propri dipendenti un comportamento leale e onesto in relazione ai principi su cui esse si fondano. In base a tale norma, il datore di lavoro/ente ecclesiastico potrebbe richiedere ai propri dipendenti una vita privata conforme alla dottrina della Chiesa in materia sessuale.

Va peraltro ricordato che il Tribunale del Lavoro di Francoforte ha negato nella sua sentenza 7285/06, che l'orientamento omosessuale del dipendente di un ente ecclesiastico possa giustificare il licenziamento. L'organo giudicante ha ritenuto che il comportamento dei dipendenti fuori dalla sede e dall'orario di lavoro non è generalmente sufficiente a giustificare una licenziamento da parte di un datore di lavoro religiosamente connotato, anche se tale comportamento è considerato dal datore una grave violazione della lealtà richiesta al prestatore dal § 9.2 dell'AGG.

Rimangono naturalmente, *in subiecta materia*, una serie di problematiche aperte. In nome dell'apertura nei confronti dell'ideologia *gender*, il datore di lavoro dovrà garantire ad ogni lavoratore la piena libertà di abbigliamento, anche allorché questa conduca a risultati estetici assimilabili a quelli del cantante austriaco Tom Neuwirth quando si esibisce nei panni di Conchita Wurst? Come garantiranno tale libertà i datori di lavoro che possono imporre ai propri dipendenti l'uso di un'uniforme (si pensi, ad esempio, alle compagnie aeree)?

3. La repressione penale di omofobia e transfobia

Il divieto di discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere non ha tuttavia riflessi solo in ambito giuslavoristico: è infatti assai discusso se ed in che modo tale divieto possa legittimare l'emanazione di una legislazione specifica diretta a reprimere penalmente la cosiddetta "omofobia", ovvero «una paura e un'avversione irrazionale nei confronti dell'omosessualità e di gay, lesbiche, bisessuali e transessuali (LGBT), basata sul pregiudizio (...) analoga al razzismo, alla xenofobia, all'anti-

semitismo e al sessismo» la quale si manifesterebbe «nella sfera pubblica e privata sotto forme diverse, quali discorsi intrisi di odio e istigazioni alla discriminazione, dileggio, violenza verbale, psicologica e fisica, persecuzioni e omicidio, discriminazioni in violazione del principio di uguaglianza, limitazioni arbitrarie e irragionevoli dei diritti»[20].

In Italia i progetti di legge sul tema sono state unificate nella proposta di legge A.C. 245 e abb. - Testo unificato, la quale intende novellare la c.d. legge Reale (legge 654/1975) e la c.d. legge Mancino (Decreto legge 122/1993), che attualmente costituiscono l'ossatura della legislazione italiana di contrasto alle discriminazioni.

La proposta A.C. 245 prevede di punire «con la reclusione fino a un anno e sei mesi o la multa fino a 6.000 euro chi istiga a commettere o commette atti di discriminazione per motivi (...) fondati sull'omofobia o sulla transfobia», introducendo una fattispecie incriminatrice che – ad avviso di autorevole dottrina[21] – non sarebbe pienamente rispettosa dei principi di tassatività e di precisione della norma penale (art. 25 Cost.). Secondo tale dottrina – in assenza di una definizione capace di circoscrivere l'ambito del penalmente rilevante – i concetti di "omofobia" e "transfobia" sarebbero vaghi, indeterminati e non determinabili senza un'opera ermeneutica da parte del giudice che rischierebbe di sconfinare – se non nell'arbitrio – certamente nel soggettivismo ideologico.

Da molti anni la giurisprudenza costituzionale afferma che il legislatore «ha l'obbligo di formulare norme concettualmente precise sotto il profilo semantico della chiarezza e della intellegibilità dei termini impiegati»[22]: «nelle prescrizioni tassative del codice il soggetto deve poter trovare, in ogni momento che cosa gli è lecito e cosa gli è vietato, ed a questo fine sono necessarie leggi precise, chiare, contenenti riconoscibili direttive di comportamento»[23].

In altre parole, in ciascuna norma incriminatrice è necessario pretendere l'esistenza di «requisiti minimi di riconoscibilità e di intelligibilità del precetto penale in difetto dei quali la libertà e la sicurezza giuridica dei cittadini sarebbero pregiudicate»[24].

Tali requisiti minimi sono rispettati dalla proposta di legge A.C. 245?

A nostro avviso "omofobia" e "transfobia" sono in realtà concetti normativi che possono essere definiti attraverso il richiamo a disposizioni lessicali di carattere politico: esiste infatti, come si è detto, un insieme di documenti prodotti da organismi sovranazionali in virtù dei quali tanto il concetto di "omofobia" quanto quello di "transfobia" sono dotati di un contenuto semantico che ne riduce drasticamente il tasso di vaghezza. Il recupero di tassatività pare inoltre essere possibile, nella suddetta proposta, attraverso la

---

20 Parlamento europeo, Risoluzione sull'omofobia in Europa del 18 gennaio 2006.

21 F. MANTOVANI, *I delitti di omofobia e di transfobia e le inquietudini giuridiche*, in Iustitia 118 (2013) 221 ss.

22 Corte cost. 8 giugno 1981, n. 96.

23 Corte cost. 24 marzo 1988, n. 364.

24 Corte Cost. 22 aprile 1992 n. 185.

«descrizione complessiva del fatto incriminato», avuto riguardo alle «finalità perseguite dall'incriminazione» e al «più ampio contesto ordinamentale in cui essa si colloca»: in altre parole tanto l'argomento teleologico che quello logico-sistematico inducono a rappresentare in modo tutto sommato chiaro e plastico i concetti in esame[25].

Il problema è a nostro avviso un altro. Se, come pare, "omofobia" e "transfobia" possono essere definite come un'avversione nei confronti delle persone LGBT, e l'istigazione alla discriminazione vietata dalla proposta di legge in esame comprende ogni attività di sollecitazione, di incitamento, di persuasione, di stimolo, idonea a far sorgere nei destinatari la volontà di limitare i diritti delle persone LGBT, è concreta la possibilità che manifestazioni ideologiche che manifestino contrarietà al *same sex marriage* o all'adozione da parte di coppie omosessuali possano astrattamente rientrare nell'ambito del penalmente rilevante.

Va tuttavia osservato che quando tali manifestazioni ideologiche siano espresse in virtù del proprio credo religioso, l'antigiuridicità del comportamento parrebbe esclusa dalla scriminante di cui all'art. 51, primo comma c.p.: la libertà di propaganda religiosa, esplicitamente garantita dall'art. 19 Cost., non può essere totalmente vanificata dalla legge penale, neppure quando questa trova la sua *ratio* nella volontà di proteggere un bene giuridico di rilevanza costituzionale quale l'uguaglianza senza distinzione di sesso. Se pure il giudice, in un giudizio di bilanciamento tra art. 19 e art. 3 Cost. decidesse per la prevalenza di quest'ultimo, la libertà di propaganda religiosa non potrebbe essere vanificata in modo radicale dall'irrogazione di una sanzione penale motivata esclusivamente dal suo esercizio. Non va infatti dimenticato che la propaganda – intesa come «la diffusione deliberata e sistematica di messaggi indirizzati ad un determinato uditorio e miranti a creare un'immagine positiva o negativa di determinati fenomeni (persone, movimenti, avvenimenti, istituzioni, ecc.) e a stimolare determinati comportamenti – è uno sforzo consapevole e sistematico diretto ad influenzare le opinioni ed azioni di un certo pubblico o di un'intera società»[26] avente lo scopo di suscitare nel soggetto ricevente l'adozione di comportamenti conformi alle aspettative dell'autore. Essa è attività di diffusione delle idee e di penetrazione di esse, attività qualificata dal raggiungimento di un fine[27] ed attuata mediante peculiari modalità espressive, che possono assumere anche le forme della satira, della provocazione artistica, dell'immagine grottesca o deliberatamente discutibile[28].

---

25 Così D. Pulitanò, *Diritto penale*, Torino 2013[5], 152.

26 Cfr. G. Sani, voce *Propaganda*, in N. Bobbio – N. Matteucci – G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino 1983, 799.

27 Corte Ass. La Spezia, 9 febbraio 1970, in Foro italiano 2 (1970) 310.

28 Riflette in modo approfondito sulla funzione ed i limiti della propaganda nelle democrazie liberali M. Gobbo, *La propaganda politica nell'ordinamento costituzionale*, Padova 1997, 55 ss. Gobbo evidenzia il ruolo prodromico che essa possiede rispetto ai processi di scelta della rappresentanza politica, evidenziando tuttavia che essa finisce con l'utilizzare sovente più il mezzo della suggestione che quello dell'argomentazione.

Come tale, la propaganda religiosa, anche su temi particolarmente sensibili, costituisce una declinazione di quella "pietra angolare" degli ordinamenti democratici rappresentata dalla libertà di manifestazione del pensiero. Da ciò deriva che essa deve sottostare – come tutte le libertà costituzionali – ad alcuni limiti derivanti dalla necessità di tutelare principi/valori inderogabili e diritti di libertà altrui: ma la centralità della libertà di manifestazione del pensiero impone che tali limiti siano eccezionali, costituiscano un'*extrema ratio* per garantire situazioni giuridiche soggettive assiologicamente fondamentali per l'ordinamento e si pongano come linea di demarcazione nei confronti di quelle limitatissime opinioni ed ideologie dirette a porsi in modo radicalmente ostile ai principi su cui si fondano le democrazie occidentali.

A ciò si aggiunga che il principio della distinzione dell'ordine delle questioni civili dall'ordine delle questioni religiose – corollario del principio supremo di laicità dello Stato – impedisce ai pubblici poteri di intromettersi in questioni essenzialmente teologiche, quali quelle relative al destino dell'anima delle persone dopo la morte: su queste faccende ciascuna religione deve essere libera di diffondere la propria dottrina.

4. Identità di genere, matrimonio, adozione

L'emergere di una progressiva volontà del legislatore diretta ad eliminare ogni disparità di trattamento nei confronti delle persone LGBT non si è estesa – quantomeno in Italia – sino al punto di garantire il *same sex marriage* o l'adozione da parte di coppie dello stesso sesso. Italia, Principato di Monaco, San Marino e Città del Vaticano sono peraltro gli unici Stati dell'Europa occidentale a non aver mai legiferato in tema di unioni civili tra persone dello stesso sesso, mentre il fronte degli ordinamenti che ancora negano alle coppie omosessuali la possibilità di adottare è indubbiamente più vasto[29].

L'estensione del diritto di contrarre matrimonio alle coppie dello stesso sesso è – come già argomentato in altra sede[30] – giuridicamente discutibile. Gli ordinamenti che si sono orientati verso tale opzione hanno di fatto scelto di disancorare completamente il negozio giuridico matrimoniale dalla sua bimillenaria storia all'interno dello *jus publicum europaeum*: storia che ha sempre richiesto agli sposi – ai fini di costituire un matrimonio valido – la diversità di sesso e l'unicità del legame.

Questa operazione di decostruzione e ricostruzione ha trovato il suo fondamento in una significativa estensione principio di autodeterminazione: per cui – al fine di avere

---

29 Cfr. S. Asprea, *La famiglia di fatto*, Milano 2009², 45 ss.

30 V. Pacillo, *Alcuni problemi (teorici e pratici) della libertà religiosa diciassette secoli dopo l'Editto di Milano*, in Rivista Teologica di Lugano 3 (2013) 386 ss.

un matrimonio valido – ciò che conta non è più il dato oggettivo dell'eterosessualità, ma quello soggettivo della volontà delle parti. Rimane tuttavia oscuro il motivo per cui il legislatore – "apprendista stregone" dimentico della storia – abbia scelto di estendere il principio di autodeterminazione solo all'elemento della sessualità, continuando a vietare matrimoni poligamici o poliandrici. Con la conseguenza che oggi l'unica soggettività capace di prevalere sull'oggettività è quella che contraddistingue le coppie omosessuali, mentre altri gruppi umani – in cui esiste un legame erotico tra tre o più parti – vedono la loro libera volontà di dar vita ad un matrimonio frustrata da un atto di imperio che – smarrita la dimensione storica – sembra soltanto un capriccio autoritativo.

Considerazioni più o meno analoghe possono farsi per l'adozione da parte di coppie omosessuali. La negazione del dato biologico – in forza della quale appare indifferente che un minore sia assistito, educato, mantenuto ed istruito in un nucleo familiare omo- o etero genitoriale – è frutto di un soggettivismo relativo, accomodato dal legislatore secondo convenienze di carattere politico e sociale, che pone inevitabilmente soltanto sullo sfondo (o peggio, ricostruisce secondo un'opzione ideologica) quel *best interest of the child* che gli articoli 3 e 21 che la Convenzione sui diritti del fanciullo (1989) pone come elemento cardine allorché si tratti di decidere in materia di adozione.

D'altra parte, la Corte di Strasburgo ha avallato tale soggettivismo relativo, ritenendo contraria alla Convenzione di Roma una norma diretta a disciplinare diversamente le condizioni di esercizio della potestà genitoriale per le coppie di fatto dello stesso sesso e per quelle di diverso sesso; secondo la Corte la disparità di trattamento – *in subiecta materia* – è discriminatoria, poiché non è dimostrato che possa cagionare nocumento ad un bambino essere allevato da una coppia dello stesso sesso o da due madri o da due padri[31]. Questa linea ermeneutica non appare condivisibile in virtù del fatto che il principio di precauzione[32] – che in tema di minori deve essere applicato ancora più rigidamente – pare richiedere che una legge sull'adozione da parte di coppie omosessuali possa essere emanata solo allorché sia dimostrato da studi empirici non controversi che l'essere educati e cresciuti in famiglie omogenitoriali non crei alcun nocumento al corretto sviluppo psicoaffettivo del minore.

Va peraltro osservato che la suddetta (e a nostro avviso errata) linea interpretativa potrebbe tranquillamente essere utilizzata per legittimare adozioni in nuclei familiari in cui esistano due o più padri o due o più madri, dal momento che anche da tale fattispecie non esiste prova che i minori possano subire nocumento: eppure, allo stato, le coppie plurigenitoriali non sono ammesse all'adozione in nessun ordinamento occidentale.

---

31 Sentenza del 19 febbraio 2013, X e altri c. Austria, Application No. 19010/07.

32 Secondo il principio di precauzione, al fine di garantire la protezione, di beni fondamentali, come la salute o lo sviluppo psicofisico, è necessaria – da parte dell'ordinamento giuridico – l'adozione o l'imposizione di determinate misure di cautela in quelle situazioni di incertezza scientifica, nelle quali è ipotizzabile una qualunque situazione di rischio. Tale principio si pone come principio fondamentale dell'ordinamento comunitario.

5. *Gender theory* e scuola pubblica

Rimane a questo punto da affrontare il nodo del rapporto tra divieto di discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere ed educazione scolastica. La questione, in Italia, è sorta nel 2013 a seguito dell'approvazione – da parte dell'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali (U.N.A.R.), ente governativo istituito all'interno del Dipartimento per le Pari Opportunità presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri – del documento denominato Strategia nazionale per la prevenzione e il contrasto delle discriminazioni basate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere (2013-2015).

Tale documento contiene le linee guida per l'applicazione dei princìpi contenuti nella Raccomandazione CM/REC (2010) 5 del Comitato dei ministri del Consiglio d'Europa, volta a combattere la discriminazione fondata sull'orientamento sessuale o l'identità di genere; tali linee guida comprendono «la comunicazione di informazioni oggettive sull'orientamento sessuale e l'identità di genere, per esempio nei programmi scolastici e nel materiale didattico, nonché la fornitura agli alunni e agli studenti delle informazioni, della protezione e del sostegno necessari per consentire loro di vivere secondo il proprio orientamento sessuale e la propria identità di genere». L'obiettivo strategico del documento è quello di «ampliare le conoscenze e le competenze di tutti gli attori della comunità scolastica sulle tematiche LGBT», di «garantire un ambiente scolastico sicuro e gay friendly», di «favorire l'*empowerment* delle persone LGBT nelle scuole, sia tra gli insegnanti che tra gli alunni», nonché di «contribuire alla conoscenza delle nuove realtà familiari, superare il pregiudizio legato all'orientamento affettivo dei genitori per evitare discriminazioni nei confronti dei figli di genitori omosessuali».

In applicazione di tali linee guida, sono stati distribuiti nelle scuole italiane primarie e secondarie diverse copie di un opuscolo – ben tosto ritirato per iniziativa del Ministero dell'Istruzione – preparato dall'U.N.A.R. in collaborazione con l'Istituto Beck ed intitolato *Educare alla diversità nella scuola*: tale opuscolo, oltre ad invitare i docenti ad evitare – nella loro opera didattica – «analogie che facciano riferimento a una prospettiva eteronormativa (cioè che assume che l'eterosessualità sia l'orientamento normale)», poiché occorre scoraggiare la presunzione «che un bambino da grande si innamorerà di una donna», e favorire nei bambini e negli adolescenti l'idea che qualunque tipo di legame e di famiglia (purchè contraddistinto dal rispetto reciproco) abbia il medesimo valore, incoraggia gli studenti preadolescenti delle scuole medie ad assistere a spettacoli come il film *Kràmpack*, in cui «Nico e Dani sono due sedicenni che si apprestano a trascorrere le vacanze insieme. E' l'estate della perdita della verginità e l'occasione sembra arrivare con due ragazze attratte dai due amici. I due in passato avevano condiviso giochi di masturbazione reciproca». Il tutto accompagnato da giudizi di carattere etico nei confronti della religione: «per essere più chiari, vi è un modello omofobo di tipo religioso, che considera l'omosessualità un peccato».

Comprensibilmente *Educare alla diversità nella scuola* ha sollevato un vespaio di polemiche: ci si è chiesto, in particolare, se sia ammissibile che la (sacrosanta) lotta contro il bullismo e le discriminazioni debba necessariamente passare da un'ideologia imposta a docenti e discenti diretta a omologare tutte le differenze sessuali e a instillare – in bambini, fanciulli e adolescenti – preconcetti contro la famiglia tradizionale fondata sul matrimonio, la genitorialità, la fede religiosa, la differenza tra padre e madre[33]. Ci si deve altresì domandare se la scuola pubblica possa dare la patente di futuro criminale (l'omofobia, come accennato, è destinata a diventare un crimine) a persone che – per motivi teologici – ritengono l'atto omosessuale un comportamento contrario alla legge divina.

Giuridicamente, l'idea che la scuola pubblica possa imporre una determinata ideologia come un dogma indiscutibile si pone in contrasto non solo con gli articoli 19 e 29 della Costituzione, ma anche con i principi sanciti dal 3° comma dell'art. 36 della legge n. 40 del 6 marzo 1998 («la comunità scolastica accoglie le differenze linguistiche e culturali come valore da porre a fondamento del rispetto reciproco, dello scambio tra le culture e della tolleranza; a tale fine promuove e favorisce iniziative volte alla accoglienza, alla tutela della cultura e della lingua d'origine e alla realizzazione di attività interculturali comuni») e dal 4° comma dell'art. 1 del Dpr n. 249 del 24 giugno 1998 («la vita della comunità scolastica si basa sulla libertà di espressione, di pensiero, di coscienza e di religione, sul rispetto reciproco di tutte le persone che la compongono, quale che sia la loro età e condizione, nel ripudio di ogni barriera ideologica, sociale e culturale»). Ogni valore che attraversa la comunità scolastica deve essere il frutto di un cammino storico e filosofico di carattere dialogico, in cui la stella polare non può che essere rappresentata dai valori costituzionali, tra i quali spiccano l'uguale considerazione e l'uguale rispetto per tutti, la libertà di educazione di cui godono i genitori, il pluralismo confessionale e culturale. Questa impostazione ha peraltro contraddistinto la sentenza della Corte di Strasburgo nel caso Kjeldsen, Busk Madsen and Pedersen v. Denmark[34]: in tale occasione la Corte europea ha sostenuto che un curriculum di educazione sessuale integrato nei programmi scolastici non viola il diritto dei genitori di scegliere l'educazione religiosa e morale dei figli. Tuttavia, i giudici hanno affermato che lo Stato deve fare in modo che le informazioni o le conoscenze incluse in questo curriculum vengano impartite in modo obiettivo, critico e pluralistico. Lo Stato non può mai – in altre parole – perseguire l'obiettivo di un indottrinamento ideologico dei minori che possa essere considerato non conforme alle convinzioni religiose e filosofiche dei genitori, così come non sembra mai legittimato a valutare le posizioni teologiche delle diverse religioni che si muovono entro il suo territorio. La laicità impone ai pubblici poteri di astenersi da una valutazione dei principi che reggono le confessioni religiose, anche quando questi esprimano posizioni non conformi al "politicamente corretto".

---

33 A. Bagnasco, Prolusione del 24 marzo 2014: *L'individualismo origine dei mali*, in www.avvenire.it.

34 Application No. 5095/71, 5920/72, 5926/72, sentenza del 7 dicembre 1976.

6. Alcune tracce conclusive

Nella *dissenting opinion* scritta in merito alla sentenza pronunciata dalla Corte Suprema statunitense nel caso Lawrence contro Texas[35], il giudice Antonin Scalia sostenne che la decisione – con la quale si dichiaravano costituzionalmente illegittime le norme di alcuni Stati dirette a reprimere penalmente la sodomia – doveva essere considerata «the product of a Court, which is the product of a law-profession culture, that has largely signed on to the so-called homosexual agenda, by which I mean the agenda promoted by some homosexual activists directed at eliminating the moral opprobrium that has traditionally attached to homosexual conduct.... [T]he Court has taken sides in the culture war, departing from its role of assuring, as neutral observer, that the democratic rules of engagement are observed». Scalia osservò che la scelta di ribaltare quanto già deciso dalla Corte nel precedente caso Bowers v. Hardwick[36] non doveva essere ascritta a considerazioni di carattere giuridico, ma a mere scelte politiche, derivanti dalla scelta del potere giudiziario di abbracciare la cosiddetta "agenda omosessuale" e rovesciare così la volontà popolare in materia di diritti civili delle persone LGBT.

È innegabile che anche in Europa le Corti – sia nazionali che sovranazionali – stanno giocando un ruolo di primo piano nel tutelare i diritti delle persone LGBT, agendo in particolare per rimuovere le disparità di trattamento in materia di matrimonio ed adozione: questo attivismo giudiziario non sembra particolarmente positivo per la democrazia, dal momento che esso rischia di sostituire alla volontà popolare il precipitato di un'oligarchia tecnocratica fortemente influenzato da un'ideologia dominante nell'intellighenzia ma non nella società.

È tuttavia altrettanto innegabile che – quantomeno in Europa – sono stati gli organi legislativi (nazionali e comunitari) a privatizzare la materia della sessualità: la volontà popolare sta lasciando spazi sempre più ampi all'autonomia ed all'autodeterminazione individuale e – nello stesso tempo – ha deciso di limitare in modo significativo gli aspetti di interesse pubblico della questione. Questa scelta, come si evidenziava in precedenza, presenta delle aporie significative

Allo stato non sembra ragionevole ipotizzare un mutamento di tendenza. E' tuttavia ragionevole e doveroso rivendicare il diritto dei gruppi religiosi di esprimere le proprie considerazioni teologiche sulla famiglia e sulla sessualità. Il pluralismo – che caratterizza la società democratica – si declina nel senso di un vero e proprio diritto soggettivo al riconoscimento di uguale dignità a (quasi) tutte le ideologie presenti all'interno della società civile (con l'esclusione, ovviamente, di quelle che incitano all'odio e alla discrimi-

35 539 US 558 (2003).

36 478 U.S. 186 (1986).

nazione): diritto cui fa da pendant l'obbligo – gravante su tutti i pubblici poteri – che vi sia spazio per esprimere e divulgare idee nuove e anticonformiste, che non siano represse le opinioni che pure urtano o inquietano. È evidente che – secondo questa prospettiva – agli esponenti delle diverse agenzie di produzione di etica presenti sul territorio non può essere né chiesto né imposto il silenzio su questioni relative alla sfera secolare, giacché l'idea della libertà di manifestazione del pensiero come "pietra angolare dell'ordinamento democratico" impone la costruzione di un lessico giuridico-politico comune tra credenti e non credenti che sappia valorizzare la presenza degli appartenenti a tutte queste categorie senza escludere aprioristicamente nessuno.

La differenza sessuale dia-logata

Linda Pellicioli
Facoltà di Teologia (Lugano)

Introduzione

Il pensiero sulla differenza sessuale nella società di oggi è fortemente influenzato da diverse correnti ideologiche: si pensa al femminismo nel mondo occidentale, o ancora al maschilismo delle società di cultura più tradizionale. Non possiamo non vedere l'emergere di una cultura del *gender*, la quale non vuole dare qualunque valore alla differenza sessuale già a livello biologico, riducendo quest'ultima alla differenziazione socio-culturale, cioè alla differenza del genere. Perciò è comprensibile che «una riflessione sulla differenza tra i sessi, susciti ancora oggi il dubbio piuttosto che la meraviglia, un certo disprezzo piuttosto che una vera curiosità»[1].

In realtà prima di accusare un'ideologia o l'altra non dobbiamo chiederci se il modo tradizionale per pensare l'uomo e la donna, quasi come degli accidenti di una natura umana astratta, non abbia preparato il terreno al culturalismo e al decostruzionismo nel pensare l'essere umano "indifferente" ontologicamente dal punto di vista maschile o femminile. Secondo G. P. Di Nicola e A. Danese: «I vari modi di pensare la differenza possono spingere verso delle antinomie dell'uno e dei molti: se pensiamo uomo e donna come due realtà differenti, pensiamo la relazione in termini di somma o vicinanza; se pensiamo una realtà comune e una differenza sessuale che distingue, costruiamo un uomo neutro fittizio che dopo si distingue in uomo o donna; se pensiamo la donna come compimento per l'eccellenza della natura umana, deduciamo che l'uomo è una tale natura deviata o incompleta; se pensiamo che l'uomo è l'umanità per eccellenza deduciamo che la donna è l'uomo meno qualcosa. Dunque la differenza non può essere una specie di aggiunta che non tocca l'essenza umana»[2].

---

1 G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, Torino 1996, 9.

2 Cfr. G. P. Di Nicola – A. Danese, *Uguaglianza e Differenza. La reciprocità uomo-donna*, Roma 1988, 153.

Innanzitutto la differenza sessuale non dovrebbe essere ridotta né a mera differenza biologico-naturale, né a quella psicologica, né a quella funzionale. In verità, essa si presenta come una differenza specifica. Cercheremo di mostrarlo nel breve percorso che proponiamo al nostro lettore, ascoltando le diverse interpretazioni della differenza, per riscoprire la dimensione *dia-logata* della differenza sessuale. Si tratterà di affermare la valenza identitaria dell'uomo e della donna che ontologicamente ed esistenzialmente sono relazionali, e chiamati ad amare nella differenza[3].

1. Differenza sessuale come differenza biologico-naturale?

Si può parlare di una differenza sessuale a livello biologico-naturale? Certamente la comprensione della differenza sessuale già a livello biologico dipenderà dalla concezione antropologica soggiacente. Da una parte ci scontriamo con le teorie materialistiche per le quali l'uomo è solamente il suo corpo biologico e dunque la differenza sessuale "serve" solo per la procreazione, dall'altra parte stiamo di fronte alle teorie antropologiche dualistiche di matrice materialistica più sofisticata, per cui l'uomo è la sua mente e, di conseguenza, il corpo sessuato è solamente uno strumento.

Nel primo caso, se per "uomo" intendiamo solamente una scimmia che si è sviluppata più delle altre (specie), la differenza sessuale ha come unica meta la procreazione e la selezione naturale del più forte. Tuttavia questa teoria come tutte le altre prospettive fondamentalmente materialistiche non possono fungere da base alle teorie del genere le quali hanno slegato completamente la questione della procreazione naturale dalla corporeità.

Invece il secondo scenario, in cui l'accento viene posto sulla mente (il cervello) come parte più importante della corporeità che a sua volta serve solamente da strumento per soddisfare le esigenze della mente, presenta l'impostazione antropologica che sta alla base di tutte le teorie che proclamano la distinzione tra il sesso biologico e il genere culturale – tra l'altro, anche richiesta dalla società tollerante verso i diversi orientamenti sessuali, che altrimenti avrebbe difficoltà nel giustificare.

I ricercatori nel campo biomedico indicano le differenze fisiche e di comportamento come «differenze sessuali»: in questo caso si attribuisce una maggiore importanza ai fattori biologici e al ruolo che essi possono avere nel determinare le differenze comportamentali[4]. Secondo questi ricercatori la distinzione tra il sesso biologico e il genere culturale non è assoluta, ed è assolutamente inesatto ritenere la biologia come una realtà

---

3 Cfr. L. Melina – S. Belardinelli (a cura di), *Amare nella differenza*, Siena 2012.

4 Cfr. L. Rogers, *Sesso e cervello. Le differenze fra l'uomo e la donna*, Torino 2000, 7.

immutabile: l'apprendimento e l'esperienza possono agire sulle differenze biologiche tra donne e uomini e, nello stesso modo, su quelle comportamentali[5].

Alla domanda: come queste differenze si sono sviluppate? Essi rispondono prendendo in considerazione le possibili influenze dei geni, degli ormoni e dell'esperienza. Tuttavia è innegabile che il «dentro» – cioè i geni e gli ormoni – e il «fuori» – l'esperienza – dell'individuo interagiscano tra di loro; dunque, secondo questa ricerca sarebbe inesatto distinguere radicalmente tra il sesso biologico e la differenza del genere.

Tuttavia, le cause delle differenze tra i sessi rimangono una questione difficile. È molto più facile rilevare le differenze tra i sessi che individuarne le cause, perché in tutte le società umane, donne e uomini differiscono sia per il contesto biologico, sia per quello sociale[6]. Possibili cause biologiche che potrebbero influire sulle differenze tra i sessi nelle funzioni cerebrali sono i geni e gli ormoni. Il neurobiologo L. Rogers afferma che: «non siamo in grado di dire se i fattori biologici sono causa di un certo comportamento o se il comportamento è causa dei fattori biologici: non è dunque possibile dire se le differenze sessuali nel cervello diano origine alle differenze sessuali nel comportamento (e nei processi mentali), o se il comportarsi da maschi o da femmine dei soggetti sia causa delle differenze, in base al sesso, osservabili nel cervello»[7].

Richiamandosi a questa ricerca, possiamo affermare che dal punto di vista scientifico è impossibile stabilire se siano i fattori biologici a influire sulle differenze tra i sessi a livello comportamentale o nei processi mentali, o viceversa. Secondo Rogers, l'antagonismo tra donne e uomini ha radici piuttosto culturali che scientifiche: «Di fatto la marcata divisione tra donne e uomini che è stata «costruita» dalle convenzioni sociali è molto più polarizzata, in termini antitetici, di quanto appaia da qualsiasi rivelazione di differenza tra i sessi»[8].

Riassumendo, ci troviamo di fronte a due posizioni: una che riduce tutto l'"umano" al biologico, e di conseguenza, la differenza sessuale alla procreazione, e l'altra che vorrebbe negare la differenza sessuale naturale-biologica, per lasciare lo spazio alla "creazione del genere" dal punto di vista culturale-sociale, che come abbiamo visto, non sostenibile dal punto di vista scientifico.

Dobbiamo, inoltre, rilevare che «questa svalutazione pratica del biologico ha lasciato oggi il posto a un interesse per il tessuto fisico del maschile e del femminile che ispira sofisticamente le differenze cerebrali tra i due sessi»[9].

---

5 Cfr. *ibid.*

6 Cfr. *ibid.*, 35.

7 *Ibid.*, 42.

8 *Ibid.*, 43.

9 Cfr. S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio*, in Id. (ed.), *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Cinisello Balsamo 1990, 200.

2. Differenza sessuale: un dato psicologico?

Ci sono autori, come la sociologa E. Esposito, che si fermano sulle diverse modalità cognitive del maschile e del femminile, per arrivare a dire che il pensiero maschile è caratterizzato da un astratto universalismo, che non riconosce autonomia e specificità delle realtà particolari; invece il pensiero femminile è pensiero realista e soggettivo, in grado di partire dal particolare e di coglierne la concretezza: si basa, infatti, sull'abilità intuitiva di afferrare sinteticamente. E. Esposito scrive: «Il "pensiero della differenza sessuale" rivendica la necessità di riassumere il «corpo sessuato» nel pensiero stesso, superando la fittizia neutralità del soggetto (unitario) che si confronta con il mondo: questo soggetto, che è in realtà "uno e maschile e neutro", deve essere superato a favore di un soggetto "doppio e sessuato", che include la differenza costitutiva tra uomo e donna. Il corpo femminile, secondo questa impostazione, fonda una diversa modalità cognitiva»[10].

A nostro avviso, indubbiamente, non possiamo negare la differenza oggettiva tra i due sessi e con essa la diversità delle esperienze e della sensibilità, che certamente influenzano anche le modalità cognitive e fanno parte della soggettività della conoscenza, ma secondo noi, è azzardato affermare una diversa modalità cognitiva, in quanto cercherebbe di oggettivare gli aspetti soggettivi della conoscenza. Pensiamo che il discorso sull'oggettività della conoscenza o validità del sapere umano sia egualmente valido per entrambi i sessi. Indubbiamente, la soggettività ne fa parte, ma in essa anche tantissimi altri aspetti hanno un ruolo importante, come per esempio l'educazione, la società, la cultura, l'ambiente, ecc.

Come afferma anche il filosofo G. A. Roggerone: «Il riconoscimento delle differenze oggettive fra i sessi condurrà a determinare diversità di approccio alle varie esperienze, compresa in certi casi quella filosofica, non implicanti tuttavia una diversità del filosofare dei due sessi, ma solo una differenza di sensibilità, del resto non determinabile con un taglio netto»[11].

C. Del Miglio e E. Fedeli hanno analizzato la questione dell'identità femminile dal punto di vista psicologico. A nostro parere, anche se al primo momento sembra che l'identità della donna sia più a rischio che quella dell'uomo inteso come maschio, le conclusioni di questi autori sono applicabili ad entrambi i sessi. Per esempio, quando, in termini psicologici, secondo Del Miglio e Fedeli, il problema «donna» rispecchia il seguente schema:

$C = f (O \rightleftarrows A)$

---

[10] E. Esposito, *Osservazione di secondo ordine e riferimento al corpo*, in M. Forcina et al. (ed.), *Filosofia, donne, filosofie*, Lecce 1994, 92.

[11] G. A. Roggerone, *La differenza tra i sessi in filosofia*, in M. Forcina et al. (ed.), *Filosofia, donne, filosofie*, cit., 109.

Dove il «comportamento» (C) risulta essere in funzione (F) dell'interazione dell'«organismo» (O) con l'«ambiente» socio-storico-culturale[12], un tale schema rispecchia lo stesso processo per entrambi i sessi.

Anche per ciò che riguarda le tre dimensioni fondamentali, esse sono le stesse anche per l'uomo: «Nell'identità femminile noi distinguiamo tre dimensioni fondamentali in stretta connessione tra di loro: personale, sociale e culturale. [...] L'identità personale della donna, che deriva da una storia individuale d'interazioni tra fattori biologici, psicologici e socio-culturali, può anche essere definita il bisogno di essere un individuo unico: un bisogno al quale si può sopperire identificandosi con un'altra persona o gruppo sociale»[13].

Secondo questi autori, è importante non confondere l'«identità personale» della donna e l'«identità sessuale», che non solo non coincidono, ma rappresentano per la donna due termini di antitesi, che hanno provocato, e tuttora provocano, gravi conflitti psicologici e non poca patologia femminile[14]. Forse sarebbe più esatto dire che possono provocare gravi conflitti psicologici, se nell'«identità personale» non è stata assunta l'«identità sessuale», che in una situazione di normalità fa parte di essa.

Secondo loro, l'«identità personale» della donna è qualcosa di diverso e di più ampio dell'identità sessuale, che è «dare al proprio «Io» un senso tale da sentirsi abbastanza sicuri per manifestare «qualità umane» che la società ha finora definito femminili o maschili[15]. Pensiamo che l'identità sessuale femminile come anche quella maschile sia qualcosa di più profondo – dal punto di vista psicologico e filosofico – della sua manifestazione sociale.

L'identità sessuale psicologica è stata analizzata da E. Fromm psicoanalista e sociologo: «La polarizzazione sessuale porta l'uomo a cercare l'unione in modo preciso: quello della fusione con l'altro sesso»[16]. Questa polarità tra maschio e femmina esiste anche *tra* ogni uomo e ogni donna, ma questa polarità esiste anche fisiologicamente, perché ogni uomo e donna hanno in sé ormoni del sesso opposto, e perciò essi sono anche bisessuali in senso psicologico. E perciò, anche dal punto di vista psicologico, l'uomo e la donna devono armonizzare in loro stessi, nella propria personalità, l'unione delle due polarità maschile e femminile. Proprio su questa polarità maschile-femminile fisiologica e psicologica si basa tutta la capacità creativa interpersonale[17].

---

12 Cfr. C. Del Miglio – L. Fedeli, *Il problema donna: soggettività psico-sociale e identità sessuale*, Roma 1980, 30. Carlamaria Del Miglio è medico e neurologo, nonché professore incaricato di psicologia, mentre Laura Fedeli è medico endocrinologo-sessuologo e lavora nel campo della psicologia.

13 *Ibid.*, 42-43.

14 Cfr. *ibid.*, 44.

15 Cfr. *ibid.*

16 E. Fromm, *L'arte di amare*, Milano 1986, 43.

17 Cfr. *ibid.*, 43.

Questa capacità creativa, a livello *biologico*, la troviamo nel fatto che l'unione dello sperma con l'ovulo è la base per la nascita di un bambino e non solo «ma – scrive Fromm – nel regno puramente *psichico*, nell'amore tra uomo e donna, ognuno dei due rinasce»[18]. Pensiamo che con questo Fromm voglia dire che proprio nell'amore interpersonale tra l'uomo e la donna ciascuno di essi ritrova la sua unione interiore tra i due poli – il maschile e il femminile – al quale abbiamo accennato prima, e in fin dei conti, proprio in questo modo è «rinascita» personale, nel senso che ha superato la scissione interiore tra il femminile e il maschile. E, secondo il nostro autore, l'orientamento «omosessuale è il risultato del mancato raggiungimento di questo incontro. L'omosessuale soffre del dolore della propria separazione non superata; fallimento, tuttavia, che divide con la media degli eterosessuali che non possono amare»[19].

Fromm considera che l'attrazione sessuale è solo parzialmente causata dal bisogno biologico, ma è soprattutto il bisogno d'unione con l'altro polo sessuale. Perciò, secondo lui, esiste una mascolinità e una femminilità nel *carattere* così come nella *funzione sessuale*. Il carattere maschile si esprime con l'iniziativa, l'attività, la disciplina e lo spirito d'avventura, invece le caratteristiche del carattere femminile sono la ricettività, la tenerezza, il realismo, la pazienza. *Tuttavia non va dimenticato che in ogni individuo entrambi i tipi di caratteristiche sono fusi, ma con la prevalenza di quelle caratteristiche del sesso* «*di lui*» *o* «*di lei*»[20]. Invece, se questa fusione non è maturata, nel caso del carattere maschile i tratti sono indeboliti perché emotivamente è rimasto infantile, egli tenterà di compensare questa mancanza col sesso. Il risultato è il Don Giovanni, colui che ha bisogno di provare la sua virilità fisica perché è insicuro della sua virilità di carattere. Nei casi estremi, il sadismo (l'uso della forza) diventa il principale sostituto della virilità. Se la sessualità femminile è indebolita o impoverita, è trasformata in masochismo o possessività[21].

Pensiamo che questa analisi di Fromm evidenzi che dal punto di vista della psicologia in ogni individuo sono presenti entrambe le caratteristiche, che devono essere integrate ed assunte in ogni singola identità personale; in effetti, questo fatto *spiega anche perché esiste una difficoltà nel fare una distinzione oggettiva tra le caratteristiche e le funzioni femminili e maschili*.

A questo punto della nostra analisi possiamo affermare che la differenza sessuale deriva primariamente dalla differenza sessuale biologico-naturale, la quale in seguito deve essere integrata con i suoi aspetti psicologici nell'identità personale.

---

18 *Ibid*.

19 *Ibid.*, 43-44.

20 Cfr. *ibid.*, 43.

21 *Ibid.*, 46.

3. Differenza sessuale come genere culturale?

La tesi di S. de Beauvoir è che il sesso è una questione culturale: il detto di Simone de Beauvoir: «donne non si nasce, si diventa», porta ad affermare sia la distinzione tra il sesso biologico e del genere culturale, che la possibilità di distinguere i due altri aspetti: biologico e psicologico, che possono seguire piste completamente indipendenti.

Ci sono stati vari percorsi che hanno condotto a questo genere di teorie. Alcuni di esse si basano su studi di antropologia culturale, altri su studi linguistici o sociologici.

Per esempio, l'antropologa M. Busoni fa una distinzione netta tra il sesso biologico e il genere come costruzione sociale. Ella, basandosi sui suoi studi presso gli Inuit dell'Artico, afferma che il sesso biologico da un lato, e le attitudini, i comportamenti e l'identità personale dall'altro, non sono collegati: si può nascere con un sesso femminile ed essere educati, considerati e riconosciuti maschi e viceversa[22]. In altre parole: «essere uomini non significa avere un sesso maschile, come essere donne non significa avere un sesso femminile; "essere" uomini e donne non è piuttosto il convergere di senso esperienziale di sé e di percezione del mondo, vale a dire ciò che si è appreso ad essere nelle relazioni sociali con gli altri»[23]. Dunque ella distingue tra il sesso e il genere: sesso e genere sono eterogenei, un conto è la biologia e un altro i comportamenti sociali[24].

Secondo Busoni, «in ogni società, compresa la nostra, ciò che sono gli uomini e ciò che sono le donne è storicamente determinato, vale a dire che l'identità di genere è variabile. Ma soprattutto è relazionale: non esistono caratteri dati in modo definitivo. L'identità del sesso-genere è contrastiva, poiché soltanto nel rapporto dell'uomo all'altro che possiamo comprendere e definire ognuno dei due gruppi»[25]. A nostro avviso, possiamo essere d'accordo con Busoni per ciò che riguarda la variabilità storica dell'identità del genere culturale, per ciò che riguarda le funzioni e i caratteri, che vengono storicamente definiti, modificati, acquisiti e così via, ma dicendo che «soltanto nel rapporto dell'uomo all'altro che possiamo comprendere e definire ognuno dei due gruppi» contraddice la sua stessa teoria. In effetti, proprio il fatto dell'esistenza naturale-biologica dei due sessi fa sì che questa differenziazione culturale sia possibile!

Busoni si richiama anche all'ampio studio di T. Laquer (*Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, 1992) per cui «L'esame di vari campi di sapere ci permette di dire che sesso non è il versante naturale, biologico, rispetto al quale genere rappresenta la costruzione sociale: nella nostra società, e in quelle occidentali, la preminenza dei

---

22 Cfr. M. Busoni, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma 2000, 22.

23 *Ibid*.

24 Cfr. *ibid.*, 23.

25 *Ibid.*, 166.

costrutti di genere è tale che il sesso, come dice Thomas Laquer (1992), è l'epifenomeno mentre il genere è «reale»»[26].

Invece J. Bopp[27] nel suo articolo con un titolo ironico *Die Mamis und die Mappis* ha illustrato come i cambiamenti del modello di paternità e maternità siano influenzati dalla comprensione che gli uomini e le donne di una determinata cultura hanno del proprio sesso e dell'immagine che ciascuno si crea dell'altro, nonché dagli aggiustamenti reciproci che s'instaurano nella concreta vita di coppia.

Comunque non si può negare il fatto universale umano della differenza sessuale sia biologica che culturale: «... non c'è popolo che non contempli la differenza sessuale, ma non tutti i popoli la considerano alla stessa maniera, dunque esso non si può deterministicamente e naturalisticamente interpretare. [...] Presso tutte le società vi sarebbero stati obblighi dell'un sesso che non sarebbero stati dell'altro. Sinora non si conosce cultura che proclami l'assenza di differenze entro i sessi, che non distingua due poli interpretativi»[28].

Inoltre, a nostro parere, si dovrebbe piuttosto affermare un legame intrinseco tra il sesso biologico e il genere culturale, che è solamente espressione storica e attribuzione linguistica di significato a questa differenza esistente.

L. Nicolson cerca di dimostrare che il corredo biologico non è una stampella sulla quale appendere i diversi artefatti della cultura, bensì esso stesso è variabile, – in questo modo polemizzando, contro il cosiddetto fondamentalismo biologico. Il genere non si sovrappone a posteriori come una forma culturale che accoglie in sé le differenze fisiche preesistenti tra uomini e donne, ma è il modo in cui storicamente e socialmente si attribuiscono significati variabili a quelle stesse differenze fisiche e alla rilevanza, ai fini della differenziazione sociale[29].

Un'altra antropologa e africanista, F. Héritier, dopo aver studiato alcune società dell'Africa nera, dubita «che si possa mai arrivare a un'eguaglianza idillica in tutti i campi, dal momento che le società non potrebbero essere costruite se non su quell'insieme di armature strettamente saldate le une alle altre che sono la proibizione dell'incesto, la ripartizione sessuale dei compiti, una forma legale o riconosciuta di unione stabile e, aggiungo, la valenza differenziale dei sessi»[30].

Affermare che il genere culturale non abbia nulla a che fare con il sesso biologico, dovrebbe dare via libera alla fondazione non solamente di due generi culturali, ma a una molteplicità dei generi dipendenti da diversi «orientazioni sessuali». Se il genere

---

26 *Ibid.*

27 Cfr. J. Bopp, *Die Mamis und die Mappis. Zur Abschaffung der Vaterrolle*, in Kursbuch 76 (1984) 53-74.

28 G. P. Di Nicola – A. Danese, *Uguaglianza...*, cit., 140.

29 Cfr. C. Saraceno (ed.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna 1996, 19.

30 F. Héritier, *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Roma 2000, 14.

culturale è una questione solamente del linguaggio, della cultura, il linguaggio dovrebbe adattarsi e «produrre» tanti «generi» quante «orientazioni sessuali» esistono – «donna», «uomo», «uomo-gay-omosessuale», «uomo (o donna) bisessuale», «travestito», ecc. Tuttavia, il fatto è che ognuno di questi «generi» riproduce, oppure vuole apparire come uno dei due, e solamente due (!) generi naturali. Molto probabilmente si tratta piuttosto della difficoltà, sopra nominata, dell'integrazione psicologica della propria corporeità nell'identità personale.

Dal punto di vista fenomenologico, incontrando una persona, decidiamo consciamente o nel subconscio, se un'altra persona è una donna o un uomo in base alle caratteristiche generali del suo apparire e al modo in cui si presenta, il che può aver poco a che fare con il suo effettivo sesso genetico: di conseguenza, abbiamo reazioni diverse quando percepiamo la persona come una donna o come un uomo[31]. Comunque, il comportamento implica l'interazione di tutto l'individuo con l'ambiente e con gli altri individui a livelli di una complessità più alti di quelli a cui operano geni e ormoni[32]. Certamente il comportamento e l'atteggiamento verso l'altro implicano una diversità di fattori; comunque, incontrando una persona, «crediamo» che la sua apparenza riveli la «verità» della persona, cioè di essere uomo o donna, e ci sentiamo ingannati o confusi se non lo è.

Affermare la supremazia del genere culturale a scapito della differenza sessuale naturale-biologica è solamente un passo seguente fatto dall'antropologia dualista, per cui il corpo è solamente lo strumento funzionante senza un legame profondo con la psiche, l'anima o lo spirito.

Noi non vogliamo negare l'importanza dei fattori culturali, sociali, storici, ecc. per la differenza sessuale, ma sottolineare l'importanza del legame profondo di questi ultimi con la realtà umana universale, ossia il fatto che l'umanità esiste grazie a due sessi biologici, i quali, durante la loro esistenza, devono «negoziare» o meglio «dialogare» le loro reciproche differenze funzionali e costruire le loro proprie identità integrando la corporeità sessuata.

4. Differenza funzionale: ruoli predeterminati?

In realtà, quando viene abbordata la questione della differenza sessuale, essa il più delle volte si indirizza verso la divisione dei ruoli considerati «femminili» o «maschili». Indubbiamente, durante la storia dell'umanità, si deve riconoscere che proprio questo determinismo dei ruoli ha funzionato a scapito delle donne: «il ruolo femminile» si ridu-

31 Cfr. L. Rogers, *Sesso...,* cit., 51.

32 Cfr. *ibid.*, 53.

ceva a quello della riproduzione, maternità, essere sposa; invece «il ruolo maschile» non veniva e non lo è nemmeno ora determinato dal suo «essere padre o sposo». Dunque dobbiamo chiederci: perché la funzione principale della donna dovrebbe essere la «maternità», mentre per l'uomo la «paternità» non dovrebbe esserlo? Ora possiamo porci la domanda: è corretto ritenere che una certa caratteristica, funzione, ruolo sia «femminile» anziché «maschile» o viceversa?

Una simile impostazione della cultura tradizionale e del maschilismo viene criticata dalla prospettiva esistenzialista delle femministe come de Beauvoir, la quale porta a minimizzare la dimensione fisiologica oggettiva – per esempio, negando del tutto l'istinto materno – a tutto vantaggio della libertà che l'individuo ha di trasformare situazioni date[33].

Un'altra soluzione potrebbe essere considerata altrettanto neutralizzante e utopica: cioè un contesto sociale in cui le caratteristiche, funzioni e ruoli femminili o maschili, fossero considerati altrettanto «neutri».

Secondo la filosofa del linguaggio M. Sbisà, la vita delle persone di sesso femminile e maschile è segnata da una duplicità di percorso, nel senso che l'appartenenza del sesso fornisce agli individui umani diverse occasioni d'esperienze fisiche, psichiche e sociali. L'offerta delle esperienze – quelle interne (corpo, psiche, salute ecc.) e quelle esterne (relazioni sociali, culturali ecc.) – ci interpella e richiede delle risposte adeguate. Invece, proprio le risposte «inadeguate» – come, per esempio, i «ruoli predeterminati» – generano il disagio e possono esprimersi come violenza alla libertà del percorso personale. Indubbiamente, è difficile distinguere tra le risposte adatte e inadatte, tuttavia si dovrebbe tendere verso l'adeguatezza e questo sarebbe il compito da proseguire. Una risposta alle occasioni d'esperienza sessualmente differenziate, che tenda ad essere adeguata, sgombra da stereotipi e pregiudizi, culturalmente creativa si presenta quindi essa stessa come un notevole compito intellettuale[34].

Ci troviamo in una società dove la persona non viene più vista nella sua globalità, bensì viene definita dalla sua funzione; per esempio, indicando qualcuno non diciamo Giovanni o Pietro, ma professore, banchiere o dottore. In tal modo, l'essere di una persona sarà definita dal suo «fare» e non sarà difficile determinare la «funzione femminile» come «essere madre» e «essere moglie di », ma comunque «la persona della donna non è certo separata dalle sue funzioni, ma la persona si costituisce sempre al di là dei dati funzionali e spesso in lotta contro di essi»[35].

---

33 Cfr. G. P. Di Nicola, *Uomo e donna nel personalismo di Mounier*, in A. Danese (ed.), *La questione personalista*, Roma 1984, 155.

34 Cfr. M. Sbisà, *Percorso intellettuale e struttura d'alterità*, in C. Saraceno (ed.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna 1996, 233-235, 239-241.

35 E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo*, Bari 1975, 123.

Ci sembra di poter affermare che ogni tentativo di prestabilire dei ruoli o delle funzioni nella duplicità del percorso del femminile e del maschile non può che limitare lo sviluppo creativo di entrambi i sessi. Non si tratta di negare la diversità, ma di passare da una negoziazione conflittuale dei ruoli a un dialogare tra eguali nella dignità, cercando le risposte adatte ai percorsi personali unici.

Pensiamo che solamente la riaffermazione dell'esistenza personale alla luce della trascendenza possa aiutare a scoprire l'identità umana duale. Solamente colui che sa *chi* è, saprà anche qual è la sua «funzione» o, per meglio dire, il suo *agire* seguirà il suo *essere*. Solamente colui che si riconosce nell'*essere come un dono* che ha ricevuto gratuitamente dall'Altro, saprà anche qual è la sua missione, e nel suo agire, sarà capace di darsi gratuitamente all'Altro e agli altri e ritrovare se stesso in questa donazione. E non sarà più la «funzione» a determinare il suo essere, ma nel suo agire libero si rivelerà il suo essere. La donna non sarà più determinata dalla sua funzione «riproduttiva», o «di sposa e di madre», ma nel suo essere sposa e madre può rivelarsi il suo essere donna, come nell'essere sposo e padre dell'uomo può rivelarsi l'identità maschile. La maternità e la paternità naturale sono solamente il segno della creatività della dualità in cui l'umanità si rivela. Il donare la vita, il prendersi cura ed essere responsabili sono categorie che rivelano il loro senso primariamente nel rapporto tra l'uomo e la donna, e a partire da questo si aprono verso gli altri e verso l'essere.

5. Differenza specifica secondo Edith Stein

Poiché l'essere umano non è soltanto corpo, ma si presenta come un essere complesso, di cui gli atti rimandano a un'interiorità e a una spiritualità, un'analisi seria deve tener conto anche delle sue dimensioni psichiche e spirituali: «Tali dimensioni, del corpo, della psiche e dello spirito, pur apparendo strutturate univocamente nell'essere umano, assumono le connotazioni specifiche nel caso in cui tale essere umano sia donna o uomo»[36]. E. Stein, confrontando la donna e l'uomo, scrive: «Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non solo differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito con la sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali fra loro»[37]. Ales Bello aggiunge: «se è vero che in generale l'essere umano è costituito da corpo, psiche e spirito, ognuna di queste parti ha caratteristiche diverse nei due sessi e il loro rapporto reciproco è peculiare»[38].

---

36 A. Ales Bello, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Torino 2004, 64.

37 E. Stein, *La donna*, Roma 1998, 204.

38 A. Ales Bello, *Sul femminile...*, cit., 53.

Stein solamente accenna a una delle differenze: «la donna imita la perfezione divina soprattutto nello sviluppo armonico di tutte le energie, mentre l'uomo nel forte spiegamento di alcune»[39]. Tuttavia, nell'analisi delle differenze, la filosofa non esclude che in certi casi particolari le caratteristiche di una delle specie possano essere presenti nell'altra, il che potrebbe essere legato anche alla missione individuale: «La specie, virile e muliebre, si esprime negli individui in modo diverso. Anzitutto essi sono realizzazioni più o meno perfette della specie; poi essi esprimono con più forza i tratti dell'una o dell'altra. L'uomo e la donna hanno gli stessi tratti fondamentali umani nella loro essenza, e alcuni di questi prevalgono non solo nei sessi, ma anche negli individui di questo o di quel sesso. Perciò alcune donne possono presentare una forte approssimazione alla specie virile, e viceversa. Il che può essere connesso con la missione individuale»[40].

A. Ales Bello, nella stessa prospettiva, scrive: «in ogni singolo essere umano il momento femminile e maschile trovano un particolare dosaggio, per cui non è possibile stabilire rigidamente a priori ruoli fissi per ogni individuo e ciò lascia un grande margine di creatività alla convivenza umana, aprendo la via al superamento di chiusure di «genere» da una parte e dall'altra»[41].

Stein, basandosi sulla Scrittura, afferma che la donna è conformata per essere compagna dell'uomo e madre degli uomini e «per questo scopo il suo corpo è particolarmente dotato, e a questo scopo si confanno anche le *particolari caratteristiche della sua anima*» il che consegue anche «dal principio *tomistico* che l'anima è *forma corporis*»[42]. Dunque se c'è una differenza corporea tra l'uomo e la donna, e l'anima è *forma corporis*, questa forma presenta anche delle caratteristiche diverse. Tuttavia, questa differenza non dovrebbe fondare la disuguaglianza, e neppure, nel caso peggiore, la sottomissione della donna all'uomo. Ales Bello, a proposito, usa i termini di complementarietà, reciprocità ed empatia.

Tra i suoi scritti pedagogici in *Vita muliebre cristiana*, Stein accenna di nuovo alla differenza specifica tra il femminile e il maschile. Indubbiamente lei si rende conto quanto sia difficile parlare del femminile o del maschile in generale, e che fondamentalmente entrambi abbiano la struttura dell'anima identica:« *Nei tratti essenziali la struttura dell'anima* è *identica sia in lui che in lei*: l'anima è immersa in un corpo dalla cui forza e dalla cui salute dipendono le sue proprie forze e la sua salute anche se non unicamente e incondizionatamente –; d'altra parte, dall'anima il corpo riceve il proprio essere in quanto corpo vita, movimento, forma, figura e senso spirituale –; sulla base della sensibilità, che è un'entità tanto corporea quanto spirituale, poggia un essere spirituale che, in quanto è

39 E. Stein, *La donna...*, cit., 205.

40 *Ibid.*

41 A. Ales Bello, *Sul femminile...*, cit., 59.

42 E. Stein, *La donna...*, cit., 51.

attività intellettiva, scopre un mondo; in quanto è volontà, si inserisce in questo mondo operando e trasformandolo; in quanto è attività, gli si avvicina dall'intimo ed entra con lui in sintonia. Ma la misura e il rapporto su queste energie sono notevolmente diversi nei singoli individui, e *fra uomo e donna vi* è *una dissomiglianza specifica*»[43].

Ora possiamo chiederci con Stein come intendere questa dissomiglianza specifica. Dal punto di vista filosofico, abbiamo il diritto di parlare di un'anima femminile o maschile?

Se partiamo dall'osservazione, già la differenza corporea tra i due sessi ci permette di affermare una dissomiglianza fondamentale, a partire dalla quale possiamo chiederci se ci sia una dissomiglianza psicologica o spirituale. A queste domande Stein risponde con un testo indicativo: «Io sarei del parere che già *il rapporto tra anima e corpo di solito nella donna è naturalmente più intimo* (vorrei sottolineare questo "naturalmente" perché, come ho già detto, vi è sempre la possibilità di una profonda emancipazione dell'anima dal corpo, emancipazione che ordinariamente, notiamolo, si attua più facilmente nella donna che nell'uomo). *Mi pare che l'anima della donna viva e sia presente con maggiore intensità in tutte le parti del corpo* e, di conseguenza, venga toccata più a fondo da ciò che interessa il corpo. Nell'uomo, invece, *il corpo ha più chiaro il carattere di strumento: serve a lui nel suo operare*; fatto, questo, che comporta un certo distacco. Tutto ciò dipende certo dalla vocazione della donna alla maternità»[44].

Stein osserva che anche le energie dell'uomo e della donna «non sono affatto distribuite e sviluppate nello stesso modo. Lo sforzo dell'uomo è orientato eminentemente verso l'attività conoscitiva e creativa; la forza della donna è invece la sua vita affettiva»[45]. Notiamo che Stein parla di sviluppo diverso, ma anche di distribuzione diversa. Essa non manca di insistere sulla specificità propria della donna a livello del carattere.

Se da una parte «la donna è più protetta dell'uomo contro l'impiego e l'esplicazione unilaterali delle sue energie, dall'altra parte è meno adatta a una prestazione elevata in un particolare settore perché questa comporta sempre la concentrazione unilaterale di tutte le energie spirituali ed è più esposta al pericolo della dispersione. Vi è però anche una unilateralità cui ella per sua natura è inclinata, ed è particolarmente pericolosa: lo sviluppo eccessivo dell'affettività»[46]. Inoltre la filosofa evidenzia l'importanza dell'educazione perché «ove manca la formazione dell'intelletto e l'educazione della volontà, la vita affettiva (*Gemütsleben*) viene a essere un movimento senza direzione»[47].

---

43 *Ibid.*, 105.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, 106.

46 *Ibid.*, 107.

47 *Ibid.*

6. Differenza come reciprocità

La questione della differenza sessuale conduce a riflettere sulla reciprocità o sulla complementarietà, spesso malintesa, tra l'uomo e la donna. Ales Bello scrive a proposito: «Una lettura attenta dei testi biblici consente di cogliere la complementarietà fra i sessi e il reciproco aiuto che essi possono, anzi devono darsi. [...] Infatti quando Adamo non si trovò di fronte un aiuto che corrispondesse a lui, Dio interviene e fece qualcuno che fosse già della sua carne in modo tale che potessero riconoscersi a vicenda – tutto ciò trova una convalida nell'analisi del tema dell'*empatia* come legame che caratterizza il reciproco riconoscimento degli esseri umani»[48].

Ales Bello, commentando Stein, prosegue: «non si tratta di dominio dell'uomo sulla donna, ma ella si presenta come compagna e aiuto, per cui prima del peccato vi era la perfetta armonia delle potenze corporali e spirituali»[49]. La punizione divina colpisce proprio gli elementi più caratteristici dei due sessi: la lotta per la vita per l'uomo e la procreazione per la donna e si instaura un'unione reciproca che contraddice l'ordine originario. Tra l'altro, anche la diversità delle pene conferma la differenza fra i generi[50].

Meditando sul testo biblico «Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò» (Gn 1,27), Ales Bello afferma: «notiamo che, se l'essere umano è immagine di Dio, tale immagine si scinde in due momenti e quindi non si può sostenere una superiorità del momento maschile su quello femminile»[51]. Invece nel Nuovo Testamento, scrive, «Dio è detto Padre nella predicazione di Cristo, Cristo stesso è Uomo-Dio e non donna, ma ciò che conta nel primo caso è la funzione di *generazione* e nel secondo l'assunzione dell'umanità»[52]. E non si deve dimenticare che la mascolinità, come anche la femminilità, è espressione dello stesso concetto più ampio dell'umanità[53]. Ricordiamo che nel Nuovo Testamento il comportamento di Cristo nei confronti delle donne si presenta veramente rivoluzionario rispetto ai costumi dei suoi contemporanei, e potrebbe stupire il fatto che non è stato immediatamente imitato anche in questa direzione[54].

D'altra parte il tema dell'aiuto richiama quello della «complementarietà», che secondo alcuni viene considerata come una categoria «superata», che dovrebbe essere sostituita con quella della «reciprocità», più adatta per esprimere una «identità» propria del

48 A. Ales Bello, *Sul femminile...*, cit., 57.

49 *Ibid.*, 57.

50 Cfr. *ibid.*, 58.

51 *Ibid.*, 86.

52 *Ibid.*, 87.

53 Cfr. *ibid.*

54 Cfr. *ibid.*

femminile e del maschile, fino a giungere a teorizzare un'asimmetria fra uomo e donna[55]. È opportuno richiamarsi di nuovo a Ales Bello che spiega il senso dell'uso della categoria di «complementarietà» e di «reciprocità» nello studio di Edith Stein: «[...] il termine «complementarietà» non deve trarre in inganno fino a far credere che non sia possibile uno sviluppo autonomo di ogni essere umano; proprio perché c'è un'essenza della donna e dell'uomo, ognuno può e deve svilupparla in modo personale e autonomo, anche al di fuori di un legame matrimoniale. [...] la complementarietà è da intendersi soprattutto nel senso dell'aiuto reciproco, quindi, in una prospettiva essenzialmente pedagogica»[56].

7. Differenza come dono

Proprio la differenza sessuale rivela che l'uomo non può limitarsi a pensare la sua identità personale in termini di individuo autonomo e autosufficiente. Essere autosufficiente significa «bastare a se stesso», non aver bisogno dell'altro come anche essere autonomo significa (in greco *autós* significa se stesso e *nómos* la legge, quindi dare la legge a se stesso) svolgere le proprie funzioni senza ingerenze e condizionamenti esterni di qualcuno o di qualcosa. È proprio la differenza sessuale a rivelare che l'essere umano non è mai autonomo e non può essere mai autosufficiente, perché la prima verità del suo essere si rivela con la sua corporeità sessuata, che richiede l'altro per essere compresa.

La domanda «chi sono?» l'uomo la pone con tutto se stesso, quindi anche compreso il suo corpo. E la prima rivelazione della verità del suo essere avviene nella differenza sessuale, che mostra fino a che punto l'essere umano è in relazione con l'altro essere umano, e che solamente grazie all'altro può trovare se stesso. Il corpo è una parola che parla all'altro, la persona si rivolge all'altro così com'è, nel suo corpo sessuato. L'esistenza nel mondo dell'essere umano è duale, e proprio in questa dualità è strutturalmente attraversata dalla logica del dono. Così l'essere si esprime nel ricevere e nel donare, cioè nell'identificarsi l'uno all'altro, distinguendosi[57]. In tal modo possiamo affermare con S. Grygiel che la femminilità è un dono per la mascolinità e la mascolinità per la femminilità. L'uno chiama l'altra e l'uno si comprende attraverso l'altra[58]. L'essere femminile come un dono per il maschile significa anche avere una missione, realizzare se stesso nel suo proprio trascendersi verso l'altro diverso, come anche il maschile è dono per il

55 Cfr. *ibid.*, 58.

56 *Ibid.*, 59.

57 Cfr. S. Grygiel, *Dolce guida e cara. Saggi antropologici sul femminile*, Siena 2008, 98.

58 Cfr. *ibid.*, 100.

femminile, così che nel reciproco essere doni, le persone ricevono anche la loro missione o compito: realizzare se stesso autotrascendendosi, così ogni dono diventa una missione.

Non è negabile che l'autocoscienza della persona si risveglia con l'aiuto di un'altra persona, invece spesso è stato dimenticato che la piena autocoscienza include una presa di coscienza dell'identità sessuale. Se gli atti fondamentali della persona sono l'amore e la conoscenza, la persona ha bisogno di «confrontarsi» nell'amore e nel conoscere con l'altro/a diverso. A questo proposito Grygiel scrive: «Essa [autocoscienza] si risveglia nell'incontro di due elementi: maschile e femminile. La piena autocoscienza dell'uomo include entrambi questi elementi. La differenza sessuale dei corpi costituisce l'essenziale punto di partenza per l'agire personale (*agere*), cioè per l'amore e per la conoscenza, e in tal modo per l'essersi reciprocamente «aiuto». La cosiddetta attrazione sessuale è come il primo naturale richiamo alla conoscenza e all'amore dell'altra persona per poter essere in lei più sé stessi, cioè dono. La differenza sessuale, dunque, non si riduce al sesso. Al contrario, la si può comprendere solo attraverso ciò a cui essa richiama. L'attrazione sessuale non solo non spiega né l'*agere* né l'*esse* dell'uomo, ma non spiega neppure sé stessa. Essa richiama la persona umana a trascendere il proprio corpo con l'«aiuto» dell'altra persona di carne chiamata a questa stessa azione per potere, insieme, cercare la propria identità. Inversamente, interpretando l'identità della persona umana con l'«aiuto» dell'attrazione sessuale, si finisce con l'oggettualizzare l'uomo e col fare questa attrazione un'ipostasi che l'uomo sarà costretto a subire come se essa fosse la sua identità»[59].

Proprio la differenza sessuale aiuta l'uomo a scoprire la sua identità come identità fondamentalmente relazionale. Cercare solo di capire se stesso a partire da se stesso, porta a cadere nelle «tautologie» proprie dell'immanenza del suo essere[60], invece il desiderio d'amore porta l'uomo verso l'altro diverso, visto nella sua infinita ricchezza. Per realizzare il suo essere, l'uomo deve uscire fuori di sé e il desiderio della comunione nell'amore lo porta a trascendere se stesso anche nel corpo: «Nell'*ordo amoris*, gli uomini si convertono l'uno all'altro. Grazie alla differenza nella quale si uniscono l'uno arricchisce l'altro. Le tautologie invece, per esempio quelle omosessuali, li chiudono nel caos della medesimezza della fattualità dei loro corpi. Trattenuti così, gli uomini vengono orientati da questo o da quell'altro nonnulla dei loro corpi»[61].

Proprio a partire della differenza sessuale si rivela la fondamentale trascendenza dell'uomo nel suo desiderio di amore e di conoscere, che sono gli atti umani essenziali. Amare e conoscere significa stabilire i legami tra le cose, significa trascendersi verso qualcuno o qualcosa. Proprio in questi legami spirituali si rivela il senso di questa dif-

---

59 *Ibid.*, 36.

60 Cfr. *ibid.*, 103.

61 *Ibid.*, 100.

ferenza, che rimanda a quell'amore e a quel conoscere infinito che com-prende e rende comprensibile tutto: «La presenza dell'amato nell'amante e quella dell'amante nell'amato delineano dentro ciascuno di loro un orizzonte che li «de-finisce» tutti e due, orientandoli l'uno verso l'altro. In questa unione, la differenza sessuale costruisce un primo segno di quel «qualcosa di infinitamente più» che i filosofi chiamano l'Altro. Un tale orizzonte (mai la pura differenza sessuale!) li rende ordinati; amati e «com-presi» da esso, diventano amabili e comprensibili l'uno per l'altro»[62].

Quando parliamo della differenza sessuale, non si tratta di una differenza statica, la quale una volta stabilita, rivelerebbe tutto il suo significato, e ridurrebbe gli uomini ai ruoli prefissati e alla fattività dei loro corpi; invece si tratta di una missione, nel diventare sempre di più dono reciproco, grazie al dialogo nello scoprire la verità del suo essere: «La differenza deve essere pattuita, non statuita; deve essere non solo frutto di *logos*, ma di un *dia-logos*»[63].

8. Corporeità differenziata come simbolo

Il corpo della donna è il simbolo del corpo dell'uomo e, viceversa, il corpo dell'uomo è il simbolo di quello della donna. Il corpo della donna, come anche quello dell'uomo, non ha un significato se non nei confronti dell'uno e dell'altro. L'essere simbolo significa esprimere il senso di un segno. Il senso, generalmente, è molto più ampio del segno che lo porta. Così la corporeità dell'uomo e della donna è un segno di un senso di appartenenza reciproca e di un significato che li trascende entrambi. La differenza sessuale del corpo è solamente un segno della differenza più grande come quella dello spirito. La sessualità non finisce, ma comincia col corpo, non solo come forma del corpo, ma anche come forma dello spirito umano[64]. È la forma dello spirito che rivela il desiderio della trascendenza e dell'unione.

S. Grygiel rileva anche un altro aspetto – quello della chiusura nella immanenza propria a ciascuno. I corpi che si chiudono nella loro autosufficienza illusoria perdono anche il loro senso, potremmo dire che diventano in-sensati: «I corpi sessualmente diversi appartengono l'uno all'altro: l'uno è simbolo dell'altro (dal greco *sym-ballein*, incontrarsi). Unendosi, la donna e l'uomo scoprono il senso dei loro corpi, quale è proprio la Trascendenza che l'uno promette all'altro. Questo senso viene distrutto nei corpi isolati e chiusi nella loro carnale immanenza. Tali corpi diventano «dia-bolici» (dal greco *dia-*

62 *Ibid.*, 95.

63 Cfr. S. Spinsanti, *Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio*, cit., 16.

64 Cfr. S. Grygiel, *Dolce…*, cit., 60.

ballein, dividere). Privi della «sin-tonia» della promessa e della speranza, ciascuno di essi, chiuso in sé, brama l'altro corpo per chiuderlo nel proprio corpo. I corpi trattenuti, corpi che non concepiscono e non generano spiritualmente l'uno l'altro, non creano lo spazio degno dell'atto di creazione che è proprio soltanto di Dio»[65].

La diversità corporale non è dunque solamente diversità quantitativa in vista di una unione puramente sessuale tra i diversi, ma essa rivela una differenza fondamentale e la possibilità dell'unione spirituale tra i diversi. Secondo Grygiel, l'unione corporeo-spirituale nell'amore non può essere compresa pienamente che alla luce della differenza e dell'unione spirituale che è in Dio stesso: «In quanto parola, il corpo dell'uomo indica il corpo della donna e il corpo della donna indica quello dell'uomo. L'incontro dei corpi che si donano l'uno all'altro avviene non solo nella loro diversità che deriva dai loro esseri *quantitate signati*. Se fosse così, l'incontro non sarebbe incontro ma una *iuxtapositio* degli oggetti. [...] L'incontro dei corpi-parole si realizza, se posso dire così, infinitamente di più nella loro diversità qualitativa di cui la diversità dei corpi è un'espressione: «maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). La diversità sessuale permette l'unione dei corpi che dà inizio al dialogo in cui l'uomo si rivela alla donna e la donna all'uomo e che è l'immagine dell'unione dell'uomo con Dio. Questa diversità e l'unione che in essa avviene potranno essere pienamente comprese alla luce di quella unione che Dio è in sé stesso»[66].

Possiamo dunque affermare che la differenza sessuale rivela la profonda unità delle dimensioni corporali e spirituali, e il significato ultimo degli atti umani in quanto spirituali, cioè l'amore e la conoscenza. L'alterità della differenza sessuale permette la comprensione dell'identità personale come profondamente relazionale, che può trovare il suo ultimo fondamento solamente in relazione all'essere infinito e trascendente, cioè Dio. In questo senso accogliamo le parole di Grygiel: «Se la differenza sessuale è un segno dell'alterità di Dio, allora quando la verità della differenza sessuale, cioè l'amore e la conoscenza dell'altro e di sé stessi, vengono calpestati, Dio scompare dalla vista degli uomini»[67]. Possiamo aggiungere, che se Dio scompare dalla vita degli uomini, la differenza sessuale perde il suo fondamento ontologico e trascendentale e diventa null'altro che un'opzione dell'essere umano, che può creare se stesso a suo proprio immanente piacimento. Così la differenza sessuale – prima rivelatrice della trascendenza dell'essere corporeo-spirituale – diventa il «genere culturale» determinabile secondo le sue funzioni.

---

65 *Ibid*., 60-61.

66 *Ibid*., 60.

67 *Ibid.*, 100.

9. Differenza sessuale e mistero trinitario

Nell'ambito delle teologia cristiana il tema della dualità antropologica rimanda analogicamente al Dio Trinitario. Proprio la Trinità divina può rivelare per analogia il più profondo significato dell'uguaglianza e della differenza antropologica. Il pensiero teologico di H. U. von Balthasar sulla distinzione uomo-donna ne è profondamente marcato come lo ha mostrato R. Carelli: «La differenza che caratterizza l'unità feconda dell'uomo e della donna fa capo, nella concreta relazione di creazione e alleanza cristologicamente ed ecclesialmente mediata, (rimanda) alla distanza che caratterizza l'unità del Padre e del Figlio nello Spirito, diventandone a sua volta valida analogia»[68]. In una prospettiva simile con accenti diversi S. Grygiel mostra che l'*analogia entis* è in realtà un'analogia di comunione che trova nella comunione trinitaria il suo fondamento teologico: «Dio, se deve essere un Dio personale, deve essere comunione di Persone divine. Esse sono uguali a sé nell'essere, poiché Dio è uno solo, però devono differenziarsi nell'agire; esse hanno differenti compiti (missioni) nella Santissima Trinità e anche nell'agire ad extra. Il Padre crea, il Figlio redime la creatura e lo Spirito Santo la santifica. Nella comunione delle persone umane abbiamo a che fare con una realtà analoga, essendo ciascuno uguale agli altri nell'essere, ma differenziandosi nella vocazione e missione, che resta individuale. La comunione fondamentale, quella sulla quale si basa la società, è la comunione della donna e dell'uomo»[69].

Continuando il dialogo intrapreso con la teologia, non possiamo non alludere alle bellissime pagine sull'antropologia duale scritte da Giovanni Paolo II nella sua lettera *Mulieris dignitatem*, anche essa rimanda in ultima analisi alla rivelazione della comunione trinitaria. La rivelazione divina, prima nella creazione, poi nella redenzione e in fine nella rivelazione trinitaria sta al cuore della riflessione sulla donna di Giovanni Paolo II. L'uomo, creato da Dio, è stato creato come maschio e come femmina, e ora «si tratta di comprendere la ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che *l'essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio*»[70].

Il punto di partenza della riflessione di Giovanni Paolo II è il libro della Genesi: l'uomo creato all'immagine di Dio, all'immagine che noi sappiamo essere trinitaria e alla base di cui sta l'essere in relazione: «Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere «solo» (cfr. Gn 2,18); può esistere soltanto come «unità dei due», e dunque *in relazione ad un'altra persona umana.* Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta,

---

68 R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Lugano 2007, 607.

69 S. Grygiel, *Dolce…*, 46.

70 Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, 1.

quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro «io». Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»[71].

A immagine del Dio Trinitario, in cui l'identità di ognuno dei tre è l'identità relazionale – o, come afferma san Tommaso, relazione sostanziale –, anche l'identità umana si lascia scoprire come identità relazionale maschile o femminile già al livello ontologico: «Quando la Genesi parla di «aiuto», non si riferisce soltanto all'ambito dell'*agire,* ma anche a quello dell'*essere.* Femminilità e mascolinità sono tra loro complementari *non solo dal punto di vista fisico e psichico,* ma *ontologico.* È soltanto grazie alla dualità del «maschile» e del «femminile» che l'«umano» si realizza appieno»[72].

La *Commissione Teologica Internazionale,* riprende le affermazioni del papa Giovanni Paolo II, e afferma l'importanza della differenza tra il maschile e il femminile: «Secondo la Scrittura, quindi, l'*imago Dei* si manifesta, sin dall'inizio, nella differenza tra i sessi. Potremmo dire che l'essere umano esiste soltanto come maschile o femminile, poiché la realtà della condizione umana appare nella differenza e pluralità dei sessi. *Quindi, lungi dall'essere un aspetto accidentale o secondario della personalità, questo* è *un elemento costitutivo dell'identità personale.* Tutti noi abbiamo un nostro modo di esistere nel mondo, di vedere, di pensare, di sentire, di stabilire rapporti di scambio reciproco con altre persone, che sono anch'esse definite dalla loro identità sessuale»[73].

Conclusione

1. La differenza sessuale, nella storia della filosofia, è stata messa da parte come dimensione secondaria dell'identità personale a favore della razionalità dell'essere umano. Questo avrà gravi conseguenze nella comprensione della corporeità e della sessualità, ridotta a mera funzione biologica, eliminando la dimensione spirituale dalla sessualità e chiudendo l'uomo nell'immanenza autosufficiente di una monade

---

71 *Ibid.*, 7. A questo proposito rimandiamo ad un commento della Commissione Teologica Internazionale: «Costituito dall'unica natura divina, l'identità del Padre è la sua paternità, la sua relazione al Figlio e allo Spirito; l'identità del Figlio è la sua relazione al Padre e allo Spirito; l'identità dello Spirito è la sua relazione al Padre e al Figlio. La rivelazione cristiana ha condotto all'articolazione del concetto di persona e gli ha attribuito un significato divino, cristologico e trinitario. In effetti nessuna persona in quanto tale è sola nell'universo, ma è sempre costituita con gli altri ed è chiamata a formare con loro una comunità» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Milano 2006, 40).

72 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne* (1995), 7.

73 *Ibid.*, 10.

incapace di relazione con l'altro/a e con l'Altro. Perciò possiamo essere d'accordo con Grygiel, che si potrebbe ripensare la differenza sessuale come inizio di una via antropologica verso Dio, non meno significativa di quella metafisica di san Tommaso e forse anche più ricca di contenuti[74].

2. La differenza sessuale si manifesta nel corpo della donna e dell'uomo, perciò dovremmo evitare sia il dualismo platonico, che quello cartesiano. Il primo condurrebbe a sottovalutare la corporeità nel definire la persona, l'altro lo ridurrebbe a essere mero strumento. La differenza dei corpi sessuati è il simbolo di quel significato dell'essere umano che si rivela nell'amore e nella conoscenza reciproca, in cui l'uomo scopre se stesso donandosi reciprocamente e ricevendo se stesso attraverso l'altro. Questa differenza sessuale, da una parte, rivela la differenza delle persone; dall'altra, diventa via che illumina la verità del suo essere: «Essendo in due, cioè offrendosi l'uno all'altro, gli uomini intravedono e indovinano meglio chi essi stessi siano»[75].

3. *La differenza sessuale può essere uno dei punti di partenza verso la riscoperta dell'unità corporeo-spirituale dell'uomo, ma essa è anche un punto di avvio per la riscoperta dell'identità-relazionale dell'uomo.* L'interiorità umana può ritrovare se stessa e la sua identità solamente trascendendo se stessa verso l'altro/a, verso il mondo e verso il Dio, altrimenti rimane chiusa in se stessa come un segno senza significato o senso. Un rapporto tautologico non potrà rivelare pienamente l'essere personale maschile o femminile.

4. L'uomo che scopre se stesso donandosi e ricevendosi, entra in una dimensione di relazionalità spirituale, la quale lo introduce nella dimensione etica della responsabilità. In tal modo l'uomo trova la via d'uscita dalla solitudine tragica e immanente del suo essere verso la felicità nell'unione dell'amore che dà la pienezza del senso del suo esistere e orienta il suo agire etico: «La differenza sessuale non si riduce alla differenza delle funzioni dei corpi e l'esperienza della sessualità non si identifica con la convivenza sessuale. La differenza sessuale e l'esperienza della sessualità, mostrandoci che il nostro essere ha la struttura del dono da fare all'altro, ci introducono nella dimensione spirituale ed etica della nostra esistenza. È in questa dimensione che avviene l'unione con l'Altro, vale a dire il compimento dell'essere dell'uomo»[76].

5. Il dialogo con l'antropologia teologica ci rivela che l'ultimo fondamento di questa

74 Cfr. S. Grygiel, *Dolce…*, 101.

75 *Ibid.*, 95.

76 *Ibid.*, 97.

relazionalità può derivare solamente dalla rivelazione trinitaria: «L'essere personale, nel mistero di Cristo, si dischiude come essere relazionale, perché il Dio cristiano è Trinità, è relazione di reciprocità e di libertà nell'amore, e così l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, è relazione di reciprocità fra uomo e donna, uomo e uomo, uomo e cosmo, fondata nella reciprocità»[77].

77 G. P. Di Nicola – A. Danese, *Lei e lui. Comunicazione e reciprocità*, Cantalupa 2001, 118.

La confession de la *Casta Meretrix*

Jacques Servais
Casa Balthasar (Roma)

1. *Ecclesia sancta simul et semper purificanda*

Il n'est certainement pas sans signification que H. U. von Balthasar ait décidé de republier *Casta meretrix*[1], son étude aujourd'hui classique sur la sainteté et le péché de l'Église, tout à la veille du Concile, en 1961. La portée de cette initiative ressort encore par son inclusion dans le même recueil d'un autre article, *Qui est l'Église*[2], qui complète le premier en mettant en évidence l'identité de l'Église. Si l'Église se dit devant son Seigneur à la fois «prostituée» et «chaste », c'est justement parce qu'elle un sujet réellement distinct de lui, son Époux. Ces contributions ne sont sans doute pas étrangères à une déclaration importante de *Lumen Gentium*, parlant de l'Église en des termes auxquels la Hiérarchie n'avait guère habitué les fidèles.

> «Tandis que le Christ saint, innocent, sans tache, venu uniquement pour expier les péchés du peuple, n'a pas connu le péché, l'Église, elle, qui renferme des pécheurs dans son propre sein, est à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement» (n. 8).

La déclaration met en une vive antithèse la totale absence de péché chez le Seigneur, clairement affirmée du reste par l'Écriture (cfr. He 7,26), et la condition d'une Église en pèlerinage sur la terre, pour laquelle valent les mots de saint Jean: «Si nous disons: "Nous n'avons pas de péché", nous nous égarons nous-mêmes...» (1 Jn 1,8-10). Forts de cette déclaration, en maintes circonstances les Papes Jean-Paul II, Benoît XVI et François n'ont pas hésité à inviter l'Église «pénitente» (Paul VI) à se reconnaître publiquement pécheresse et à implorer le pardon du Seigneur. Les discours qu'ils ont tenus

1 H. U. von Balthasar, *Casta Meretrix* (1948), in *Sponsa Verbi* (1961), Freiburg 1971[3], 203-305.

2 Id., *Wer ist die Kirche*, in *Sponsa Verbi,* cit., 148-202.

et les initiatives qu'ils ont prises n'ont pas manqué de susciter, parmi les chrétiens et les non-chrétiens, des réactions en sens divers. À la conscience des fidèles catholiques, l'affirmation du Concile et les corollaires qui en ont dérivé au plan pastoral ne cessent de poser en effet un certain nombre de difficultés.

Certes, on ne peut identifier l'Église à la société des «bons», car les «méchants» aussi bien que ceux-ci en font partie! Mais est-il légitime d'appliquer ce qui vaut certainement de ses fidèles et même de ses pasteurs à l'Épouse «sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée» (Ép 5,27), revêtue de «lin d'une blancheur éclatante» (Ap 19,8) dont parle le Nouveau Testament? Quel rapport y a-t-il entre une Église dont la sainteté est la propriété essentielle, et cette Église qui non seulement contient en son sein des pécheurs mais est une Église de pécheurs ou même, diront certains, une Église pécheresse? Comment une Église qui prie au nom de ses fils: «pardonne-nous nos offenses», peut-elle se considérer en même temps comme la source de leur sanctification? Serait-ce que l'attribut de sainteté que le Credo lui octroie comme un de ses traits essentiels, concerne Dieu, son Auteur un et trine, mais non sa réalité concrète et visible en tant que société humaine faillible? La sainteté de l'Église elle-même regarderait de la sorte les temps à venir, où elle entrera en possession de la Patrie céleste. Nous croyons cependant aussi que l'Ancienne Alliance où Yahvé s'engageait à «draper» Jérusalem «dans un manteau de justice» («comme une mariée se pare de ses bijoux», Is 61,10), où il orientait le regard des croyants vers l'accomplissement d'une réalité encore future («je vais créer Jérusalem "Joie"», Is 65,18), a trouvé son aboutissement dans la Nouvelle Alliance, qu'avec la venue de Jésus «les temps sont accomplis» (Ga 4,4), que nous sommes déjà réellement entrés «dans la période finale» (He 1,2). Les chrétiens ont-ils autant que les Juifs à pleurer l'idéal perdu de la vie au désert durant l'Exode où Israël encore enfant ne connaissait pas les dieux étrangers et suivait fidèlement Yahvé, présent dans la nuée (cfr. Os 2,16)? Qu'est-elle donc en définitive cette Église dont le Peuple de Dieu proclame, après avoir confessé sa foi dans le Saint-Esprit: «je crois à l'Église une, sainte... »?

Nous aborderons ces questions en faisant mémoire, pour commencer, du geste par lequel Jean-Paul II, lors du grand Jubilé, a encouragé l'Église universelle à marcher sur la voie de la pénitence, car cette invitation nous paraît être dans le droit fil de la pensée de Balthasar. Après avoir exposé sommairement les lignes-forces du thème patristique de la *Casta meretrix*, nous présenterons l'interprétation qu'en a proposée J. Ratzinger, dans la foulée non seulement du théologien suisse mais du P. H. de Lubac. De là nous reprendrons l'autre thème, celui de l'identité personnelle de l'Église qui est, selon nous, la clé permettant de comprendre en quel sens celle-ci confesse ses péchés et convie les fidèles à ne pas craindre les humiliations dont le monde est fréquemment aujourd'hui l'instrument[3].

[3] Cfr. déjà J. Servais, *Le sacrement du Père de miséricorde selon Adrienne von Speyr*, dans Communio 23-24 (1998/99) 103-118.

2. Le *mea culpa* de Jean-Paul II au nom de l'Église

Le premier dimanche de Carême 2000, au cours de la célébration eucharistique qui marqua cette année jubilaire, Jean-Paul II présenta une demande solennelle de pardon au Seigneur pour les péchés présents et passés des fils de l'Église[4]. «Sachant que de ses plaies nous avons été guéris, l'Église se charge des fautes de ses fils et invoque du Père le pardon...». Il avait fait placer devant lui le crucifix de l'église San Marcello al Corso pour bien souligner que la requête était adressée au Christ Jésus, et il fit expressément une *statio* devant la Pietà pour signifier encore que «l'Église, comme Marie, veut embrasser le Sauveur crucifié, prendre en charge le passé de ses fils et invoquer du Père le pardon». Durant la procession pénitentielle l'assemblée priait la litanie des saints, car dans la *Communio sanctorum* ils «intercèdent pour les frères et les sœurs pécheurs... ». Quand vint le moment de la prière universelle, l'un après l'autre sept cardinaux invitèrent les fidèles à une confession commune des péchés: d'abord une confession générale, puis la confession des fautes particulières contre le service de la Vérité, contre l'unité du Corps du Christ, contre le Peuple d'Israël, contre les droits des peuples, contre la dignité des femmes et contre les droits fondamentaux de la personne humaine. Au cours de son homélie, commentant 2 Co 5,20-21, le Pape souligna le «paradoxe» de la supplication adressée par Paul à sa communauté:

> «Comment Dieu qui est la sainteté-même, a-t-il pu "traiter en péché" son Fils monogène envoyé dans le monde? [...] Nous nous trouvons devant un mystère: un mystère à première vue déconcertant [...]. "Le Seigneur fit retomber sur lui notre iniquité à nous tous" (Is 53,6). Le Christ, le Saint, accepte de prendre sur soi nos péchés […] pour les racheter».

À la fin de la célébration, revenant sur le mystère du *pro nobis*, Jean-Paul II invoqua la «Mère du pardon», afin qu'elle obtienne aux fidèles la grâce du pardon.

Cet acte public de pénitence, mis expressément en relation avec les confessions de l'Ancien Testament[5], était l'aboutissement de l'examen de conscience auquel le Saint-Père avait convié les croyants dès 1994[6]. Dans une lettre apostolique annonçant l'événement et rappelant que le Jubilé est traditionnellement un temps de conversion et de rémission des fautes, il en avait expliqué le sens: «Il est juste que [...] l'Église se charge

---

4 L'Osservatore Romano (= *OR*), 13-14.03.2000, 7. Les explications proviennent du Maître de cérémonie, qui avait décrit le mardi précédent les modalités selon lesquelles devait avoir lieu la célébration: *OR*, éd. hebd. it., 10.03.2000, 13.

5 Dans la catéchèse du 1er septembre 1999, commentant Dn 3,26-29 (et Bar 2,11-13): «C'est ainsi que les Hébreux priaient après l'Exil, se chargeant des fautes commises par leurs pères. L'Église imite leur exemple et demande pardon pour les fautes également de ses enfants» (n. 1).

6 Jean-Paul II, *Tertio Millenio Adveniente*, nn. 33-36, dans *Enchiridion Vaticanum* (= *EV*) 14, nn. 1770-1780.

avec une conscience plus vive du péché de ses fils, se rappelant toutes les circonstances dans lesquelles [...] ils se sont éloignés de l'Esprit du Christ et de l'Évangile, offrant au monde [...] le spectacle de modes de penser et d'agir qui étaient des véritables formes de contre-témoignage et de scandale». De cette liturgie du pardon, accomplie comme «un acte de courage et d'humilité» devant les hommes auxquels ne peuvent être cachées les responsabilités de «ceux qui portent le nom de chrétiens», il avait encore explicité la signification dans la Bulle d'indication du grand Jubilé en 1998:

> «Par le lien qui, tous, même si nous n'avons pas de responsabilité personnelle, nous unit les uns aux autres dans le Corps mystique, et sans nous substituer au jugement de Dieu qui seul connaît les cœurs, nous portons le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés. Mais nous aussi, fils de l'Église, nous avons péché et empêché l'Épouse du Christ de resplendir dans toute la beauté de sa face. […] Notre péché a entravé l'action de l'Esprit dans le cœur de tant de personnes. Notre manque de foi a fait tomber beaucoup dans l'indifférence et les a éloignés d'une authentique rencontre avec le Christ. Et le Saint-Père poursuivait par ces mots solennels: "Comme Successeur de Pierre, je demande que [...] l'Église, forte de la sainteté qu'elle reçoit de son Seigneur, s'agenouille devant Dieu et implore le pardon pour les péchés passés et présents de ses fils [...]"»[7].

Il n'a pas manqué de voix, même parmi les cardinaux, pour exprimer quelques réserves – au moins du point de vue pastoral – vis-à-vis de cet acte[8]. Jean-Paul II avait pourtant demandé à la Commission Théologique Internationale de contribuer par un document à sa juste compréhension[9]. Les paroles du Pape, lit-on dans ce document en référence au n. 33 de *Tertio Millennio Adveniente*,

> «soulignent comment l'Église est touchée par le péché de ses fils; sainte, en tant que rendue telle par le Père au moyen du sacrifice du Fils et du don de l'Esprit Saint, elle est en un certain sens également pécheresse en tant qu'elle prend réellement sur soi le péché de ceux qu'elle-même a engendrés dans le baptême, en analogie avec la manière dont le Christ a assumé le péché du monde»[10].

Quant aux fondements théologiques du geste en question, le document les cherche dans la constitution *Lumen Gentium*. L'Église, à l'image du mystère de l'union hypostatique dans le Verbe incarné, «est une réalité complexe singulière, résultant d'un élément humain et d'un élément divin»[11].

---

7 Id., *Incarnationis Mysterium*, n. 11, dans *EV* 17, nn. 1707, 1709-1710. Sur la responsabilité subjective des frères qui nous ont précédés, le Pape est revenu à l'Angelus suivant cette célébration: *OR* 13-14.03.2000, 10.

8 G. Biffi, *Memoria e digressioni di un italiano cardinale*, Siena 2007, 536. Au contraire: I. Aumont, *La purification de la mémoire*, Paris 2008.

9 Commission Théologique Internationale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000.

10 *Ibid.*, n. 3.0.

11 *Lumen Gentium*, n. 8, cit. in *ibid*., n. 3.1.

> «Grâce au lien établi par l'Esprit Saint, la communion qui existe entre tous les baptisés dans le temps et dans l'espace est telle que [...] chacun est conditionné par les autres [...] dans l'échange vital des biens spirituels. [...] Le péché lui-même n'a jamais une importance exclusivement individuelle; […] il pèse et pose des obstacles sur la voie du salut de tous; [...] il touche véritablement l'Église dans sa totalité»[12].

Néanmoins, précise encore le document, si «elle avoue être pécheresse» et en besoin continuel de la force de la rédemption, l'Église qui «se reconnaît existentiellement sainte dans ses saints », ne peut faire cet aveu «en tant que sujet du péché, mais en tant qu'elle assume avec une solidarité maternelle le poids des fautes de ses fils»[13]. C'est là une distinction décisive sur laquelle on reviendra plus loin.

Prise empiriquement, la communauté ecclésiale apparaît indubitablement comme un grand rassemblement de pécheurs; mais considérée dans la foi, elle se présente aux fidèles comme une société instituée par le Christ et animée par son Esprit, une Église sainte qui participe ici-bas du combat contre le péché déjà vaincu par la Croix. La Commission Théologique Internationale ne parle pas, comme le faisaient certains théologiens au moment du Concile[14], d'une unité paradoxale de péché visible et de grâce cachée – les saints font bien partie de l'Église visible! –, mais elle ne précise guère son explication: en quoi consiste l'union d'un élément humain et d'un élément divin dans le cas de l'Église? Dans sa présentation du document, le cardinal Joseph Ratzinger a parlé plus ouvertement du péché qui est indubitablement présent «au cœur de l'Église» mais que «l'Église vivante confesse en ses membres vivants»[15], une proposition qu'on va reprendre et développer dans la suite.

3. L'Église et la Babylone de ce monde

L'Église que Jean-Paul II invite à faire pénitence, est une Église composée d'êtres faillibles et pécheurs, qui comme telle justifie l'appréhension de saint Paul: «Tout comme Ève se laissa égarer par la ruse du serpent, je crains que votre intelligence ne se corrompe et ne vous entraîne loin de l'attachement fidèle et pur au Christ» (2 Co 11,3). Mais pour l'Apôtre qui s'adresse à la communauté de Corinthe, elle est toujours aussi, en sa nature concrète, la «vierge pure» (v. 2). Or c'est parce qu'elle est telle, encore aujourd'hui, qu'au nom de tous les fidèles le Vicaire de Pierre peut confesser les fautes

12 *Ibid*., n. 3.3.

13 *Ibid*., n. 3.4.

14 Cfr. R. LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, Paris 1971, 206.

15 *OR*, éd. hebd. it., 17.03.2000, 2.

et les péchés commis contre le Seigneur. Par cet acte de confession celui-ci exprime la conscience qu'a l'Église d'être sauvée par pure grâce, d'être une Épouse qui ne cesse de commettre des fautes et qui pour cela a toujours à nouveau besoin de recourir à la miséricorde divine.

«Comment l'Église qui est faite de pécheurs (*ex maculatis*), peut-elle être en même temps immaculée?»[16]. À cette question brûlante les Écrivains ecclésiastiques donnèrent différentes réponses dont certaines sous-estimaient pour sûr la «vérité constante et hors de doute que les méchants aussi bien que les bons font partie de l'Église»[17]. Dans les premiers siècles et même dès les origines, le souci fut avant tout de maintenir l'union des cœurs contre les fausses doctrines qui risquaient de miner la simplicité de la foi et de rompre l'unité de l'Église. Ainsi était-il recommandé aux pasteurs de se montrer sévères à l'égard des hérétiques, de ceux que les Actes des Apôtres et les Épîtres catholiques proscrivent comme «faux docteurs», «faux prophètes dans le peuple», à l'intérieur de lui (2 P 2,1-2), des «loups redoutables» qui, «du milieu même de vous» tiennent des «discours pervers» (Ac 20,29-30; cfr. Mt 7,15). Bon nombre de Pères stigmatisaient ces derniers comme des fils de la prostitution: tout en se présentant comme fidèles, ils ne sont autres, dit Éphrem le Syrien, que des «courtisans mensongers profanant l'Épouse du Fils». Par ces déclarations ils n'entendaient pas condamner ces faux disciples, mais plutôt sauvegarder l'image de l'Église: «Il est impossible de rendre l'Épouse du Christ adultère; elle est incorruptible et chaste. [...] Mais quiconque se sépare de l'Église pour s'unir à l'adultère, se retranche lui-même des promesses faites à l'Église», admonestaient-ils les fidèles[18].

Que de fois les Apôtres n'exhortaient-ils pas eux-mêmes la communauté chrétienne à faire mémoire de son origine, à ne pas oublier sa honte d'autrefois et à persévérer dans l'attitude de la Magdaléenne, qui confesse et adore son Seigneur! Que l'Église se souvienne de «Raab la courtisane», justifiée «par la foi» (He 11,31) non moins que «par les œuvres» (Jc 2,25)! La ferme conviction des Pères était que l'Église, «l'Épouse immaculée» (Ép 5,27) du Christ, est sainte, parce qu'elle est vouée et consacrée à Dieu, qu'elle est unie à un Chef saint dont elle est le Corps, parce qu'elle est elle-même le Corps eucharistique qui la sanctifie et la purifie dans son sang: «L'Église est la bien-aimée et l'épouse qui seule a été sanctifiée par le Christ et purifiée par son bain»[19]. La pureté de l'Église est celle de l'Épouse (tombée du ciel sur la terre) que le Christ a trouvée dans le

16 Ambroise, *in Lc.* 1,17, (Sources chrétiennes 45) Paris 1956, 55.

17 *Catéchisme du Concile de Trente*, X, § 2, Bouère 1991, 98. Cfr. § 5, 102-103.

18 Cyprien, *De cath. eccl. unit.* 6, (Sources chrétiennes 500) Paris 2006, 186.

19 Id., *ep.* 74,6, trad. Bayard, (Collection des Universités de France) Paris 1925, 284. Ép 5,26-27 reprend l'image du bain dont usait Ez 16,9 en référence à l'entrée d'Israël dans l'alliance. L'allusion à la coutume orientale, selon laquelle la fiancée était lavée et préparée, sert à expliquer le baptême dont il est ici question (cfr. Tt 3,3-7).

péché et à laquelle, par la rédemption, il a rendu la virginité. Préfigurée dès l'origine du monde, l'Église dont le dessein remonte à la disposition libre et mystérieuse du Père, fut préparée dans l'Ancienne Alliance, puis elle fut rachetée, recréée par le Christ. Les Pères reprennent volontiers l'image des «courtisanes» telle Raab, mais aussi Thamar, Ruth et Bethsabée, les étrangères (nommées, non sans intention, dans la généalogie de Jésus: Mt 1,5), pour exprimer non seulement l'universalisme – elle provient de la Babylone de ce monde – mais la grâce dont elle fut l'objet.

> «La prostituée est le type de l'Église qui, autrefois, habitait au milieu des païens, fut corrompue par le culte des idoles et déshonorée par les actions infamantes de la vaine superstition; la foule des faux dieux en avait fait une adultère... Mais après que le Seigneur Jésus Christ l'eut aspergée de l'eau pure du baptême, elle fut purifiée par la grâce de la foi... Par la grâce de Dieu, celle qui était une prostituée devient une vierge»[20].

La majeure partie des commentaires mettent l'accent sur le passage temporel et le changement de condition: Raab qui reçut l'ambassade de Josué et fut pour cela épargnée (Js 2,1.11), est maintenant sainte; celle qui se prostituait avec les idoles, appartient désormais chastement au Christ. Comme Marie Madeleine, elle est le type de la femme convertie qui ne pèche plus mais persévère fidèlement parce qu'elle conserve vivante la mémoire de la faveur qui lui fut faite. Si Augustin invite les fidèles à «honorer la sainte Église que nous sommes, comme la vraie Épouse de cet Époux», c'est pour ce motif bien précis: «Grande et unique est la grâce de l'Époux, il a trouvé une prostituée et il en a fait une vierge. Celle-ci ne doit pas nier qu'elle fut une prostituée de crainte d'oublier la miséricorde du Rédempteur»[21]. À l'Église il est prescrit de se considérer comme l'Épouse virginale, et même la Mère du Christ et en même temps, paradoxalement, de ne jamais oublier son origine et la honte des péchés d'autrefois, parce que de ce souvenir dépend son salut. Si l'Épouse-Église se garde pure, c'est là une grâce due à son Époux. Le passé est dépassé, complètement effacé, et pourtant il reste présent: bien que le mal ancien des membres pécheurs de l'Église ne soit plus, comme tel, actif, son souvenir pénètre le présent comme un élément formel constitutif. Les hommes qui composent cette Église, sont conscients que sans la grâce qui les élève au-dessus d'eux-mêmes et les unit entre eux, ils pourraient à tout moment retomber dans le péché.

20 Pseudo-Ambroise, *Serm. de Salomone* 46,16, PL 17, 698, cit. in Balthasar, *Casta Meretrix*, cit., 234.

21 Augustin, *Serm.* 213,8, dans *Opere* XXXII/1, 210-212.

4. *Nigra sum sed formosa*

Pour bien marquer l'exigence absolue, toujours actuelle, de la conversion, l'un ou l'autre Pères font un pas ultérieur et montrent que l'Église continue à vivre du pardon qui de courtisane en fait une Épouse sainte. On ne peut opposer tout simplement au passé coupable un présent de perfection: Dieu convoque et rassemble toujours à nouveau son Peuple de la Babylone pécheresse, la demeure des hommes depuis la chute. De l'Église toute entière vaut ce que Origène dit du croyant: «Heureux celui que Dieu engendre sans arrêt: en effet, le juste n'est pas engendré par Dieu une fois pour toutes, mais continuellement. Dieu l'engendre à chaque œuvre bonne. Cela s'explique en remontant au Sauveur»[22]. Toute la dynamique de l'existence et de la réalité chrétienne tient à cette recréation qui transforme continuellement la prostituée en une Épouse et Mère fidèle de nombreux fils.

J. Ratzinger a repris et développé cette idée, en soulignant, sur la base de la lettre aux Romains (spécialement Rm 4,14.16), la différence essentielle entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, entre une Alliance qu'il qualifie de «conditionnelle», c'est-à dire liée aux conditions de cet éon, à l'observance des commandements de Dieu (cfr. Dt 11,22-31; ch. 28), et l'Alliance «inconditionnelle», fondée sur l'incarnation de Dieu lui-même et sur son acceptation des hommes qui croient en Jésus-Christ: une Alliance qui ne peut plus vieillir, qui est définitive, absolue, eschatologique, que la transgression de la loi ne peut plus remettre en cause. L'Église, explique-t-il,

> «ne s'appuie pas (comme Israël) sur la moralité des hommes, mais sur la grâce concédée à l'encontre de l'amoralité des hommes, sur l'incarnation de Dieu. Elle s'appuie sur un "malgré tout", le malgré tout de la grâce divine, qui n'est plus liée à aucune condition, mais qui a décidé de façon définitive de sauver les hommes. [...] L'Église est le lieu définitif, indépassable, où Dieu accomplit son action salvifique à l'égard des hommes. [...] Mais ce que l'Église a ainsi de définitif et d'indépassable se fonde sur l'incarnation du Verbe divin, qui est la réalisation concrète du malgré tout de la grâce divine. En d'autres termes: l'Église est le témoin constant de ce que Dieu sauve les hommes, bien qu'ils soient pécheurs. Dans cette mesure-là, fait partie également de l'Église, en raison de son origine de grâce, le fait que les hommes qui la composent, sont des pécheurs»[23].

Dans la suite, Ratzinger cite le mot du Cantique des cantiques: «Je suis noire, mais belle...» (Ct 1,5) et le commentaire d'Origène dont H. de Lubac et H. U. von Balthasar ont fait leur trésor. En sa nature la plus profonde, l'Église se distingue de la Synagogue incroyante. Néanmoins, dans la mesure où elle est constituée des croyants que nous sommes, l'Église, dans son existence historique concrète est encore à tant d'égards liée

---

22 ORIGÈNE, *H. in Jer.* 9,4, (Sources chrétiennes 232) Paris 1976, 392.

23 J. RATZINGER, *Freimut und Gehorsam*, in *Gesammelte Schriften* 8/1, 448-467, ici 454-455.

à cette Synagogue. «Si l'épouse disait qu'elle n'a aucune trace de noirceur, elle serait dans l'illusion, et la vérité ne serait pas en elle», dit saint Bernard[24]. Que cette épouse, figure de l'Église, soit hâlée par le soleil, cela trahit son origine humble, campagnarde, vers laquelle se penche le roi. Mais ce bronzage n'enlève rien à sa beauté, qui ne cesse de fasciner l'Époux (Ct 4,1ss.; 6,4; 7,7s.). L'Église qui est le fruit de la Croix, n'a le droit de se sentir assurée du salut que pour autant qu'elle ne cesse de contempler la Croix de son Seigneur. Et ce faisant, elle ne peut que se voir en marche, par la conversion et la pénitence, vers cette Croix qui, comme le dit Balthasar, «se trouve en un lieu inimaginable, au-delà de tous les péchés, quelque grands qu'ils puissent être, de l'Épouse ancienne et nouvelle»[25]. C'est pourquoi aussi l'économie ancienne demeure la réalité indépassable, en laquelle l'Église des païens doit être continuellement greffée.

L'Église est donc toujours en même temps l'«Église immaculée» et l'«Église défigurée», elle est toujours à la fois «vierge» et «prostituée», quoique, bien sûr, sous des rapports différents. Pour faire saisir ce paradoxe, Denys le Chartreux explique qu'«une totalité intégrale par la diversité de ses parties peut recevoir également des dénominations contradictoires». De la sorte, «l'Église est dite défigurée, égarée, exsangue, prostituée, en rapport aux croyants qui ne montrent pas l'amour et les œuvres, mais sont même pleins de vices et leurs âmes, loin d'être des épouses du Christ, sont des adultères du diable»[26]. Le péché n'est pas extérieur à l'Église, il connote sa nature dans la mesure où le matériel dont est fait cette nature consiste en une assemblée de pécheurs en voie de conversion, dont l'Église, *Mater et Magistra*, assume la responsabilité devant Dieu. Il y a de fait beaucoup d'esprit babylonien à l'intérieur de l'Église-Jérusalem et ce n'est qu'au dernier jour qu'y seront séparés l'ivraie et le bon grain. Formée de pécheurs, l'Église ne peut que témoigner qu'elle est ce qu'elle est – immaculée – par pure grâce. «Ne t'enorgueillis pas, crains plutôt», avertit l'Apôtre (Rm 11,20). Comme communauté concrète des croyants elle sait qu'elle ne franchit jamais de façon assurée le seuil de la conversion. Elle est, selon l'expression de Lubac, à la fois puissante et fragile; prostituée, elle n'est sainte que dans son principe[27]. S'il semble, si souvent que «tout demeure comme au début de la création» (2 P 3,4), c'est que, note encore le jésuite, «provisoirement le monde nouveau s'insère dans l'ancien»[28].

---

24 Bernard de Clairvaux, *In Cant. serm.* 25,3, (Sources chrétiennes 431) Paris 1998, 262.

25 Balthasar, *Casta Meretrix*, cit., 219.

26 Denys le Chartreux, *In Cant.* art. 12, *Opp.* VII, 368B; art. 18, 406B, cit. in Balthasar, *Casta Meretrix*, cit., 239.

27 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, (Oeuvres complètes VIII, 91), 249-251.

28 *Ibid*., 145.

5. Les réalisations partielles et temporaires de l'Église

Tel est le point que J. Ratzinger marque à l'instar de ses maîtres, mais il le fait aussi en pasteur, soucieux d'indiquer le chemin qui reste à parcourir en vue de l'accomplissement final. La communion des chrétiens n'est effective ici sur terre que pour autant que ceux-ci accueillent et mettent en pratique la mission que le Christ leur a donnée: porter la paix aux lointains (Ép 2,13.17). À cet égard, la «mise à l'écart» provisoire d'Israël (Rm 11,15) constitue pour eux une mise en garde contre l'illusion des réalisations provisoires:

> «quelque important que soit pour l'Église sa croissance vers l'unité d'une unique fraternité, elle n'en devra pas moins toujours rester consciente du fait qu'elle est seulement un des deux fils, un frère à côté de l'autre, dont la tâche ne consiste pas à condamner le frère errant, mais tout au contraire à le sauver»[29].

Il n'est pas de doute que le Pape émérite dépasse résolument par là une conception simplificatrice qui voit en Raab non seulement la courtisane convertie, la prophétesse, la femme incorporée à l'Église mais l'Église elle-même, une Église formée de païens, qui aurait pris désormais la place de la Synagogue répudiée. En fait, il suit l'interprétation subtile d'Origène[30], chez qui l'Ancien Testament est tout entier type et matière de contemplation pour l'Église: ce qui était alors actuel, le reste nécessairement. Pour lui comme pour l'Alexandrin, Raab est l'image de l'Église des Juifs accueillant aujourd'hui encore l'Église des païens. Celle-ci, en effet, doit son salut et sa sanctification au fait d'avoir été insérée dans le Peuple élu depuis l'origine. Le désaccord existant entre Israël et l'Église provient de l'événement central de la rédemption, mais cet événement ne se laisse pas interpréter de façon univoque. Le rapport de l'Église à la Synagogue a un caractère dialectique, mystérieux. En sa conscience la plus intime, la nouvelle Fille de Sion qui reconnaît dans l'Israël ancien sa racine permanente (Rm 11,16-20), sait aussi que sa sainteté a sa source dans la «folie de la Croix» (1 Co 1,18) et que face à la Croix toujours plantée devant elle, elle se découvre à la fois noire et belle: *nigra sed formosa*.

De la sainteté de l'Église en même temps que de son continuel besoin de conversion et de pénitence, la liturgie porte le meilleur témoignage. L'assemblée que Dieu convoque, participe de la même foi et accomplit comme Peuple nouveau une action liturgique unitaire, dont la valeur est d'une certaine manière indépendante non seulement de la quantité mais de la qualité des membres qui composent l'assemblée. D'autre part, l'Église se sait elle-même en marche. Elle a conscience de n'être que le vase d'une

---

29 J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, in *Gesammelte Schriften* 8/1, 35-101, ici 93.

30 Origène, *H. in Jos.*, I,4 VI,4 et surtout VII,5, (Sources chrétiennes 71) Paris 1960, 104 et 206-208. Cfr. H. U. von Balthasar, *Die Wurzel Jesse*, in *Sponsa Verbi*, cit., 306-316, ici 309-310.

présence sans cesse confirmée et actualisée qui seule lui confère la sainteté dont elle vit. Elle ne prie pas seulement pour ses fils, mais pour soi, car elle n'ignore pas que la sanctification qu'elle octroie à ses membres pécheurs est elle-même un pur don sans lequel elle ne serait elle-même rien de plus que l'assemblée imparfaite, faillible, de tels pécheurs. Afin d'être ce qu'elle est par grâce, la «cité de la paix», elle cherche, toujours à nouveau, la paix avec Dieu, et c'est pourquoi son culte assume la forme d'un «combat pour l'expiation, pour le pardon, pour la réconciliation»[31]. Elle se sent profondément solidaire avec les hommes, incapables d'expier leurs fautes et de rétablir le rapport avec Dieu. «Mémorial» de la souffrance et de la passion du Christ (1 Co 11,24), le culte que célèbre la communauté chrétienne, exprime bien la nature de l'Église si on la considère dans sa matérialité: une assemblée de pécheurs convoqués par leur Seigneur pour faire mémoire de sa mort et de sa résurrection. En ceux qui prient pour obtenir la purification, c'est l'Église qui prie son Seigneur et elle le fait pour elle-même, consciente que «le grand geste par lequel le Crucifié veut embrasser tous les hommes n'est pas encore arrivé à son terme, mais est seulement commencé»[32].

À la fin de sa vie, Augustin constatait avec tristesse que l'Épouse sans taches ni rides dont il avait chanté les louanges, n'existe ici-bas qu'à l'état très inchoatif. Dans sa condition terrestre, observait-il, l'Église est une réalité inextricablement mêlée en laquelle se disputent les deux royaumes (*caritas et cupiditas*). À l'encontre de la prétention des Donatistes, qui la comprenaient comme un regroupement de parfaits ou de saints prédestinés, il se refusa résolument à voir en elle un accomplissement déjà présent du Royaume de Dieu. Entendre ainsi l'Église, commente J. Ratzinger, ce serait «nier pratiquement son grand avenir eschatologique, le jugement et la fin où tout sera transformé»[33]. Cela est vrai, mais le théologien allemand sait, comme Augustin, qu'on ne peut la concevoir, d'un autre côté, comme une réalité pleine de taches, sainte seulement au plan «institutionnel», objectif, se perpétuant sous cette forme mixte jusqu'à la fin des temps. L'Église de la terre en laquelle l'homme est introduit par le baptême, est «la Jérusalem d'en haut, notre mère» (Ga 4,26), elle est la «Cité nouvelle où se déploie sa nouvelle existence»[34]. L'Église terrestre est l'Église céleste s'identifiant avec les pécheurs devant Dieu, en un geste de solidarité et de substitution. De plus, la véritable sainteté qui lui vient uniquement d'un don toujours confirmé, sans mérite de sa part, est une propriété qui lui appartient en propre, qui la qualifie existentiellement en tant que sujet réellement distinct de lui. «Qui est», alors, en définitive, cette Église sainte à laquelle nous croyons comme à la Mère qui nous apporte la régénération?

---

31 J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, in *Gesammelte Schriften* 11, 29-194, ici 49.

32 Id., *GS* 11, 61.

33 Id., *GS* 8/1, 456.

34 Lubac, *Méditation sur l'Église*, cit., 145.

6. L'Église et la Vierge Marie

Pour résoudre l'aporie il est nécessaire d'approfondir la réflexion et de considérer ce que Balthasar a appelé le «principe marial» de l'Église. Celle-ci, nous dit-il, est le sujet qui, par grâce divine infuse, participe du Sujet suprême, normatif, Jésus-Christ, et de sa conscience. Pareille grâce de participation est offerte à l'humanité en celui-ci et

> «dans l'espace qui est son espace (*en Christô*) et qu'il met à disposition comme rédempteur: l'Église. [...] Dans la mesure où cet espace est un espace de réponse féminine-nuptiale [à Lui, l'Époux], il a sa subjectivité suprême, normative, en Marie. Dans la mesure, enfin, où une unique grâce s'écoule là, celle-ci fait converger tous les esprits, dans toute la diversité personnelle de leurs missions et de leur charismes, vers un centre de conscience qui, en Marie, s'ouvre au Christ et, à travers le Christ, à l'Esprit du Dieu tri-personnel»[35].

Cette femme que l'Esprit Saint a prise sous son ombre et qui en vertu de cela nous communique le Mystère divin, c'est l'«Ève véritable», la «seule vraie Mère des Vivants»[36], la Mère de Dieu en tant que «principe, prototype et synthèse de l'Église»[37]. Elle est, dit le théologien suisse, l'archétype de l'Épouse parfaite, elle en est le «centre personnel» et l'«idée pleinement réalisée».

Tandis que l'acte de foi ne cesse d'être incomplet en les pécheurs que restent les croyants, il est parfait en Marie, lorsqu'à la Croix celle-ci dit son oui au sacrifice de son Fils. Corrigeant ou mieux complétant Augustin, le P. de Lubac explique encore comment la maternité de l'Église sanctifiante trouve en la Vierge son fondement: certes, Marie est un membre de l'Église, sauvé comme tous les fidèles par la grâce rédemptrice, mais elle en est un membre si éminent qu'elle peut être dite en toute vérité sa Mère. Car, continue-t-il, «rachetée comme nous, elle l'est d'une tout autre manière». Et de citer Newman: «Elle fut comprise, avec toute la race humaine, dans la sentence d'Adam, et elle encourut sa dette comme nous; mais à cause de Celui qui devait la racheter comme nous sur la Croix, la dette lui fut remise par anticipation»[38]. En ce sens elle «précède» l'Église comme figure et modèle éminent qui s'élève face au Peuple de Dieu tout entier comme la Mère de toutes les grâces et la Mère des douleurs qui s'unit au mystère du Christ chargé des péchés des hommes.

On ne peut donc pas dire tout simplement qu'au Golgotha le Fils a souffert pour Marie comme il a souffert pour les pécheurs. La Vierge est le cadeau que le Père et l'Es-

---

35 BALTHASAR, *Wer ist die Kirche*, cit., 189.

36 LUBAC, *Méditation sur l'Église*, cit., 240.

37 *Ibid.*, 274, citant K. Barth qui stigmatise de la sorte «l'hérésie catholique».

38 *Ibid*., 290, citant J. H. NEWMAN, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*.

prit ont réservé dès le début au Fils pour l'assurer de l'efficacité de la rédemption. Marie est pré-rachetée et ce privilège qui lui est conféré en vue des mérites prévus de son Fils, lui donne de pouvoir accompagner celui-ci sur le chemin menant à la Croix. Étant donné qu'elle est l'Immaculée Conception, elle peut commencer à montrer au Verbe, dès le moment où il prend chair, la valeur de la passion qui doit venir. Si Marie accompagne son Fils vers la Croix, c'est parce que, plus profondément, elle tient son origine de la Croix, parce qu'elle est pré-rachetée, par un privilège qui lui fut octroyé en prévision des mérites de son Fils. Immaculée conception, elle put, dès l'instant où le Verbe se fit chair, montrer à celui-ci la valeur de la passion à venir, et plus encore lui être une aide sur le chemin menant à la Croix. Marie vraie «première Ève» associée au «Nouvel Adam» (Rm 5,14; 1 Co 15,45), le Fils préexistant (Jn 8,58), fut en mesure de coopérer dès le départ à l'œuvre salvifique[39]. Or, de même que cette Première Ève fut façonnée dès le début en vue d'une coopération à l'œuvre du salut, ainsi en elle l'humanité toute entière – et donc aussi l'Église – est-elle incluse dans la Passion. L'une et l'autre ont leur lieu à l'intérieur de l'acte par lequel le Christ a expié nos péchés à notre place, avant que nous ne puissions le reconnaître par un acte de foi (Rm 5,8.10). La Passion historique conserve son actualité permanente, parce que, loin de dépendre de la sainteté liminaire des croyants, la foi en ce fait salvifique trouva dès l'origine son accomplissement intégral en Marie, Église originelle, elle qui prononça son oui à l'annonciation et redit à la Croix son assentiment inconditionnel à l'amour rédempteur du Fils. L'union entre Dieu et l'homme qui eut lieu dans la personne (divine) de Jésus-Christ lors de l'incarnation, ne s'accomplit point en effet en Marie sans le consentement et le concours de celle-ci; l'union hypostatique est déjà comme telle un mystère nuptial, ecclésial. L'Incarnation rédemptrice inclut d'emblée la Vierge dans l'œuvre de notre salut. Toutes les grâces venant du Verbe fait chair passent par sa médiation. La maternité humaine (spirituelle) de Marie à l'égard des chrétiens est universelle, identique à l'universalité de cette médiation.

À la question de savoir qui est l'Église, et non seulement ce qu'elle est au plan institutionnel objectif, nous avons ainsi répondu, avec H. U. von Balthasar, en relevant la distinction réelle qui existe entre l'Église Épouse – dont la «femme» au pied de la Croix (Jn 19,26) est l'archétype – et le Christ Époux, unique Rédempteur. Elle est la *immaculata ex maculatis* (Ambroise), l'immaculée composée de maculés, sainte parce que «sanctifiée dans le Christ Jésus» (1 Co 1,2), celle qu'Augustin compare aux vêtements éblouissants du Transfiguré: «ses vêtements sur la montagne, qui resplendissaient comme de la neige toute blanche, signifiaient l'Église purifiée de toute tache de péché»[40]. Elle est

[39] A. von Speyr, *Maria in der Erlösung*, Einsiedeln 1979, en particulier 8-10. Cfr. J. Servais, *Marie dans l'Incarnation*, dans Communio 166 (2003) 26-40. Version complète de l'article dans les éditions angl. (Communio 30/1 [2003] 5-25) et allem. (Communio 32 [2003] 30-42) de cette revue internationale.

[40] Augustin, *Psal.* 50,12, *Opere* XXV, 1312.

la Nouvelle Ève qui porte dans ses flancs la destinée d'Israël et de l'Humanité et qui, dans son fiat, en reprend l'histoire et la met tout entière sous la souveraineté du Nouvel Adam. Elle est la grande croyante qui, dès le premier instant de sa conception, exerce une obéissance parfaite d'amour envers lui, l'Homme (Jn 19,5) en qui se concentre la plénitude du monde divin et en qui s'accomplit la totalité du monde créé (Col 2,9). À son œuvre de substitution vicaire elle dit et vit depuis toujours un oui libre, qui contient d'avance le oui des croyants. Elle est la Médiatrice de toutes les grâces parce que son manteau protecteur couvre désormais tous les pécheurs. «Il n'est personne – qu'il le veuille ou non – qui ne trouve place sous son manteau. En effet», explique Balthasar,

> «si par sa Passion son Fils s'est choisi tous les hommes comme frères et sœurs, elle ne peut faire autre chose qu'être leur mère à tous. Et comme elle a été d'abord sa mère charnelle et spirituelle et qu'avec l'âge il n'a jamais renié sa filiation à son égard, ses mots d'intercession en faveur des enfants qui lui sont donnés ne peuvent pas rester vains auprès de lui»[41].

Elle partage au plus intime la conscience que le Crucifié a de porter devant le Père le péché du monde, car elle, la toute pure, mesure comme nul autre le péché à l'aulne de son effet sur le Fils. Elle est en communion profonde avec lui, là où il confesse et expie à notre place nos péchés et elle ne manque pas de s'adresser aux pécheurs en répétant: allez à lui et «faites ce qu'il vous dira» (Jn 2,5; cfr. Gn 41,55). Elle est la Mère des douleurs à laquelle son Fils a donné la grâce de pouvoir contribuer à la rédemption, la Mère que le fidèle est appelé à prendre chez lui pour qu'elle l'aide à le suivre en confessant, avec ses propres péchés, les péchés de ses frères et de l'Église.

7. Le défi des chrétiens aujourd'hui

Il convient d'être clair pour éviter les malentendus: la confession à laquelle la *Immaculata ex maculatis* est conviée aujourd'hui, répond à un critère fondamental de prudence, inséparable de la transparence. L'auto-défense que l'homme exerce normalement face aux injustices voire aux persécutions dont il est victime, est tout à fait légitime, y compris de la part d'un chrétien. Dans bien des cas, non seulement son droit mais son devoir seront de défendre la vérité. Face aux calomniateurs Ignace de Loyola avait coutume de recourir aux tribunaux: il ne se satisfaisait pas d'éventuelles rétractations, mais il exigeait un procès en bonne et due forme, car en cela consistaient à ses yeux le plus grand service et la plus grande louange de Dieu. Il n'est permis d'abdiquer, là où

41 H. U. VON BALTHASAR, *Maria für heute,* Freiburg 1997², 73; trad. fr. Fl. Quillet, *Marie pour aujourd'hui*, Paris 1988, 79 (nous corrigeons la traduction).

la Vérité est en cause. Si, à un certain moment, tel ou tel parmi les chrétiens choisit de renoncer à se protéger, ce ne peut être que parce qu'il se sent appelé à agir de la sorte, parce que le Saint-Esprit a mis en son cœur le désir d'imiter le Fils en allant au-delà de ce que le jugement et la raison chrétiennes communes lui commandent. Le plus souvent, toutefois, le chrétien qui a fait un sérieux examen de conscience, se rend compte que la vérité n'est pas uniquement de son côté. La médiation de Marie l'achemine plutôt vers l'humble admission de ses propres fautes ou au moins de ses défaillances et de ses compromissions avec le péché. La Médiatrice universelle le met ainsi sur la voie d'une confession de laquelle l'Église dont il est un membre, n'en ressort que plus belle.

Faisant allusion à la confrontation désespérée entre une Église catholique tentée de se refermer sur elle-même et une culture moderne toujours plus séculière, H. U. von Balthasar écrivait, en 1952:

> «Le "jardin clos", l'épouse voilée qu'était l'Église avec ses mille monastères, a été forcé violemment et presque déshonoré, parce que des pieds anonymes piétinent lourdement aujourd'hui son âme... Au cœur même de l'Église est tombé un mur. Là où jusqu'ici c'était, semblait-il, contre de la pierre que se heurtait la cloîtrée volontaire, il y a maintenant une chair en sang: chair du frère inconnu, qui dort et habite et travaille et souffre et meurt dans la chambre à côté. Notre nonne l'Église doit apprendre à ne pas se laisser effrayer par ce voisinage»[42].

Que, du fait d'un tel voisinage, le monde en vienne à découvrir des choses que les chrétiens que nous sommes préféreraient tenir cachées, y a-t-il lieu de s'en étonner? Pourquoi ne pas accepter cette situation comme une occasion offerte pour vaincre la tentation toujours récurrente de dissimulation. «À l'époque de la presse, de la radio, quand tout ce qui concerne l'homme est mis impitoyablement en pleine lumière, les anciennes méthodes n'ont plus cours», constatait le théologien. Et de s'expliquer:

> «Il fut un temps sans doute où l'Église et les chrétiens pouvaient s'accommoder d'une apologétique prudente qui voile certains aspects des choses», mais de nos jours «le scandale, c'est précisément que l'Église veuille cacher à tout prix ce qui saute aux yeux de tous et qu'elle refuse d'en convenir».

À ce scandale, qui provient de la médiocrité, de l'hypocrisie et du mensonge, le grand remède c'est une Église qui ose s'humilier! «Si le scandale peut être effacé, seule l'humilité y réussira»[43]. Bien sûr s'humilier devant la Vérité ne signifie en aucune manière se soumettre à l'esprit du temps.

Non seulement aux chrétiens, mais à l'Église elle-même il est demandé d'acquérir quelque chose de la sérénité des martyrs. Ainsi celle-ci fera-t-elle face aux humiliations

---

42 ID., *Schleifung der Bastionen*, Trier 1989⁵, 80.

43 ID., *Gelebte Kirche. Bernanos*, Freiburg 1988³, 315-316, cit. d'après la trad. fr. M. de Gandillac, *Le Chrétien Bernanos*, Paris 2004³, 272.

– dues ou non – qui lui viennent aujourd'hui du monde. «Les chrétiens auraient tort de réagir avec une susceptibilité de femmelette s'il leur advient d'être touchés par quelque trait mérité ou même, pour l'amour de Dieu, immérité». Il y a là en effet une grâce de purification qui peut profiter à tout le corps: «Un beau champ de blé remercie le ciel de l'averse qui le nettoie; il se peut que quelques épis soient fauchés, mais la plupart reçoivent de nouvelles forces et respirent plus librement»[44]. La vérité qui nous rend libres, se manifeste souvent à nous pécheurs sous la forme d'une confession de péché. La *Casta meretrix* ne craint pas celle-ci même quand c'est le monde qui la lui arrache, car elle sait que, quoi qu'il puisse sembler, un tel aveu n'entre pas en conflit avec la sainteté qu'à sa consternation (cfr. Lc 1,29), il lui est commandé de professer face au monde. Elle y voit l'invitation à un «dé-voilement» douloureux mais salutaire. Acceptée et vécue du fond du cœur, elle produit aussitôt un effet bénéfique. «Celui qui agit dans la vérité vient à la lumière», dit saint Jean (Jn 3,21). Et saint Paul: qui s'ouvre à la vérité est «lumière dans le Seigneur» (Ép 5,8), car «tout ce qui est démasqué est lumière» (5,14).

44 Id., *Gelebte Kirche*, cit., 524-525, trad. fr. 486.

Il ruolo dei laici nella nuova evangelizzazione
Il carattere ecclesiale del loro impegno nel mondo[1]

Vicente Bosch
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. Introduzione

Nella lettera apostolica *Porta fidei* Benedetto XVI segnalava la necessità di «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»[2]. Il mio intervento vuole soffermarsi proprio sulla portata del significato delle parole "impegno ecclesiale", ben consapevole che mi rivolgo a una comunità accademica composta fondamentalmente da sacerdoti, seminaristi, religiosi e novizi.

"Impegno ecclesiale" fa riferimento all'impiego della volontà e delle proprie forze nello svolgimento di un compito la cui responsabilità è collettiva, cioè che ricade su tutti i membri del collettivo "Chiesa". La nuova evangelizzazione è, quindi, compito di tutti: sacerdoti, religiosi e laici. Ognuno la realizza secondo il proprio ruolo e vocazione nella Chiesa, accompagnando la sua parola con una testimonianza di coerente vita cristiana.

Se invece della dicitura "impegno ecclesiale" adoperassi quella simile di "impegno ecclesiastico" – purtroppo, facilmente scambievoli – il significato varierebbe sensibilmente: starei limitando l'impegno a delle persone investite di una qualche potestà o carica ecclesiastica – clero e molti religiosi – e a delle strutture ecclesiastiche riconducibili a commissioni diocesane, consigli parrocchiali, ecc. Contemporaneamente starei lasciando da parte la stragrande maggioranza del Popolo di Dio, che vive in mezzo al mondo e non frequenta ambienti ecclesiastici se non nei momenti di vita liturgica e di formazione nelle comunità parrocchiali e nei movimenti e gruppi vari.

La nuova evangelizzazione si presenta, dunque, come "impegno ecclesiale" inerente alla missione della Chiesa, la cui responsabilità ricade sulla totalità dei suoi membri, e

---

1 Il testo costituisce la relazione presentata al Convegno *La "nuova evangelizzazione" e la ragionevolezza della fede*, Istituto Teologico San Pietro, Viterbo 14-16 febbraio 2013.

2 BENEDETTO XVI, Lett. ap. *Porta fidei*, n. 7.

non come "impegno ecclesiastico" o responsabilità di alcuni. L'affermazione sembra ovvia, ma la distinzione "ecclesiale"/"ecclesiastico" sarà determinante per connotare di carattere ecclesiale – che non ecclesiastico – la modalità di evangelizzazione del laico.

2. La partecipazione dei fedeli laici alla missione della Chiesa

Nel Concilio Vaticano II lo Spirito Santo ci ha consegnato una comprensione della Chiesa come mistero di comunione, che riconosce la diversità e complementarietà dei carismi, proclama la radicale uguaglianza dei suoi membri e afferma la loro corresponsabilità nei confronti dell'unica missione della Sposa di Cristo: la trasmissione del Vangelo per la salvezza delle anime e il rinnovamento dell'ordine temporale[3].

Importa precisare che la partecipazione di cui si parla non è parziale, nel senso quantitativo – come se ai laici spettasse *una parte* della missione della Chiesa –, bensì a loro compete *tutta* la missione anche se in modalità diversa da quelle proprie dei pastori e dei religiosi: la parzialità è modale o particolare, e non quantitativa[4]. All'origine della partecipazione dei laici all'unica missione della Chiesa – salvezza delle anime e santificazione del mondo – si trova la partecipazione di ogni cristiano ai *tria munera Christi*.

Questa ecclesiologia di comunione aveva smantellato il tentativo di distribuire il compito della Chiesa in una sorte di doppio binario, secondo il quale ai chierici e ai religiosi spetterebbe il soprannaturale (funzioni sacre e salvezza delle anime) e ai laici il temporale, ovvero, l'animazione cristiana del mondo. Questa concezione è figlia di una eccesiva distinzione a livello concettuale tra sacro e profano, soprannaturale e naturale, chierici e laici, senza riferimento al dato empirico e all'esperienza storica. Infatti l'eccesiva distinzione tra elementi che si trovano uniti può giocare brutti scherzi in forma di schemi rigidi e compartimenti-stagno. La distinzione congariana, e prima ancora, mariteniana, tra "temporale" e "spirituale" implicava, inconsapevolmente, una certa separazione tra natura e grazia. La dottrina conciliare sulla Chiesa e la sua missione, di cui sono responsabili tutti i battezzati, sembrava aver scongiurato la minaccia dei dualismi concettuali, ma quest'ultima rimane sempre in agguato e ogni tanto si risveglia[5].

---

3 Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5 (EV 1, 932): «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la 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».

4 Per un maggiore approfondimento della questione si può consultare F. Ocáriz, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, in Annales Theologici 1 (1987) 7-26.

5 Ho avuto occasione di trattare l'argomento di recente: V. Bosch, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo*

L'esortazione postsinodale *Christifideles laici*, sulla vocazione e missione del laico nella Chiesa e nel mondo, del 1989, sottolineò alcuni tratti della dottrina conciliare sulla responsabilità dei laici nella missione della Chiesa che ci interessano particolarmente:

1) il documento riprende dal concilio l'indole secolare come tratto specifico dei fedeli laici – compatibile con (anzi, conseguente a) la dimensione secolare di tutta la Chiesa – e afferma il carattere teologico e non soltanto sociologico della secolarità: «l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente *teologica ed ecclesiale*»[6];

2) esprime in termini di "tentazione" la tendenza a «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»[7] e mette in guardia «circa la tendenza alla "clericalizzazione" dei fedeli laici e il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine»[8].

Alla radice di queste due preziose indicazioni c'è, a mio avviso, l'interesse nel sottolineare l'unità del disegno salvifico divino e il giusto rapporto tra natura e grazia, tra storia ed escatologia, in modo tale che la Chiesa non appaia come realtà *opposta* al mondo e nemmeno in un certo senso *di fronte* al mondo[9]. Chiesa e mondo non sono due realtà diverse nelle quali il fedele laico agisce in modo disgiuntivo (ora prego, ora pago le tasse; ora partecipo a una riunione del consiglio parrocchiale, ora faccio il ragioniere; ecc.) come se avesse due missioni, una nella Chiesa e un'altra nel mondo. Il laico non abita uno spazio con due piani sovrapposti. Giovanni Paolo II insiste con frequenza nel testo postsinodale sull'importanza dell'unità di vita per i fedeli laici: «Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta "secolare", ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura»[10]. Occorre, pertanto, grande attenzione ogniqualvolta si adopera l'espressione "*nella Chiesa* e *nel mondo*" per non indurre all'idea di un impianto dualista nell'essere e nell'agire del fedele laico. La piena appartenenza del laicato alla Chiesa e al mondo non si traduce

dei fedeli laici: una insidiosa distinzione, in Annales Theologici 26 (2012) 127-136. I paragrafi che seguono in questo n. 2 ne costituiscono un breve riassunto.

6 San Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 15. Il corsivo è nostro.

7 *Ibid*., n. 2.

8 *Ibid*., n. 23.

9 Questa sarebbe la chiave di lettura offerta anche dal Decreto conciliare *Apostolicam actuositatem*, n. 2 quando afferma che «i laici (…) all'interno della missione di tutto il popolo di Dio hanno il proprio compito nella Chiesa e nel mondo».

10 *Ibid*., n. 59.

in un doppio agire in cui l'uno sarebbe incentrato sulla dinamica di comunione e di santificazione, interna alla Chiesa, e l'altro, esterno, che girerebbe attorno al mondo e ai compiti secolari.

La letteratura teologica sul laicato degli ultimi vent'anni nonostante rifiuti il dualismo pocanzi citato, di fatto presenta l'agire del laico incanalato sui due soliti binari: l'edificazione della Chiesa, da una parte, e la costruzione del mondo, dall'altra. A mio avviso, nemmeno una tale impostazione o schema promuove nella pratica la desiderata unità di vita del fedele laico, giacché l'edificazione della Chiesa e la costruzione del mondo sono talmente intrecciate tra loro che la cosiddetta "azione *intra-ecclesiale*" del laico incide nella costruzione del mondo e, al contempo, il suo impegno nel sociale edifica anche la Chiesa.

La partecipazione dei fedeli laici nella responsabilità di edificare la Chiesa non rimane chiusa nei confini di un ministero liturgico o della partecipazione ai consigli parrocchiali o diocesani (anche perché non ci sono sufficienti ministeri né strutture ecclesiali in cui possano partecipare tutti i fedeli laici di una comunità). La letteratura teologica e pastorale sulla missione del laico *nella Chiesa* dedica, a mio avviso, troppo spazio alla trattazione dei ministeri laicali e della compartecipazione dei laici nelle strutture organizzative e amministrative ecclesiastiche. Osserva acutamente Castellucci che «alle volte gli stessi presbiteri cadono nella tentazione di valutare la "maturità" di un laico sulla quantità di tempo ed energie che spende visibilmente dentro le mura della canonica, dimenticando che l'azione del laico si svolge non solo *e non primariamente* lì ma nei diversi ambienti del mondo, nella vita ordinaria»[11]. Infatti, quando un laico assume un ufficio o incarico ecclesiastico deve essere consapevole che il tempo e le energie da dedicare a quella attività non devono essere sottratti agli obblighi di famiglia, di lavoro e agli impegni sociali, che continuano ad essere il primo fronte del suo impegno ecclesiale.

Inoltre, mi sembra che l'ecclesialità dell'impegno intramondano del fedele laico non è stata sufficientemente approfondita dalla recente letteratura. Non si è sviluppata un'opportuna riflessione sulla chiara indicazione di *Christifideles laici* n. 15: «l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente *teologica ed ecclesiale*». Così come nessuno dubita del carattere ecclesiale dell'educazione cristiana dei figli attuata dai genitori, nemmeno si dovrebbe dubitare dell'ecclesialità del lavoro svolto da un operaio o da un professionista cristiano che cerca la santità nello svolgimento della sua attività, dal momento in cui la santificazione del mondo – rinnovamento dell'ordine temporale – costituisce uno degli aspetti dell'unica missione della Chiesa. Perché connotare di ecclesialità quasi esclusivamente la collaborazione dei laici alle funzioni dei ministri ordinati, lasciando in

11 E. Castellucci, *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, in Orientamenti pastorali 51 (2003) 33, nn. 6-7. Il corsivo è nostro.

ombra il valore ecclesiale della loro attività professionale? Mi sembra di scorgere dietro a questa sensibilità una certa dose di clericalismo, che concepisce il lavoro dei laici nel mondo come qualcosa che si trova alla periferia della vita della Chiesa e lontana dai centri di "potere in mano ai ministri ordinati". Una tale impostazione è ancora erede di una Chiesa piramidale in cui certi presbiteri amano di comandare e certi laici con complesso d'inferiorità guardano loro come paradigma di vita cristiana da imitare. La Chiesa-comunione dovrebbe superare questi schemi e mettere a fuoco concetti come sacerdozio comune dei fedeli, funzione regale dei laici, servizio, governo, collaborazione, complementarietà e corresponsabilità.

3. La modalità di partecipazione dei laici nell'evangelizzazione

Per il Battesimo e la Confermazione il cristiano partecipa alle funzioni sacerdotale, profetica e regale di Cristo, che non sono funzioni distinte o separabili, bensì dimensioni dell'unica funzione di mediazione tra Dio e gli uomini. Non è il caso, per tanto, di determinare in quali occasioni il laico agisce come profeta, in quali come sacerdote e in quali come re: in tutte le sue opere saranno presenti in qualche modo i tre aspetti della sua mediazione, anche se talora si manifesti un aspetto più che gli altri. Così, quando il laico partecipa in modo attivo alla Santa Messa certamente svolge la funzione sacerdotale – offre sull'altare il suo essere e il suo agire –, ma esercita anche la funzione profetica col suo esempio e la funzione regale con cui edifica il Regno di Dio sulla terra. La premessa non toglie che l'evangelizzazione sia da collegare più direttamente con la funzione profetica, ma senza separarla dalle altre due.

Della partecipazione dei laici alla funzione profetica ne parlò il n. 35 della *Lumen gentium* in questi termini: «Cristo, il grande profeta, il quale con la testimonianza della sua vita e con la potenza della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola (cfr. At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale»[12]. Sono tre, a mio avviso, le principali indicazioni del testo conciliare:

1) Colloca alla sorgente della funzione profetica dei fedeli laici il "senso della fede", ovvero la spontanea capacità – proveniente dalla fede teologale e dai doni dello Spirito Santo – di discernere ciò che è contrario o conforme alla rivelazione. Sembra opportuno

12 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen gentium*, n. 35.

evidenziare che il radicamento della funzione profetica dei laici nel *sensus fidei* implica che essa non è partecipazione alla missione di magistero della gerarchia, bensì partecipazione diretta alla forza profetica di Gesù Cristo, a condizione che sia esercitata sotto la guida del Magistero[13]. Ovviamente il *sensus fidei* non esime i fedeli dalla propria responsabilità nella formazione dottrinale e teologica.

2) Riconosce nei laici la presenza della "grazia della parola". In un recente articolo sui fedeli laici e la nuova evangelizzazione, pubblicato sull'Osservatore Romano, Ocáriz precisava che la "grazia della parola" di cui parla il testo conciliare si ricollega «soprattutto all'assistenza dello Spirito Santo che, senza conferire un'autorità ufficiale alla parola evangelizzatrice dei laici, la costituisce in veicolo della Parola di Dio e, come tale, in grado di trasmettere non solo nozioni, ma anche forza efficace rispetto alla fede che salva»[14].

3) Per ultimo, il testo di *Lumen gentium* segnala il contesto in cui i fedeli laici esercitano la loro funzione profetica: "la vita quotidiana, familiare e sociale", cioè nel quadro delle realtà secolari. Non poteva essere diversamente senza contraddire la dottrina sui laici che sarà esposta nel capitolo IV: «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico»[15].

In altre parole e a mo'di riassunto, la modalità della partecipazione dei laici all'evangelizzazione è caratterizzata principalmente dalla condizione secolare – nell'ambito della famiglia, del lavoro e dei rapporti sociali –, ha la sua origine nel Battesimo e per tanto non abbisogna di delega o di mandato gerarchico e, per ultimo, veicola la Parola di Dio non senza una particolare assistenza dello Spirito Santo.

Prima di passare all'analisi del ruolo dei laici nei documenti finora pubblicati attorno allo scorso Sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione, vorrei soffermarmi su una condizione, a mio avviso determinante, per l'efficacia dell'azione evangelizzatrice dei laici: l'esistenza di un rapporto di fiducia – amore o amicizia – nella trasmissione del Vangelo. I rapporti familiari, professionali, sociali e di amicizia favoriscono un dialogo interpersonale che permette, da una parte, di trasmettere ciò che si considera un bene per l'altro, e dall'altra, di prendere in considerazione e poter accogliere ciò che viene trasmesso come suggerimento o consiglio disinteressato. Soltanto in un ambiente di mutua fiducia il Vangelo può essere trasmesso da persona a persona con una efficacia che

13 Cfr. *ibid*., n. 12.

14 F. Ocáriz, *I fedeli laici e la nuova evangelizzazione*, in L'Osservatore Romano, 19.6.2012, 4.

15 Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen gentium*, n. 31.

passa inosservata ed sfugge alle statistiche dei programmi pastorali. Si capisce che questa azione evangelizzatrice personale che poggia sull'amicizia e la fiducia sia paragonata all'azione del lievito nella massa, che agisce "quasi dall'interno, a modo di fermento" – in parole di *Lumen gentium* 31 – per la santificazione del mondo. È questo il principale contributo all'evangelizzazione che la comunità ecclesiale si aspetta dal laico, senza nulla togliere all'eventuale collaborazione alle necessarie attività catechetiche ed evangelizzatrici organizzate da parrocchie u organismi ecclesiastici, che sarà sempre sussidiaria e senza compromettere ciò che è principale (la famiglia, il lavoro, i rapporti sociali).

4. I laici nei documenti del Sinodo dei Vescovi sulla "nuova evangelizzazione"

Prenderemo in considerazione i testi dei *Lineamenta* (Lin) del 2.2.2011, dello *Instrumentum laboris* (InsL) del 19.6.2012 e del "Messaggio al Popolo di Dio" (MPD) che i padri sinodali hanno dato alla stampa il 26.10.2012 alla fine dei loro lavori. Un'attenta lettura dei tre documenti fa emergere alcune considerazioni riguardanti il ruolo dei laici in questa "nuova evangelizzazione". Occorrerebbe fornire un contesto generale dei documenti con delle osservazioni sulla loro impostazione, struttura e lessico, ma il tempo a disposizione non lo permette, per cui mi limiterò al nostro tema cercando di offrire uno schema riassuntivo e proponendo alla fine qualche orientamento pastorale.

1) *I tre documenti, seguendo le orme di* Evangelii nuntiandi *(Paolo VI) e* Redemptoris missio *(Giovanni Paolo II), coincidono nel segnalare che l'opera di evangelizzazione è compito della comunità ecclesiale*: «il soggetto della trasmissione della fede è la Chiesa tutta intera» (InsL 105). Per tanto, tutto quanto possa essere detto su questo soggetto collettivo dell'evangelizzazione sarà rivolto anche al laico. Ad esempio: «L'essere cristiano e la Chiesa sono missionari o non sono» (Lin 10); «Non si può trasmettere ciò che non si crede e non si vive» (Lin 12); «L'invito all'evangelizzazione si traduce in un appello alla conversione» (MPD 5); «la nuova evangelizzazione è soprattutto un compito e una sfida spirituale» (Lin 22); «il segreto ultimo della nuova evangelizzazione è la risposta alla chiamata alla santità di ogni cristiano» (InsL 158).

Sono affermazioni cariche di contenuto, che interpellano ogni membro della Chiesa. Per quanto riguarda l'ultima, non è un caso che storicamente la promozione del laicato e l'affermarsi della dottrina sulla chiamata universale alla santità siano andati a pari passo nella Chiesa, dagli inizi del secolo XX fino al loro scoppio nel Concilio Vaticano II. Sono argomenti che s'intrecciano a vicenda e trovano nella nuova evangelizzazione un altro campo di comune azione che riconferma il loro stretto rapporto.

2) *Anche se non ci fossero espliciti riferimenti ai laici come soggetto, gli scenari de-*

lla nuova evangelizzazione individuati e descritti dai tre documenti – cultura, fenomeno migratorio, economia, politica, ricerca scientifica e comunicazione – hanno nei laici i principali attori, quando non gli unici. Questi scenari fanno parte del vasto campo delle realtà secolari, dove i laici devono «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31). L'evangelizzazione in questi sei scenari continuerà ad essere compito della comunità ecclesiale – è tutta la Chiesa ad avere una dimensione secolare e una responsabilità nei confronti del mondo; anche sacerdoti e religiosi hanno una secolarità che si esprime in modo proprio, diverso da quello dei laici –, ma risulta evidente che saranno i fedeli laici, proprio per il suo inserimento nelle realtà terrene – per la sua indole secolare –, gli immediati e diretti protagonisti della trasmissione del Vangelo in questi ambiti o scenari. Importa distinguere bene, come fa la *Christifideles laici*, tra la «dimensione secolare» di tutta la Chiesa – di cui partecipano tutti i battezzati – e «l'indole secolare» che è propria dei laici e che esprime la loro modalità – propria e caratterizzante – di partecipazione alla «dimensione secolare» (di tutta la Chiesa).

Il Messaggio al Popolo di Dio dei padri sinodali si rivolge al mondo del lavoro e, senza fare menzione ai laici, segnala alcuni traguardi nel mondo dell'economia e della politica, che evidentemente sono compito loro: «riscattare il lavoro dalle condizioni che ne fanno non poche volte un peso insopportabile e una prospettiva incerta, minacciata oggi spesso dalla disoccupazione, specie giovanile; porre la persona umana al centro dello sviluppo economico; pensare questo stesso sviluppo come un'occasione di crescita del genere umano nella giustizia e nell'unità ( ), un impegno di cura disinteressata e trasparente del bene comune, nel rispetto della piena dignità della persona umana, dal suo concepimento fino al suo termine naturale, della famiglia fondata sul matrimonio di un uomo e una donna, della libertà educativa; nella promozione della libertà religiosa; nella rimozione delle cause di ingiustizie, disuguaglianze, discriminazioni, razzismo, violenze, fame e guerre. Una limpida testimonianza è chiesta ai cristiani che, nell'esercizio della politica, vivono il precetto della carità» (MPD 10). Non manca il richiamo a «l'inserimento della dottrina sociale della Chiesa nei percorsi della nuova evangelizzazione e la cura della formazione dei cristiani che si impegnano a servire la convivenza umana nella vita sociale e nella politica» (MPD 12).

3) *Tuttavia, nei tre documenti ci sono riferimenti espliciti a dei particolari compiti dei laici nella nuova evangelizzazione*. Per iniziare, il n. 12 dei *Lineamenta* riporta il seguente testo dell'esortazione apostolica *Christifideles laici*: «i fedeli laici, in forza della loro partecipazione all'ufficio profetico di Cristo, sono pienamente coinvolti in questo compito [nuova evangelizzazione] della Chiesa. Ad essi tocca, in particolare, testimoniare come la fede cristiana costituisca l'unica risposta pienamente valida, più o meno coscientemente da tutti percepita e invocata, dei problemi e delle speranze che la vita pone ad ogni uomo e ad ogni società. Ciò sarà possibile se i fedeli laici sapranno superare in se stessi la frattura tra il Vangelo e la vita, ricomponendo nella loro quotidiana attività in famiglia, sul lavoro e nella società, l'unità d'una vita che nel Vangelo trova ispirazione e

forza per realizzarsi in pienezza»[16]. Non abbiamo tempo per soffermarci sull'interessante concetto di "unità di vita", che in primo luogo richiama la coerenza tra professione di fede e condotta quotidiana, ma non solo. I tre documenti in un modo o nell'altro ne fanno riferimento. Il testimonio di una vita animata dalla fede e dalla carità in mezzo al mondo trasmette spontaneamente il Vangelo a coloro che gli stanno attorno.

È ineludibile il riferimento alla famiglia, creata dall'amore tra un laico e una laica. L'*Instrumentum laboris* dedica quattro numeri all'argomento sotto il titolo «la famiglia, luogo esemplare di evangelizzazione». Ecco alcuni testi: «Per la Chiesa la famiglia ha il compito di educare e trasmettere la fede cristiana fin dall'inizio della vita umana» (InsL 111). «Nello spazio familiare può avvenire l'educazione alla fede essenzialmente nella forma di educazione alla preghiera del bambino» (Lin 22). «La vita famigliare è il primo luogo in cui il Vangelo si incontra con l'ordinarietà della vita e mostra la sua capacità di trasfigurare le condizioni fondamentali dell'esistenza nell'orizzonte dell'amore» (MPD 7). Non manca nemmeno un opportuno orientamento pastorale: «dobbiamo avere una particolare cura per la famiglia e per la sua missione nella società e nella Chiesa, sviluppando percorsi di accompagnamento prima e dopo il matrimonio» (MPD 7).

Per finire i riferimenti espliciti ai laici dei documenti sinodali, dobbiamo dare atto di una costatazione: «Si registra in questi ultimi anni, in seguito alla diminuzione numerica dei preti e al loro impegno a seguire più comunità cristiane, la delega sempre più diffusa della catechesi ai laici» (InsL 109).

Questa breve e sintetica disanima del ruolo dei laici nella nuova evangelizzazione nei testi sinodali, colloca i pastori della Chiesa di fronte a una sfida che richiede energie, volontà, freschezza e ingegno. Mi azzardo a presentare una bozza di orientamenti e di azione pastorale, incompleta e certamente suscettibile di revisione critica.

5. Conclusioni (a mo' di orientamenti pastorali per l'auspicata efficacia dei laici nella nuova evangelizzazione)

La nuova evangelizzazione che la Chiesa vuole intraprendere implica l'apertura dei cantieri nella riflessione teologica pastorale e nella messa in pratica di orientamenti e linee di azione nelle chiese locali allo scopo di ottimizzare l'azione evangelizzatrice operata dai laici.

1) In primo luogo *occorre riconoscere e promuovere la dignità dei fedeli laici e la loro missione peculiare nella Chiesa, che è la santificazione del mondo dall'interno*. C'è urgente bisogno di trasmettere ai laici il senso vocazionale della loro esistenza o, in pa-

16 San Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 34.

role dell'*Instrumentum laboris* n. 10, di «promuovere una cultura della vita intesa come vocazione». Non è più accettabile che il laico sia considerato un cristiano di "serie B" nei confronti di sacerdoti e religiosi, che giocano in "serie A" e sono coloro che veramente "hanno vocazione": chi ancora la pensasse cosi dovrebbe certamente rileggere la costituzione dogmatica *Lumen gentium* e l'esortazione apostolica *Christifideles laici*. La santità costituisce il traguardo dell'esistenza di ogni cristiano. Se non si parte dalla premessa che nel battessimo c'è già il seme della santità, suscettibile di svilupparsi con tutta la sua potenzialità in ogni cristiano – sacerdote, laico o religioso che sia – tutti i tentativi di ridare protagonismo ai laici resteranno in una caricatura riconducibile ad essere una *longa manus* degli ecclesiastici (ossia, una compagine di accoliti minorenni sempre da tutelare). Occorre ugualmente che i pastori rispettino la libertà dei fedeli laici in ciò che è opinabile e, particolarmente, in ciò che riguarda il miglioramento delle condizioni della vita e del mondo in base alla loro esperienza e competenza nei vari campi dell'attività umana. Il rispetto a questa libertà è una esigenza della giustizia e della carità. Un ultimo corollario della promozione della dignità dei laici riguarda la loro eventuale collaborazione alla comunità delle chiesa locale: i pastori, nell'affidare loro degli incarichi e nell'incoraggiare le loro iniziative, devono lasciare nel loro esercizio un ragionevole margine di autonomia.

2) *La trasmissione ai fedeli laici del senso vocazionale della loro vita richiede la messa in atto di un'offerta formativa attraente ed efficace*. Qui tocchiamo un punto *dolens* presente, a mio avviso, in quasi tutte le nostre comunità ecclesiali. Un problema irrisolto la cui responsabilità ricade sia nei laici sia nei pastori. La cosiddetta "emergenza educativa" non investe soltanto le giovani generazioni. Anche gli adulti hanno bisogno di una continua formazione umana e nella fede, anche se raramente sono pronti ad ammetterlo. Il n. 95 dell'*Instrumentum laboris* lamenta la carenza in tante comunità di una educazione ad una fede adulta e segnala quale "ostacolo interno" «il non avvertire il bisogno di un'educazione della propria fede». Di fronte a questa costatazione le chiese particolari dovrebbero organizzare iniziative di sensibilizzazione e di formazione (adoperando a questo scopo le risorse intellettuali, umane e immobiliari a disposizione: penso, ad esempio, agli istituti di teologia o di science religiose operanti nel territorio). Se l'evangelizzazione deve essere nuova anche nei suoi metodi e nelle sue espressioni, occorre immaginazione e iniziativa per organizzare corsi, cicli di conferenze, dibattiti tipo "cortile dei gentili", ecc., in locali o saloni parrocchiali che siano riscaldati e accoglienti, puliti e arredati con buon gusto, in modo tale di attirare le persone invece di respingerle.

3) *Ogni cristiano, per tanto anche il laico, ha bisogno di un accompagnamento spirituale per vivere la propria vocazione e missione nella Chiesa.* La comunità costituisce certamente un sostegno nel proprio cammino, ma non basta. Serve anche il consiglio personalizzato, il suggerimento pratico, la luce circoscritta alle particolari circostanze di ogni persona. Le modalità di questo accompagnamento possono essere svariate: dalla

confessione frequente – si parla spesso della crisi di questo sacramento, quando piuttosto si dovrebbe parlare di crisi di confessori, pochi e non sempre disponibili –, ai colloqui di direzione spirituale che nemmeno – bisogna pure dirlo – sono monopolio dei pastori come ricorda un recente documento della Congregazione per il Clero[17]. Non è impensabile un accompagnamento o direzione spirituale esercitata da un laico, certamente ben formato e che abbia il carisma del consiglio – dono ricevuto dallo Spirito Santo nel Battesimo e rafforzato dalla Confermazione per istruire la propria coscienza e anche quella degli altri – a tal punto sviluppato da rivolgere la parola illuminante ed incoraggiante a chi spontaneamente a lui si affida in un ambito di fraternità, di fiducia e di uguaglianza. Questa ipotesi ha la sua origine nel sacerdozio comune dei fedeli e costituisce l'ultima fase di quell'apostolato personale di amicizia e di fiducia che il laico svolge nell'ambito in cui si muove.

4) *I «laici sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico»* (LG 31). Non dimentichiamo che l'impegno intramondano dei laici, il loro contributo al progresso umano, costituisce «una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente *teologica ed ecclesiale*»[18]. Il mondo del lavoro sarebbe, per tanto, l'habitat naturale in cui i fedeli laici devono operare la nuova evangelizzazione con la testimonianza di una vita cristiana – innanzitutto svolgendo i doveri professionali con onestà e competenza – e anche con la parola, da persona a persona in quel dialogo di amicizia sincera. Non basta l'esempio della buona condotta, ci vuole anche «la capacità di ogni cristiano di prendere la parola negli ambienti in cui vive e lavora per comunicare il dono cristiano della speranza» (InsL 120). A conferma di quanto detto il documento sinodale riporta il seguente testo della *Evangelii nuntiandi*: «Non dovrebbe accadere che l'urgenza di annunziare la buona novella a masse di uomini facesse dimenticare questa forma di annuncio [quella da persona a persona] mediante la quale la coscienza personale di un uomo è raggiunta, toccata da una parola del tutto straordinaria che egli riceve da un altro»[19]. Resta segnalare per ultimo – forse avremmo dovuto iniziare da qui – che questa funzione profetica dei laici – testimonianza e parola – richiede essere attivata da una vita sacramentale intensa e da una solida vita di preghiera: senza l'indispensabile identificazione personale con Cristo i laici non saranno in grado di scoprire la loro responsabilità apostolica né l'urgenza di una nuova evangelizzazione.

---

17 CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della misericordia divina* (9.3.2011), n. 65: «Benché sia stata prevalente la direzione spirituale impartita dai monaci e dai sacerdoti ministri, vi sono sempre stati dei fedeli (religiosi e laici) – ad esempio Santa Caterina – che hanno prestato tale servizio. (…) Vi sono anche dei fedeli laici ben formati – uomini e donne – che svolgono questo servizio di consiglio nel cammino della santità».

18 SAN GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 15. Il corsivo è nostro.

19 PAOLO VI, Esort. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 46.

A conclusione del mio intervento vorrei citare le parole di un santo dei nostri tempi, che sono alla base di ciò che ho cercato di trasmettervi. San Josemaría Escrivá fu promotore di una spiritualità laicale che fa perno sulla santificazione del lavoro. Già nell'anno 1968 affermava: «Bisogna respingere il pregiudizio secondo cui i semplici fedeli dovrebbero limitarsi ad aiutare il clero in attività di carattere ecclesiastico. ( ) Il modo specifico che hanno i laici di contribuire alla santità e all'apostolato della Chiesa è la loro libera e responsabile azione all'interno delle strutture temporali, nelle quali essi infondono il lievito del messaggio cristiano. La testimonianza di vita cristiana, la parola che illumina nel nome di Dio, l'azione responsabile per servire gli altri contribuendo a risolvere i comuni problemi: ecco come si manifesta questa presenza, attraverso la quale il comune cristiano compie la sua missione divina»[20].

20 San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Milano 1987, nn. 34 e 59.

La singolarità cristologica delle parabole di Luca 15: la fede nel Dio-*Abbà* e la fraternità misericordiosa

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Per non sfigurare il volto del Padre

Una buona chiave di lettura per aprire lo scrigno del capitolo XV del Vangelo di Luca e scoprirvi il senso delle tre parabole della misericordia, è questa preghiera del sacerdote scrittore Michel Quoist (1921-1997):

«Mio Dio, non credo,
che tu ci *conduci* laddove tu *vuoi*
e che noi non abbiamo che da lasciarci guidare,
che tu ci *mandi* questa prova
e che noi non abbiamo che da accettarla […].
No, mio Dio, non credo, che tu sia un *dittatore*
che possiede *tutti i poteri*,
imponendo la *tua volontà*,
per *il bene del tuo popolo.*
Che noi siamo delle marionette,
delle quali a tuo volere,
tiri i fili.
E che ci fai recitare un misterioso soggetto,
del quale tu hai da sempre deciso
i minimi dettagli della tua messa in scena.
No, non lo credo
Non lo credo più,
perché adesso so, oh mio Dio
che tu *non lo vuoi*
e che tu *non lo puoi*.
Perché tu sei AMORE.
Perché tu sei PADRE,
e noi siamo tuoi figli.
Oh mio Dio perdono,
perché per troppo tempo abbiamo sfigurato il tuo
adorabile Volto»[1].

[1] M. Quoist, *Quando la vita diventa preghiera*, Milano 1995, 124-125.

Riecheggiando questa preghiera, potremmo dire che diverse parabole di Cristo avevano l'intento di evitare che tra gli ascoltatori, che peraltro sembravano tutti credere nel Dio d'Israele, si cedesse alla tentazione di "sfigurarne" il volto paterno.

2. La "bella notizia" su Dio rivelataci da Gesù

2.1. Dal Dio condizionatamente giusto al Dio incondizionatamente buono

In positivo, le parabole erano lo strumento privilegiato che Gesù di Nazareth usava per rivelare che Dio, Padre suo, è sempre e soltanto buono; cioè non è *solitamente* buono, benché talvolta non riesca a trattenere la sua ira contro i peccatori. Gesù mostra che non è vero nemmeno che Dio sia benevolo *soltanto a condizione che* gli uomini osservino i suoi comandamenti. In questo senso, il Padre suo non è il *Dio condizionatamente giusto* che immaginavano tanti suoi contemporanei: un Dio che, senza parzialità alcuna, dà a ciascuno il suo; un Dio che benedice e protegge chi osserva i suoi comandamenti, ma che maledice e colpisce con qualche disgrazia chiunque osi allontanarsi da lui, sempre per spingerlo a convertirsi, naturalmente!

Molto probabilmente, nel I secolo d.C., erano in molti a coltivare immaginazioni teologiche del genere, alla luce della cosiddetta dottrina della retribuzione immanente di Dio, con cui possono essere interpretate varie pagine dell'Antico Testamento[2] e anche alcuni passi del Nuovo[3]. Senza dubbio, si tratta di una dottrina che ha una parte di verità; nella misura in cui, però, non si attribuisca a Dio il compito di giustiziare chiunque scelga, «con piena avvertenza e deliberato consenso», di vivere "aldilà del bene e del male". Insomma, il Dio rivelatoci da Gesù Cristo *non è condizionatamente giusto*, ma *è incondizionatamente buono*.

Perciò ci si può anche allontanare da lui (cfr. Lc 15,13), ma Dio è e rimarrà comunque nostro Padre, perché «presso di lui non c'è variazione né ombra di cambiamento»[4]. Dio Padre, «dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome»[5], «non può rinnegare se stesso»[6]. Anzi, in maniera inaspettata rispetto alla religiosità naturale o al semplice buon senso, il Dio rivelatoci da Gesù di Nazareth ha un "debole" per i suoi

2 Cfr. Gn 7,1; 9,6; Gdc 9,54; 1 Re 2,32; Sal 25,12-13; 41,2-4; 58,7-12; 128,1-6; Pro 3,32-35; 17,13; Sir 3,30 ecc.

3 Cfr. specialmente Lc 3,9 (parallelo a Mt 3,9); Lc 18,29-30 (parallelo a Mc 10,29-30); 2 Cor 9,8-11; 1 Tm 4,8.

4 Gc 1,17.

5 Ef 3,15.

6 2 Tm 2,13.

figli peccatori. E non per i peccatori già pentiti o che sono pronti a convertirsi. In fondo, questo atteggiamento divino sarebbe ancora abbastanza logico, tanto che sarebbe stato condivisibile anche dal severo Battista, come dagli altri profeti prima di lui. In realtà, il Dio di Gesù Cristo mostra di avere un "debole" per i peccatori che giacciono ancora nel peccato e hanno bisogno di convertirsi.

A più riprese Cristo ha incarnato questa illogica verità su Dio, soprattutto mediante la sua scandalosa frequentazione dei pubblicani, collaborazionisti con gli oppressori spesso disonesti[7]; il perdono da lui concesso senza condizioni preliminari ad adultere e prostitute[8]; la sua miracolosa guarigione del paralitico, preceduta dal perdono dei peccati[9]; e le sue guarigioni "scandalose" dei lebbrosi[10], da tutti emarginati come castigati da Dio.

Agli avversari che criticavano questi suoi modi di fare in nome dell'Altissimo, «benevolo verso gli ingrati e i malvagi» (6,35), Gesù ribatteva: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori perché si convertano»[11].

Ma nella presente indagine teologico-biblica ciò che più interessa è il modo in cui Gesù ha rivelato questa predilezione di Dio per i peccatori anche attraverso varie parabole. Cristo non vi ricorreva soltanto come a un abbellimento retorico di una predicazione morale, altrimenti noiosa. Non le usava nemmeno come un semplice espediente didattico. Difatti, se è vero che certe parabole erano comprensibili a tutti, per lo meno a un primo livello, è altrettanto vero che non era per tutte così. Tant'è che qualche volta i discepoli chiedevano a Gesù di spiegarle almeno a loro[12]. In ogni caso, per cogliere il senso salvifico delle parabole per la propria vita, gli interlocutori di Gesù dovevano ascoltarle per lo meno con un granellino di fede[13]. Altrimenti, non solo non venivano illuminati da esse, ma finivano addirittura per esserne accecati[14].

7 Cfr. Lc 5,27-32 (parallelo a Mt 9,9-13 e a Mc 2,13-17); Lc 7,34 (parallelo a Mt 11,19); Lc 15,1-2; 19,1-10.

8 Lc 7,37-50 (parallelo a Mt 26,6-13 e a Mc 14,39); Gv 8,1-11.

9 Lc 5,17-26 (parallelo a Mt 9,1-8 e a Mc 2,1-12).

10 Lc 5,12-15 (parallelo a Mt 8,1-4 e a Mc 1,40-45); Lc 7,22 (parallelo a Mt 11,5); Lc 17,12-19.

11 Lc 5,31-32 (parallelo a Mt 9,12-13 e a Mc 2,17).

12 Cfr. Lc 8,9 (parallelo a Mc 4,10 e anche a Mt 13,10); Mt 13,36 e anche Mc 4,34.

13 Lc 17,6 (parallelo a Mt 17,20).

14 Cfr. Lc 8,10 (parallelo a Mc 4,11-12 e a Mt 13,11-15, che citano Is 6,9-10).

2.2. Dalle parabole dell'avvento del regno di Dio alle parabole della resistenza a esso

Nella serie abbastanza variegata di parabole inventate da Gesù possiamo, sia pure con un certo grado di semplificazione, iniziare a individuarne due tipi fondamentali. Il primo è costituito dalle brevi parabole sulla venuta del regno di Dio, come quella che lo paragona a un seme di senape, che, pur così minuscolo, diventa un albero[15]. A questa prima categoria di parabole appartengono anche altre più complesse, ma sempre incentrate sul primo annuncio di Gesù: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino [a voi, grazie a me]; convertitevi e credete nel vangelo»[16], perché «oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (4,21).

Le parabole di questo primo tipo hanno lo scopo di favorire negli ascoltatori l'accoglienza gioiosa del regno di Dio che viene definitivamente nella storia, secondo quanto era già stato preannunciato dalle antiche promesse salvifiche del Dio d'Israele. La «signoria di Dio» (*basileía toû Theoû*), cioè il suo prendersi cura delle persone nella maniera più diretta possibile, grazie a suo Figlio Gesù, è giunta per tutti come una lieta sorpresa, simile a quella provocata da un seme che, una volta gettato nel terreno, germoglia e porta buon frutto nonostante tutto[17]. Il regno di Dio non è, dunque, una catastrofe che si abbatte inesorabilmente sui peccatori, secondo quanto invece immaginavano il Battista[18] e alcuni filoni del giudaismo coevo, tra i quali soprattutto la corrente apocalittica[19].

Tuttavia, dopo un primo periodo di successi dell'evangelizzazione di Gesù in Galilea, numerosi seguaci cominciarono ad abbandonarlo[20]. Di conseguenza, anche le sue parabole mutarono tonalità, mettendo allo scoperto come tante persone di fatto stavano opponendo resistenza alla venuta piena e definitiva del regno di Dio e, quindi, anche a lui, Figlio di Dio che stava mediando efficacemente tale avvento. Si pensi in modo

15 Lc 13,18-19 (parallelo a Mc 4,30-32 e a Mt 13,31-32).

16 Mc 1,15 (parallelo a Mt 4,17).

17 Mc 4,26-29.

18 Cfr. Lc 3,7-9.11-12 (parallelo a Mt 3,7-10.16-17).

19 A riguardo del giorno del giudizio che inaugurerà la venuta del regno di Dio, una panoramica sui passi più significativi di varie opere apocalittiche è offerta da D.S. Russell, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC – AD 100* (= The Old Testament Library), London 1964, 285-303, secondo cui «in the earlier stages of this literature the idea prevailed that the messianic kingdom or Golden Age would come upon earth as the final act of history. This would be preceded by a judgment in which God and/or his Messiah would rout evildoers and punish the enemies of his people» (286).

20 Cfr. Gv 6,66-69.

emblematico alla parabola delle mine (o talenti)[21] oppure soprattutto alle parabole dei vignaioli omicidi[22] e degli invitati al banchetto di nozze[23].

Queste "parabole della resistenza al regno di Dio" non erano focalizzate tanto sul Signore, quanto piuttosto sugli uomini e, più esattamente, sui loro atteggiamenti nei suoi confronti. Avevano cioè lo scopo di portare gli ascoltatori e, in particolare, gli avversari di Cristo a confrontare la propria concezione dell'Onnipotente condizionatamente giusto con quella da lui rivelata del Dio-*Abbà* incondizionatamente buono[24]. Una volta convertitisi alla rasserenante concezione teologica di Gesù, anch'essi avrebbero poi sentito il desiderio di comportarsi in maniera misericordiosa.

Difatti, in questo secondo tipo di parabole, Gesù, con sottile ironia, prende le mosse dall'idea di Dio dei suoi oppositori e la esaspera, fino a condurla a interna contraddizione. È come se Gesù dicesse loro: «Facciamo l'ipotesi che il Signore sia come lo immaginate voi: un giudice onnipotente e giusto, che ha un disegno misterioso su ogni essere umano, perché Dio è «Dio e non uomo» e i suoi pensieri non sono i nostri pensieri[25]. Se così fosse, che cosa potrebbe capitarci?». «A quel punto – sembra rispondere Gesù stesso –, si salvi chi può!». Un Dio onnipotente, onnisciente, retribuitore e misterioso sarebbe un incubo per gli uomini! Se – come lascia ipotizzare, ad esempio, la parabola delle mine (o talenti) – si restituisse a questo Dio-padrone il doppio del denaro che ci ha prestato, ma egli ne pretendesse il triplo, come si potrebbe sfuggire al suo terribile castigo eterno? Se insomma la volontà dell'Onnipotente fosse così misteriosa da diventare talvolta arbitraria, non sarebbe più prudente comportarsi come il servo che si è limitato a restituire tale e quale la mina ricevuta in prestito dal re? Ma l'atteggiamento arbitrario di una divinità «severa», che «prende quello che non ha messo in deposito e miete quello che non ha seminato»[26], non entrerebbe in contraddizione con la benevola provvidenza del Dio alleato rivelatosi a Israele nell'Antico Testamento?

L'unico modo per uscire dalla contraddizione, in cui Gesù conduce abilmente gli ascoltatori con queste parabole della resistenza al regno di Dio, è oltrepassare la concezione teologica dell'Onnipotente condizionatamente giusto, che pure aveva un intento pedagogico[27] nell'Antico Testamento nei confronti del «popolo di dura cervice»[28]. Ma

21 Rispettivamente Lc 19,11-27 e Mt 25,14-30.

22 Lc 20,9-19 (parallelo a Mc 12,1-12 e a Mt 21,33-46).

23 Lc 14,15-24 (parallelo a Mt 22,1-14).

24 Mc 14,36; cfr. Rm 8,15; Gal 4,6.

25 Cfr. Os 11,9; Is 55,8-9.

26 Cfr. Lc 19,21.22 (parallelo a Mt 25,24.26).

27 Cfr. soprattutto Os 11,3-4; Dt 1,31; e anche Dt 8,5; Pro 3,11-12.

28 Cfr. Dt 9,6.13; Ba 2,30; cfr. 2 Cr 30,8; Ne 2,29; Ger 17,23; Ez 3,7.

per uscire dalla contraddizione, si deve accogliere l'immagine nitida e rasserenante del Dio-*Abbà* incondizionatamente buono, che Gesù ha già rivelato in altre parabole; un Dio paterno che ama gli uomini prima ancora che essi abbiano potuto fare qualcosa per lui, semplicemente perché gli sono figli[29].

2.3. Le parabole della misericordia: "cuore" del Vangelo secondo Luca

Se queste parabole della resistenza al regno di Dio non si focalizzano tanto sul Signore, quanto piuttosto sull'uomo, un terzo tipo di parabole – come sono appunto le parabole della misericordia del capitolo XV di Luca – hanno consentito a Gesù di mettere a fuoco già in precedenza il volto paterno di Dio, facendo comunque affiorare anche gli atteggiamenti coerenti che è chiamato a vivere il credente. In questo senso, le parabole della resistenza al regno di Dio estremizzano l'ipotesi dell'Onnipotente condizionatamente giusto, per fare emergere che il vero Dio *non è così*. Invece, le parabole della misericordia delineano i tratti del Padre incondizionatamente buono di Gesù. In questo modo, esse sviluppano le brevi parabole dell'avvento del regno di Dio, illuminandone il fondamento ultimo: perché il regno di Dio è simile a un seme che, nonostante tutto, cresce e porta buon frutto nel campo della storia? Perché l'Onnipotente è un Padre incondizionatamente buono che «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni»[30]. Per questa ragione, da un lato, il capitolo XV del Vangelo di Luca può essere considerato come il suo "cuore"[31]; e, dall'altro, le parabole di Gesù sono proprio *di Gesù*. Ne rispecchiano l'esistenza "teofanica" e ne lasciano trasparire distintamente la singolare immaginazione e il modo filiale di vedere la realtà; un modo di vedere che è del tutto unico nella storia, proprio perché è il punto di vista del Figlio unigenito di Dio fatto uomo.

In questo senso, le parabole di Gesù, pur essendo ben radicate nelle parabole dell'Antico Testamento sia sotto il profilo del genere letterario sia per il ricorso a termini e concetti talvolta identici, hanno un'*insuperabile originalità cristologica*. Di conseguenza, chiunque tentasse di comprendere o di spiegare le parabole evangeliche quasi dimenticando che sono state immaginate proprio dal Figlio di Dio fatto uomo, le sbiadirebbe dal punto di vista storico, ma soprattutto teologico[32]. Rischierebbe addirittura di confondere gli ascoltatori, annebbiando in loro la rappresentazione dell'unico vero Dio, il Dio-*Abbà*, rispecchiatoci in modo così cristallino unicamente da Cristo, che è

---

29 Su questa strategia ironica e pedagogica messa in atto da Gesù nelle "parabole della resistenza al regno di Dio", risultano suggestive alcune dense intuizioni di P. SEQUERI, *Il timore di Dio* (Sestante 4), Milano 1993, 99-121.

30 Mt 5,45.

31 L. RAMARASON, *Le coeur du troisième évangile*, in Biblica 60 (1970) 348-360.

32 Cfr. B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche* (Sestante 3), Milano 1992 [terza ristampa 1995], 13.

l'«immagine del Dio invisibile»[33]. Disarcionare le parabole evangeliche dalla vita singolarmente "teofanica" di Gesù significa correre il pericolo di raffigurarsi uno dei tanti "fantasmi di Dio" inventati e temuti dagli uomini!

3. Le tre parabole della misericordia

3.1. Il contesto esistenziale: la *caritas Christi* suscita polemiche

Alla luce di questi rilievi, interpretiamo sinteticamente le tre parabole della misericordia del capitolo XV di Luca allo scopo di *evidenziarne l'originalità nel loro legame inscindibile con la singolarità di Gesù di Nazareth*.

Fin dall'*incipit* del capitolo emerge che, proprio per annunciare un Dio incondizionatamente buono, Gesù intratteneva frequenti rapporti con i peccatori e soprattutto con gli esattori delle tasse. E fu proprio questo suo atteggiamento sostanzialmente contrario alla legge di Mosè a suscitare una reazione polemica sempre più violenta contro di lui da parte delle autorità religiose giudaiche: «Si avvicinavano a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I farisei e gli scribi mormoravano dicendo: "Costui accoglie i peccatori e mangia con loro"» (15,1-2).

Come mai i pubblicani e i peccatori andavano ad ascoltare Gesù? Non temevano di essere pubblicamente rimproverati da questo profeta o messia, visto che perfino il re Erode Antipa era stato da lui svergognato come adultero dal Battista[34]?

Peraltro, l'evangelista Luca precisa che «tutti» (*pántes*) i pubblicani e i peccatori si recavano da Gesù. Quindi, non erano pochi. Per di più, dal verbo greco all'imperfetto (*êsan* […] *eggízontes*) pare che tutte queste persone malfamate continuassero ad andare ad ascoltarlo. Perché lo facevano? Di sicuro, non perché fossero terrorizzate dalla minaccia di essere improvvisamente percosse da qualche tremendo castigo divino. Gesù preferiva non minacciare la gente alla maniera del Battista e degli antichi profeti. Le persone si recavano ad ascoltarlo affascinate dalla sua predicazione diversa, autorevole[35], ma allo stesso tempo sempre incentrata sull'annuncio di un Dio misericordioso.

D'altronde, mentre il Battista, per amministrare un «battesimo di conversione»[36], esigeva, a suon di minacce divine, che i peccatori cambiassero vita, Gesù andava a man-

33 Col 1,15; cfr. 2 Cor 4,4 (e 3,18); Eb 1,3 e ache Gv 12,45; 14,8.

34 Lc 3,19-20 (parallelo a Mt 14,3-4 e a Mc 6,17-18).

35 Cfr. Lc 4,32 (parallelo a Mc 1,22 e a Mt 7,29).

36 Lc 3,3; cfr. Mc 1,4-5; Mt 3,6.

giare a casa loro, senza mettere alcuna condizione preliminare al suo gesto d'amicizia[37]. Ma questa sua consuetudine era vietata dalle tradizionali prescrizioni di purità.

Ciò nonostante, Gesù sperava – e questa sua speranza spesso si rivelava fondata – che, sperimentando la sua amicizia senza condizioni previe, peccatori pubblici come Zaccheo, capo dei pubblicani di Gerico (19,1-10), comprendessero che Dio amava anche loro e iniziassero così a migliorare la loro condotta. Per la stessa ragione, Gesù giunse addirittura a prendere un pubblicano, Levi/Matteo, nel gruppo dei dodici apostoli[38].

3.2. Lo scontro teologico tra il Dio della santità-separazione e il Dio della santità-comunione

Stando così le cose, si comprende come la reazione opposta a Gesù dalle autorità religiose giudaiche non riguardasse primariamente la morale, non fosse cioè causata dalla sua disobbedienza ad alcuni precetti di purità[39] o ad altre infrazioni della legge mosaica. Lo scontro radicale tra Cristo e i suoi avversari era piuttosto di carattere teologico. A fronteggiarsi erano due immagini di Dio: da un lato, il Dio tre volte santo[40], in nome del quale soprattutto gli scribi e i farisei sostenevano che, per onorarlo degnamente nel culto e nella vita, fosse necessario mantenersi puri, santi e quindi soprattutto separati dai peccatori pubblici e dai malati castigati da Dio[41]; dall'altro, il Padre incondizionatamente misericordioso, in nome del quale Cristo perdonava i peccatori e curava qualsiasi malato. Qual era il vero Dio: il Dio della santità-separazione degli oppositori di Cristo oppure il Dio della santità-comunione da lui proclamato a parole e con i fatti?

Sta di fatto che Gesù non solo non badava a preservarsi puro evitando qualsiasi contatto con i peccatori; non solo non metteva loro condizioni preliminari a momenti conviviali di amicizia con lui; ma, sempre in nome del Padre suo, andava addirittura a cercarli per permettere anche a loro di fare l'esperienza gratificante di sentirsi amati da Dio per mezzo di lui.

Gesù cominciò a evidenziare questa contrapposizione tra le due concezioni di Dio specialmente mediante parabole come quelle del capitolo XV del Vangelo secondo Luca. Del resto, all'inizio, anche gli oppositori le ascoltavano incuriositi. Quando però si rendevano conto di essere tirati in causa dalle vicende in esse narrate, ormai era troppo tardi: non potevano non fare i conti con la provocazione di Gesù, avanzata, per di più, davanti a tanti altri uditori.

---

37 Cfr. Mc 2,15; Mt 9,10; Lc 5,29.

38 Lc 5,27-29 (parallelo a Mc 2,14-15 e a Mt 9,9-10).

39 Cfr., ad es., Lc 5,13 (parallelo a Mt 8,3 e a Mc 1,41) con Lv 13,8.11.14-15.22.25.27.36.44-46.

40 Cfr. Is 6,3.

41 Cfr. specialmente Gv 9,2.

4. La parabola della pecorella smarrita e ritrovata

4.1. Una parabola che si fa ascoltare

La prima delle tre parabole della misericordia (Lc 15,4-7) comincia così: «Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una [...]» (v. 4). Un *incipit* del genere suscitava immediatamente curiosità tra gli uditori: molti di loro avevano armenti e, in ogni caso, tutti sapevano bene di cosa stesse parlando Gesù.

D'altra parte, l'efficacia comunicativa della parabola era dovuta anche al fatto che Gesù prese un'immagine frequente nella Bibbia, a tutti nota. Nell'Antico Testamento la figura del pastore indicava le guide politiche e religiose del popolo[42]. Prima ancora, designava Dio stesso, che guidava il suo popolo attraverso di loro[43]. Verosimilmente saranno tornate alla mente di tanti ascoltatori le promesse fatte dal Signore mediante i profeti di andare egli stesso a recuperare gli Israeliti dispersi nel peccato[44]. In particolare, il profeta Ezechiele, esiliato nei territori babilonesi fin dalla prima deportazione del 597 a.C., alla notizia della distruzione di Gerusalemme, aveva comunicato agli esuli la promessa divina che, un giorno, Dio stesso avrebbe guidato come un pastore il suo popolo. Annientati gli attuali pastori d'Israele – re peccatori, sacerdoti infedeli e falsi profeti –, che ne avevano causato la rovina, il Signore avrebbe mandato il suo messia, un "nuovo Davide", un pastore fedele, attraverso cui avrebbe governato Israele[45].

4.2. Una parabola che allude al ministero "pastorale" di Gesù

Con questa prima parabola Gesù si presentava come l'atteso messia, il pastore che Dio aveva inviato al suo popolo per mantenere fede alle antiche promesse di salvezza. Gli avversari di Gesù restavano così sconfitti proprio sul loro campo: essi, che pretendevano d'interpretare e insegnare la sacra Scrittura anche alla gente meno istruita, apparivano incapaci di coglierne il compimento definitivo in Gesù, che bollavano come «un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori»[46]. Ma di fronte a questa loro accusa, Gesù si difendeva, mostrando di essere stato mandato da Dio a prendersi cura anche – anzi, soprattutto – dei peccatori[47], come della pecora smarrita della parabola.

---

42 Cfr. Sal 78,72; Is 63,11; Ger 2,8; 3,15; 10,21; 12,10; 22,22; 23,4; 49,19; 50,44; Mic 5,4; Na 3,18 ecc.

43 Cfr. Gn 48,15; 49,24; Sal 23; 80,2; Sir 18,13; Ger 31,10; Zc 9,16; 10,3 ecc.

44 Cfr. specialmente Is 40,11; 49,22.

45 Ez 34.

46 Lc 7,34 (parallelo a Mt 11,19).

47 Lc 15,2; cf 5,27-32 (parallelo a Mt 9,9-13 e a Mc 2,13-17).

Anche alla luce di questo contesto polemico, la parabola risulta essere incentrata sulla gioia del pastore, nel momento in cui ritrova la sua pecora dispersa. Se il pastore raffigura Dio, quella gioia è originariamente la sua. Ma poi lo stesso Gesù, in cui si concretizzava l'intervento salvifico di Dio Padre[48], ne condivideva l'esultanza, ogniqualvolta riusciva a ricondurgli uno dei figli dispersosi nei vicoli ciechi del peccato.

Di sicuro, avrebbe potuto essere anche la letizia degli ascoltatori, compresi gli scribi e farisei. Invece, tutte le volte che costoro costatavano che Gesù si prendeva cura di peccatori pubblici, subito si barricavano dietro le loro mormorazioni. Non è un caso che nel Vangelo secondo Luca il verbo «mormorare»[49] designa sempre la reazione degli scribi e dei farisei all'accoglienza che Gesù riservava ai peccatori: gli scribi e i farisei mormorano immediatamente prima delle parabole della misericordia (15,2); ma anche quando Gesù accetta l'invito a pranzo di Levi, con altri pubblicani come lui (5,30); e quando egli si fa invitare a casa da Zaccheo (19,7); un incontro che sembra proprio l'attuazione delle prime due parabole della misericordia: «Oggi – riconosce Gesù – per questa casa [di Zaccheo] è venuta la salvezza, perché anch'egli è figlio di Abramo. Infatti, il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (19,9-10).

4.3. Una parabola che rivela il Dio illogicamente misericordioso di Gesù

La parabola della pecora smarrita non accenna a questo atteggiamento reattivo degli avversari di Cristo, pur essendo stata raccontata anche per aiutare costoro a convertirsi all'immagine del vero Dio. Difatti, è precisamente il vero volto del Signore, misericordioso almeno come quel pastore, il tema principale di questa prima parabola. Tant'è vero che Gesù parla sì di «conversione», ma in modo originale rispetto al solito, precisandone non tanto il versante umano, quanto piuttosto quello divino[50].

«Così – conclude Gesù – vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte (*metanooûnti*), più che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione (*metanoías*)» (15,7). In questo finale, che sarà ribadito anche a conclusione della parabola della moneta perduta (15,10), non si determina per niente ciò che deve fare un peccatore per convertirsi. Si lascia immaginare, invece, ciò che, alla sua conversione, avviene nel cuore di Dio (15,7.10).

---

48 «Les interlocuteurs de Jésus sont choqués par son comportement; il leur répond en parlant du comportement de Dieu. Pourquoi, sinon parce que le comportement de Jésus place les hommes en face du comportement par lequel Dieu lui-même inaugure l'avènement de son Règne? Il n'est donc pas possible de les dissocier l'un de l'autre. La conduite de Jésus est la forme concrète que prend l'intervention salvatrice de Dieu» (J. DUPONT, *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, in ID., *Études sur les évangiles synoptiques. Tome II* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXX-B], Leuven 1985, 647-666: 665).

49 Lc 5,30 (*goggýzein*); 15,2 e 19,7 (*diagoggýzein*).

50 Cfr. B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, 12.

Questa prospettiva sul versante divino della conversione dei peccatori è del tutto originale perché, ancora una volta, è frutto dello sguardo singolare del Figlio di Dio fatto uomo. «Nessuno conosce il Padre se non» lui, «il Figlio, e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare»[51] anche per mezzo di parabole come queste.

Più precisamente, dalla prospettiva singolarmente filiale da cui Gesù contempla nelle parabole il mistero divino spiccano due aspetti sorprendenti. Anzitutto, il Padre non si arrende mai nel tentativo di favorire la salvezza di tutti i suoi figli, nemmeno di fronte ai loro peccati. Difatti, quel pastore continua a cercare con ostinazione la pecora perduta «finché non la trova»[52]. Fino al nostro ultimo respiro, il Signore farà di tutto per non lasciarci in preda al peccato. Il suo desiderio di salvare l'intera umanità è così tenace che sia che fuggiamo in cielo sia che ci nascondiamo sottoterra, Dio è là[53], sempre pronto a farsi carico di noi e a riportarci nella sua casa. Anzi – ma questa verità di fede verrà precisata accuratamente nella terza parabola della misericordia –, Dio Padre è così onnipotente da attrarci a sé[54], riuscendo a rispettare sempre la libertà di cui ci ha fatto dono.

Il secondo aspetto teologico che Gesù ci ha rivelato con inaudita chiarezza fin dalla prima parabola della misericordia è che Dio, nel suo modo di amarci, va ben oltre la logica umana. Difatti, la parabola racconta che quel pastore, per andare a cercare la pecora smarrita, lascia le altre novantanove non nell'ovile, ma «nel deserto»[55]. Ora, nessun pastore lo avrebbe mai fatto né ai tempi di Cristo né oggi. Questo particolare paradossale della parabola suggerisce che Dio Padre ama ogni suo figlio in modo del tutto personalizzato. Quindi, alla luce della vita e della morte di Cristo, nessuno potrà mai dire di non essere amato da Dio; anzi, ciascuno potrà essere confermato nella lieta consapevolezza di essere amato da lui come se fosse l'unico suo figlio. Per Dio, le logiche quantitative non valgono. Il fatto che quell'unica pecora abbia spinto il pastore a lasciare le altre novantanove «nel deserto» ci ricorda quanto ogni persona sia preziosa agli occhi di Dio.

Del resto, anche l'orante del Salmo 8, abbacinato dall'intera creazione, ringrazia il Creatore per l'importanza che la creatura umana riveste ai suoi occhi:

> «Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
> la luna e le stelle che tu hai fissato,
> che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi,
> il figlio dell'uomo, perché te ne curi?» (vv. 4-5).

51 Lc 10,22 (parallelo a Mt 11,27).

52 Lc 15,4: *héōs heúrēi autó*.

53 Sal 139,8.

54 Cfr. soprattutto Gv 6,44 e anche 12,32.

55 Lc 15,4: *en têi erḗmōi*.

5. La parabola della moneta perduta e ritrovata

La seconda parabola della misericordia racconta di una donna che ha perso una delle sue dieci monete (Lc 15,8-10). In sostanza, questa parabola è una ripetizione della prima. Come il pastore, così questa massaia non si dà requie finché non ritrova la moneta perduta.

Nelle abitazioni comuni dei tempi di Gesù, era un'impresa riuscire a trovare una moneta su un pavimento a ciottolato o in terra battuta, soprattutto dopo il tramonto del sole. Richiedeva una pazienza notevole, che Gesù ha tentato di rendere precisando che la donna «accende la lampada e spazza la casa e cerca accuratamente» (15,8).

Forse, per comprendere ancora meglio il notevole impegno di questa donna, si potrebbe ipotizzare che essa avesse perso non una, ma tutt'e dieci le monete. Avrebbe potuto realisticamente fare di più? No, perché aveva già fatto il massimo per quell'unica moneta. Difatti, anche in questa seconda parabola, Gesù ripete quel «finché non la trova»[56], per mettere in risalto la caparbietà di quella massaia, ma anche la gioia, che subito essa condivide con amiche e vicine (15,9). Similmente aveva fatto il pastore della parabola precedente (cfr. 15,6).

Si può parlare allora di una parabola-doppione, ma questa insistenza sulla medesima verità teologica è tutt'altro che inutile perché «colui che mediante la parabola si coglie come perduto, proprio in questa maniera coglie la propria appartenenza a Dio»[57]. Del resto, chi insegna o predica sa quanto sia importante ripetere i concetti fondamentali, se si vuole che s'incidano nella memoria degli ascoltatori.

6. La parabola del padre prodigo di misericordia

Nelle prime due parabole Gesù lascia sottintesa una verità di fede, che mette in evidenza nella terza: per essere autentica, la fede nel Dio-*Abbà* implica necessariamente un rapporto fraterno con gli altri suoi figli. «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede»[58]. Come illustrare il rapporto fraterno tra gli uomini, trattando di pecore o monete? Per questo, con la cosiddetta parabola del "figliol prodigo", Gesù ha messo in scena proprio due fratelli.

---

56 Lc 15,8 (*héōs hoû heúrēi*); cfr. v. 4.

57 H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse und Interpretationen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120), Göttingen 1990[4] (1978), 251 (traduzione nostra).

58 1 Gv 4,20.

6.1. "Ribattezziamo" la parabola

A ben vedere, sarebbe meglio "ribattezzare" questa pericope evangelica la "parabola del padre prodigo"[59], anzitutto perché il centro del suo messaggio è la rivelazione del vero volto di Dio. Il protagonista del racconto è, senza dubbio, il padre. Più che il figlio, ad essere "prodigo", ossia magnanimo, nella misericordia è il padre.

In secondo luogo, è vero che ci si può soffermare sul confronto tra il padre prodigo di misericordia e il figlio prodigo, cioè dilapidatore dei soldi ereditati. Tuttavia, non si deve dimenticare che costui è il figlio minore (15,12) e che c'è anche un terzo protagonista della parabola, ossia il figlio maggiore.

Anzi, questa è la novità principale dell'ultima delle tre parabole della misericordia: a Gesù non è bastato rivelare la benevolenza incondizionata di Dio nei confronti dei peccatori, raffigurati nella pecora smarrita e nella moneta perduta. Allo sguardo singolarmente filiale di Gesù non sfugge che ad ascoltarlo in quel momento non sono venuti solo molti peccatori, ma anche alcuni scribi e farisei (15,2), tutti figli del Padre celeste. Perciò nella terza parabola Gesù coinvolge anche questi ultimi, raffigurandoli nel personaggio del fratello maggiore. Così, per lo meno in prima battuta, anch'essi potranno dare un giudizio di riprovazione su costui. Ma immediatamente dopo, potranno forse accorgersi di dover intraprendere un cammino di conversione, per distanziarsi dal comportamento di questo personaggio, in cui hanno visto rispecchiato il proprio.

Del resto, questi processi d'identificazione e di "catarsi" degli ascoltatori di Gesù con uno o più personaggi della parabola scattavano facilmente perché tutti erano figli e, in gran parte, anche fratelli, padri e madri; e poi perché in Israele, ormai da tempo, era iniziata la diaspora giudaica in altre regioni dell'impero. Perciò ci sarà stato nell'uditorio di Gesù chi aveva sofferto il distacco da uno o più figli o fratelli, partiti in cerca di fortuna o di libertà, specialmente a causa delle frequenti carestie[60].

Tenendo conto di questo contesto esistenziale della parabola, che già ne lascia trasparire l'efficacia comunicativa, ne analizziamo le tre relazioni in gioco.

---

[59] Così anche M. GOURGUES, *Les paraboles de Luc. D'amont en aval* (Sciences Bibliques), Paris 1997, 144. Cfr. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1998[11] (1947[1]), 128, che propone d'intitolare il brano la «parabola dell'amore del Padre»; titolo su cui è d'accordo J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)* (Anchor Bible 28A), New York 1985, 1084.

[60] Secondo J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 129, «die Größe der Diaspora, die man auf über vier Millionen schätzt gegenüber einer jüdischen Bevölkerung Palästinas von höchstens einer halben Million, läßt den Umfang der Auswanderung erkennen, die durch die verlockend günstigen Lebensbedingungen in den großen Handelsstädten der Levante ebenso wie durch die häufigen Hungersnöte in Palästina begünstigt wurde». Cfr. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Band 1: *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig 1924[4] (1902), 13; J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1962[2] [1923], 231-232; B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, 223.

6.2. Il rapporto del secondogenito con il padre: il sospetto sulla generosità di Dio

Anzitutto, osserviamo il rapporto tra il padre e il secondogenito. Di fronte alla richiesta del figlio minore di andarsene di casa, il padre lo ama a tal punto da rispettarne la libertà e da lasciarlo partire con la parte di eredità che gli spetta.

Tra padri e figli non capita sempre così. Non consideriamo i padri soltanto "biologici", essi stessi smarriti nei labirinti di una vita disordinata, che proprio per questo finiscono per fare del male ai propri figli. Ci riferiamo piuttosto ai tanti padri che, pur volendo bene ai figli, sono spesso incapaci di rispettarne e valorizzarne la libertà.

Già questa osservazione suggerisce di avere una certa accortezza, quando si racconta questa parabola. Dio è «Dio e non uomo»[61]! Perciò nell'analogia tra le realtà umane e quelle divine, le somiglianze, che pure esistono, sono sempre minori delle differenze[62]. In quest'ordine d'idee, oggi come oggi, vale la pena precisare subito che il Dio di Gesù Cristo è sì buono "come" un padre, ma un padre infinitamente più amorevole dei padri umani[63], semplicemente perché «è amore»[64].

Del resto, anche per la parabola della pecora smarrita, dovremo precisare che Dio è sì vigilante "come" un pastore, ma come un pastore che ama ogni sua pecora ben di più dei pastori di questo mondo. Nessun pastore, per andare in cerca di una pecora smarrita, abbandonerebbe il resto del gregge nel deserto.

Il figlio minore parte e dissipa tutta la sua eredità. Perché è partito? Perché sentiva la casa come una prigione. Questo primo livello interpretativo non è scorretto, ma rinvia ad uno più profondo, perché l'intento principale della parabola è rivelare il vero volto di Dio. In questa prospettiva teologica, l'allontanamento dal padre è una "nuova edizione" della disobbedienza di Adamo; ha cioè la medesima struttura di ogni peccato, così com'è rivelata dal racconto eziologico di Genesi 3[65]. L'allontanamento dal padre messo in atto dal figliol prodigo. Fuor di parabola: a spingere l'essere umano a fuggire da Dio è il sospetto che questi sia un padre-padrone, che pretende di mantenere gli uomini sottomessi a sé, anche a costo di violentarne la libertà. Parrebbe che, per essere liberi davvero, si debba quindi lasciare la prigione dorata della relazione filiale con Dio, anche

61 Os 11,9; cfr. Nm 23,19.

62 Concilio Lateranense IV (1215), *Constitutio II*, in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue. Versione italiana a cura di Angelo Lanzoni e Giovanni Zaccherini, sulla 37ª edizione (1ª bilingue tedesca) curata e accresciuta da Peter Hünermann* (Strumenti), Bologna 1995, 459, § 806: «[…] inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

63 Lc 11,11-13 (parallelo a Mt 7,9-11).

64 1 Gv 4,8.16.

65 Cfr. B. Maggioni, *Le parabole evangeliche*, 224.

se sembra stupenda come il paradiso terrestre della Genesi o come la casa del padre benestante della parabola. Dunque, il figlio abbandona il padre per rivendicare la propria autonomia; il che acutizza il dolore del padre della parabola. Tanto più quello di Dio!

D'altra parte, lontano dal padre, il figlio si smarrisce. Si tratta di uno smarrimento morale, perché il giovane cerca inutilmente affetto dalle prostitute. È un disorientamento religioso, perché egli si mette a lavorare presso un padrone pagano, incurante delle prescrizioni della legge di Mosè sul riposo sabbatico e sulla purità[66]. Ma poi è un trauma psichico: pascolare porci è per lo meno deprimente!

A un certo punto, quel giovane non ne può più: sta morendo di fame. Ben più di un impulso fisico, la fame può simbolizzare l'anelito d'amore di quel giovane che è stato mortificato. Vano è perciò il suo tentativo di sfamarsi con le ghiande dei maiali.

Da dove proviene questa fame? Non è un castigo del padre. È solo frutto della scelta peccaminosa del figlio. La parabola lascia quindi intendere che non ha senso attribuire a Dio la responsabilità di sofferenze, che in realtà sono conseguenze di peccati che si abbattono come un *boomerang* su chi li ha commessi.

Sta di fatto che, in quel frangente, il figlio rientra in se stesso e entra in contatto con la verità, che – come scrisse Agostino d'Ippona (354-430) – è Dio stesso:

> «Redi ad cor – consigliava il *Doctor gratiae* –; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem eius»[67].

Lasciandosi attrarre dalla figura del padre, che comunque negli anni addietro ha interiorizzato, quel giovane si rialza e torna a casa. Ha pensato di rivolgere al padre un'invocazione di perdono: «Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te» (15,18). Ha anche una proposta da aggiungere, per tentare di riparare alla grave colpa commessa: «Non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati» (15,19).

È sincero, sì; ma la sincerità non è ancora verità. Comunque sia, la direzione è giusta: la felicità del giovane si trova soltanto in quella casa o, meglio, soltanto nel rapporto filiale con il padre. Ma proprio su questo rapporto, per nulla disinteressato[68], resta aperta una domanda: il figlio ha davvero compreso il padre? Oppure ha deciso di tornare a

66 I maiali, che il giovane deve pascolare, erano classificati dalla legge mosaica come animali immondi (Lv 11,7; Dt 14,8; cfr. 1 Mac 1,47).

67 SANT'AGOSTINO D'IPPONA, *In Iohannis Evangelium tractatus* 18, 10, in A. VITA – E. GANDOLFO – V. TARULLI (edd.), *Sant'Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni. Testo latino dall'Edizione Maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum […]* (Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino Parte Terza: Discorsi; Volume XXIV), Roma 1968, 426.428.

68 A mettere in luce questo aspetto è, ad es., M. GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, 150-151.

casa solamente perché vi è costretto dalla fame? Non è che in sostanza egli continui a immaginarsi il padre come prima, cioè come un padre-padrone, che per pietà accetterà di trattarlo come uno dei suoi tanti servi?

«Quando [il figlio] era ancora lontano, suo padre lo vide» (15,20). Dunque, quel giovane non era ancora giunto a casa e già il padre era sulla strada. Per tutti quei giorni, non avrà smesso un attimo di amare il figlio. Anche in quel momento – come chissà in quanti altre ore di nostalgia – sarà stato a scrutare l'orizzonte. Una sola sofferenza lo avrà afflitto in quell'interminabile attesa: «Mio figlio è lontano! Se n'è andato perché la casa gli sembrava una prigione!». Una sola preoccupazione l'avrà assillato quotidianamente: «Chissà a quest'ora dove sarà mio figlio? Come starà?». Ma se quel padre raffigura Dio, è chiaro che egli sa per certo che lontano da sé, unica fonte dell'amore e della vita, c'è solo egoismo e morte.

Quando il padre scorge il figlio sulla via di casa, è già sulla strada. Ma se quel padre rappresenta il Signore, allora possiamo intuire che nell'attimo stesso del ripensamento del figlio peccatore, Dio Padre lo sta già attraendo "spiritualmente" a sé. Già quel primo moto di pentimento del colpevole è «frutto dello Spirito» di Dio[69]. Forse è per questo che l'evangelista usa il verbo della risurrezione, *anastás*: «Alzatosi – o "risorto" –, [il figlio] tornò da suo padre» (15,20; cfr. v. 18). Parafrasando le parole successive del padre al figlio maggiore, si può dire che allontanarsi da Dio significa «morire»; riavvicinarsi a lui è «tornare alla vita» (15,32; cfr. v. 17).

Ed ecco l'incontro! In quell'istante, il padre è completamente sopraffatto dall'amore viscerale per il figlio, reso con il verbo greco *splagchnízesthai*: «ha compassione» del figlio; gli «cade» (*epépesen*) al collo e lo bacia (15,20), perdonandogli tutto[70]. Il figlio riesce a malapena a balbettare qualcosa: «Padre, ho peccato...» (15,21). Ma il padre non gli dà retta, sa già tutto. Il suo amore, che aveva desiderato quel figlio prima ancora di metterlo al mondo, lo anticipa anche qui: il suo affetto non dipende dal pentimento del figlio, perché non è venuto mai meno.

Perciò il figlio non riesce nemmeno a formulare la proposta di riparazione. La sua voce venata di rimorso viene superata da quella gioiosa del padre. «La forza dell'amore preveniente non sopporta alcun ritardo. Spinge alla festa»[71]. «Presto – ordina il padre ai servi con impazienza –, portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l'anello al dito e i sandali ai piedi» (15,22). Il padre vuole che i segni della figliolanza, che aveva conservato per quel ritorno così intensamente sperato – il vestito più lussuoso e l'anello – siano consegnati subito al figlio, perché questi deve rendersi conto il più in

69 Gal 5,22.

70 Come appare anche da 2 Sam 14,33, il bacio è espressione evidente di perdono.

71 E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, *Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), Tübingen 1986[6] (1962), 162 (traduzione nostra).

fretta possibile che, da quando se n'è andato, a casa sua non è proprio cambiato nulla nei suoi confronti. Deve sentire che nel cuore del padre lui è sempre rimasto suo figlio. Quello è il suo posto e niente e nessuno gliel'ha potuto usurpare. Altro che essere trattato da servo, come avrebbe voluto proporre il giovane! Nonostante la sua colpa, il padre è rimasto *suo* padre.

Così è Dio con ciascun essere umano: l'uomo è sempre libero di commettere peccato; ma è lui che, così facendo, incrina il rapporto con il Signore. Non volendo riconoscersi come suo figlio, soffre perché, essendo creato a immagine di Dio[72], anela a lui, ha "fame" del suo amore. Lontano da lui, patisce, perché si sente interiormente diviso tra l'attrazione al bene, che desidererebbe fare e non fa, e la distrazione del male, che detesta e che però fa[73]. Ed è proprio questa intima lacerazione che, prima o poi, provoca in lui dolore; se non altro la sofferenza esteriormente invisibile, ma non meno lancinante, del rimorso.

E Dio? Dio Padre non rinnega il peccatore quasi non fosse più suo figlio. Al contrario, provando compassione per lui (15,20), agisce – misteriosamente, ma realmente – nella sua coscienza mediante lo Spirito del Figlio. Non solo rispetta la libertà del peccatore, ma la perdona e la riplasma come libertà filiale.

6.3. Il rapporto del primogenito con il secondogenito: il disprezzo nei confronti del fratello peccatore

Del rapporto tra il primogenito e il secondogenito, il primo aspetto di cui tenere conto è economico. Stando alla legge di Mosè, al primogenito spettavano i due terzi dell'eredità paterna, mentre agli altri figli solo un terzo[74]. Ma, in questo caso, dato che i figli erano due, il secondogenito ha dilapidato una parte considerevole del patrimonio del padre: un terzo!

Considerato ciò, si comprende anche qual è il timore che sarà sorto nel primogenito, nel momento in cui viene a sapere della festa organizzata dal padre per il ritorno del fratello scialacquatore. È lui stesso a lasciarlo intendere al padre, rispondendogli: «Questo tuo figlio [...] ha divorato le tue sostanze con le prostitute"[75] e adesso – sottinteso – viene ancora qui a sfruttare la situazione, pretendendo ogni volta la sua parte di utili!».

C'è di più: il primogenito, alla notizia del ritorno del fratello, «s'indigna» (15,28). Affiora così l'atteggiamento degli scribi e dei farisei che stavano ascoltando la parabola di Gesù e mormoravano indignati contro di lui (15,2). In fondo, anch'essi, proprio come

72 Cfr. Gn 1,26-27.

73 Cfr. Rm 7,14-25.

74 Cfr. Dt 21,15-17 e anche 2 Re 2,9.

75 Lc 15,30.

il primogenito della parabola, disprezzavano i peccatori. Per loro, i peccatori non erano più degni di essere figli di Dio!

6.4. Il rapporto del primogenito con il padre: il sospetto sulla giustizia di Dio

Dietro tutto questo disprezzo degli scribi e dei farisei per i peccatori langue una fede apparente, che Gesù vuole mettere allo scoperto, descrivendo la dura reazione del primogenito nei confronti del padre.

Il primogenito è stizzito perfino che il padre, con infinita pazienza, sia uscito per venirgli incontro. E ferisce il padre, chiamando il fratello «questo tuo figlio» (15,30). Per lui, ormai quel tale non è più suo fratello, è un intruso, anzi un rivale. Perciò al primogenito la festa organizzata dal padre per quell'approfittatore brucia dentro come un'ingiustizia nei propri confronti.

Ancora una volta, questo livello psicologico dell'interpretazione rimanda a uno più profondo, ossia a un interrogativo che lambisce il mistero di Dio: che utilità c'è a vivere da giusti, se Dio Padre è così buono da trattare i peccatori allo stesso modo dei giusti?

Il padre della parabola resta a parlare con il primogenito molto più a lungo di quanto aveva fatto con il figlio minore. Rimane sulla strada delle recriminazioni del primogenito per cercare di convincerlo, fino a supplicarlo di smetterla (15,28). Sembra che Gesù lasci intendere ai suoi avversari quanto fosse più arduo anche per lui aiutare *loro* a convertirsi, rispetto alla fatica che pur faceva per salvare i pubblici peccatori.

Ciò nonostante, la parabola si chiude senza che il primogenito abbia compreso il padre. Da questo punto di vista, il figlio maggiore assomiglia al minore. Di sicuro, il primogenito è interiormente attanagliato dalla propria idea di giustizia. Di conseguenza, anche per lui il padre è un padrone e, per di più, un padrone ingiusto, come traspare chiaramente dalla sua protesta tracotante: «Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu non mi hai mai dato un capretto per far festa con i miei amici» (15,29). Egli quindi vede se stesso non come figlio di suo padre, ma come schiavo di quel padrone[76]; uno schiavo obbediente, certo, ma prigioniero di un rapporto servile animato non dall'affetto, ma dalla giustizia salariale[77]. In fondo, in vari ambienti del giudaismo dell'epoca, si viveva una relazione contrattuale con Dio molto simile a questa.

---

76 Cfr. Gn 31,41. A riguardo di Lc 15,29, J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, 1091 (cfr. 1089), osserva che, usando il verbo *douleúein*, il primogenito si definisce come uno schiavo (*doûlos*) del padre, ancora meno libero quindi di un salariato pagato a giornata (*místhios*), come invece avrebbe voluto essere considerato il secondogenito (Lc 15,17.19; cfr. nella Settanta Lv 25,50; Gb 7,1; Tb 5,14).

77 «Vielmehr widerspiegelt der ältere Sohn auf seine Weise die gleiche Gerechtigkeit, welche sich auch in des jüngeren Bitte um Anstellung als Tagelöhner ausspricht: es ist die "normale", nicht mit der Liebe rechnende, vernünftige Gerechtigkeit dieser Welt» (H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu*, 259, nota 74).

Dunque, sotto il profilo teologico, la concezione di Dio soggiacente alla protesta del primogenito è, in buona sostanza, identica a quella che traspare dagli atteggiamenti del secondogenito: un Padre-padrone che vuole mantenere sottomessi gli uomini come servi. L'«io ti servo da tanti anni» del figlio maggiore corrisponde al «trattami come uno dei tuoi salariati» del minore.

S'intuisce che per convincere l'umanità che Dio è un Padre, e non un padrone, era necessario proprio Gesù Cristo, l'unico che da sempre vive un rapporto da Figlio con lui[78]. Come il padre della parabola è uscito di casa per accogliere pazientemente i due figli, entrambi smarriti, così Dio è uscito da sé attraverso suo Figlio unigenito e continua a uscire da sé mediante il suo Spirito per perdonare i suoi figli e ricondurli a casa. Lì c'è già un posto preparato per ciascuno di loro[79] dal Primogenito dei risorti[80].

7. Il singolare messaggio teologico delle parabole della misericordia

7.1. La "bella notizia" di Gesù al centro delle parabole: «Dio è amore» incondizionato

Il messaggio centrale delle parabole della misericordia è prettamente teologico, incentrato com'è sul vero volto di Dio, Padre incondizionatamente buono, rivelatoci da Cristo.

D'altronde, la vita, la morte e la risurrezione di Cristo rassicurano i credenti che Dio non cambierà mai questo suo volto di misericordia, nemmeno nel giudizio finale. Tant'è vero che, proprio per continuare a perdonarci, il Risorto ha donato alla Chiesa il suo Spirito[81].

7.2. Io sono all'interno della storia di Dio!

Strettamente legata a questa "bella notizia" su Dio è una seconda verità di fede altrettanto originale, che affiora dalle parabole di Cristo:

78 Lc 11,22 (parallelo a Mt 11,27).

79 Gv 14,2-3.

80 Col 1,18; cfr. Rm 8,29; Ap 1,5.

81 Gv 20,22-23.

> «Gesù può dire parabole perché i fatti di Dio si possono narrare. [...] Sembra strano, però esiste una storia di Dio. Le religioni naturali non l'ammettono, ritenendo che Dio è al di là di tutto, è inaccessibile, invisibile, sempre uguale a se stesso. La rivelazione cristiana invece insegna che Dio è storia, è persona, è libertà e, a suo modo, può avere una storia. [...] Come fa la Trinità, che è da sempre, ad avere una storia? Perché si esprime, si comunica, si rivela ed è per questo che i fatti di Dio si possono narrare attraverso il racconto di fatti umani. La parabola del figliol prodigo, che parte dalla tenerezza di un padre per il figlio perduto e tornato lacero e stracciato, racconta un fatto di Dio. Il fatto che Dio, misericordiosamente e liberamente, accoglie l'uomo»[82].

Se questo è vero, ogni uomo e ogni donna, del passato, del presente e del futuro, entra a far parte dello stesso mistero eterno di Dio. Ciascuno di noi non è uno dei miliardi di *microchip* dell'immenso *computer* quantistico dell'universo! Dio desidera ciascuno di noi per poter esultare di gioia, come assicurano le tre parabole della misericordia.

Il Figlio di Dio fatto uomo ci ha rivelato che se facciamo del male e ci facciamo male con il peccato, Dio si commuove e prova per noi una compassione[83] simile alla sofferenza che una madre sente nelle viscere, quando vede farsi male il suo bambino[84].

Percepire di essere amati così intensamente da Dio Padre attraverso Cristo[85] e il suo Spirito è una spinta vitale a credere in lui, più vicino a noi di noi stessi; è un invito a non arrenderci mai al male, ma soltanto a lui, che non si dà pace «finché non ci trova» e ci riporta in sé.

Il poeta Giorgio Caproni (1912-1990), che si è sempre detto non credente, si è congedato dalla scena di questo mondo, con questa confessione: «Uno dei tanti, anch'io. / Un albero fulminato / dalla fuga di Dio»[86]. Le parabole della misericordia, frutto dello sguardo singolare di Gesù sull'uomo, ci portano a riconoscere che, in realtà, siamo noi a fuggire da Dio, mentre lui continuerà sempre ad attrarci a sé. In questo senso potremmo riscrivere così questo verso poetico: «Uno dei tanti, anch'io. / Un albero fiorito / per il ritrovamento di Dio».

---

82 C. M. Martini, *Perché Gesù parlava in parabole? Meditazioni*, Bologna 1985, 106-107.

83 Cfr. Lc 1,78: *Dià splágchna eléous Theoû hēmôn […]* («Grazie alla tenerezza e misericordia del nostro Dio […]»; letteralmente: «Grazie a[lle] viscere di misericordia del nostro Dio […]»).

84 Il verbo *splagchízesthai* traduce la radice ebraica *rḥm*, che ricorre nell'Antico Testamento per alludere all'affetto viscerale materno di Dio (cf Is 49,15; e anche Dt 13,18; Sal 102,14; Is 54,8; 60,10; Ger 12,15; 30,18; Zc 10,6; ecc.). A questo proposito, si consultino: H. Köster, «*splágchnon, splagchnízomai, eúsplagchnos, polýsplagchnos, ásplagchnos*», in G. Kittel - G. Friedrich (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Siebenter Band*, Stuttgart 1964, 548-559: 553-555; H. J. Stoebe, *«rḥm» pi. sich erbarmen*, in E. Jenni - C. Westermann (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II, Gütersloh 1995[5] (1975), 761-768: 766-768.

85 La medesima compassione di Dio è provata da Gesù, quando incrociò il corteo funebre del figlio della vedova di Nain (*esplagchnísthē*, «ebbe compassione», Lc 7,13).

86 G. Caproni, *Res amissa*, in Id., *L'opera in versi*, edizione critica a cura di L. Zuliani (I Meridiani), Milano 1998, 918.

A cinquant'anni dalla *Pacem in terris* (11 aprile 1963)

Intuizioni profetiche per un impegno di pace nella giustizia e nella verità

Ettore Malnati
Facoltà teologica del Triveneto
Vicario episcopale per il laicato e la cultura di Trieste

Introduzione

Il 9 aprile 1963, in diretta televisiva, Giovanni XXIII firma la sua ultima enciclica, tutta dedicata al tema della pace, che porterà la data dell'11 aprile.

Questo documento potremmo considerarlo il suo testamento lasciato alla Chiesa che Egli aveva adunato in Concilio l'11 ottobre 1962 e a tutti gli uomini e le donne di buona volontà, ai quali aveva pensato nello scongiurare la soluzione positiva della crisi di Cuba.

Il suo intervento fu accompagnato dal favore della Provvidenza e dal buon senso di coloro che reggevano le sorti delle superpotenze USA e URSS.

Un gesto preoccupava la sensibilità di Papa Roncalli all'indomani della pubblicazione (luglio 1961) dell'enciclica *Mater et Magistra*: la costruzione del muro di Berlino.

Il suo cuore di vero Pastore dell'intera umanità, come Lui riteneva di essere e di operare, lo porta a ricordare alla Chiesa e al mondo l'importanza di costruire coscienze che guardino alla pace e lavorino in ogni campo e settore perché questa possa essere perseguita, assieme alla lotta alla fame, come bene primario per l'intera umanità.

Già Pio XII aveva richiamato che con la guerra e le guerre tutto è perduto. Con il Concilio, Papa Giovanni aveva indicato alla Chiesa cattolica la via della fedeltà al *depositum fidei* con una grande attenzione a quei segni dei tempi da cogliere e da «portare» per offrire all'umanità il volto materno della Chiesa che, per mandato di Cristo, deve offrire all'umanità e ad ogni uomo la misericordia e il perdono.

Se l'enciclica *Pacem in terris*, come appare di primo acchito, è interamente dedita al tema della non belligeranza e dell'edificazione di percorsi di pace, vi è però da sottolineare che questo documento del magistero pontificio è anche l'esaltazione della persona umana, che fu sempre il movente di ogni documento della dottrina sociale della Chiesa a partire dalla *Rerum Novarum.* È alla persona che la Chiesa guarda e ne sottolinea diritti e doveri, non a questa o a quella categoria alla quale la persona è legata o inserita.

La stessa redenzione cristiana è rivolta all'uomo impoverito dalla colpa e ad Esso

offre l'opera del Verbo incarnato perché, accolto nella libertà della persona, doni redenzione e salvezza.

A cinquant'anni dall'enciclica giovannea, dopo l'ultimo documento riguardante la dottrina sociale, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, la Chiesa cattolica ha un nuovo Vescovo di Roma: il cardinale argentino Bergoglio, figlio di emigranti italiani, che ha preso il nome di Francesco.

Una delle motivazioni che lo spinsero a scegliere il nome del Poverello di Assisi, oltre all'attenzione per gli ultimi e le origini italiane della sua famiglia, fu l'impegno di Francesco per la pace.

Oggi più che mai è attuale rivisitare l'enciclica di Giovanni XXIII per coglierne lo spirito e l'urgenza di adoperarsi con concreta convinzione, come fece Paolo VI che istituì ogni 1° gennaio la giornata di riflessione per la pace e che indicò nello sviluppo[1] il vero nome di una pace giusta e duratura.

L'enciclica *Pacem in terris* è un dono grande per credenti e non credenti che vogliono veramente scegliere di prodigarsi a favore della promozione della persona umana e della concordia nella solidarietà e giustizia dell'intera famiglia umana, oltre le differenze di ogni genere e grado sociale nella ricerca di una pace che doni dignità all'uomo e tuteli l'intero creato.

1. Sintesi del documento

L'enciclica è composta da un'introduzione e da cinque densi capitoli dove Giovanni XXIII sviluppa il suo pensiero e quello del magistero sociale della Chiesa, allargando il suo orizzonte che parte dalla persona umana, soggetto di diritti e di doveri (cap. 1, 1-4) prende in considerazione i rapporti tra «gli esseri umani e i poteri pubblici all'interno delle singole comunità politiche» (cap. 2, 5-46), passa ai rapporti tra le comunità politiche tra loro (cap. 3, 47-67), poi considera i rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità internazionale (cap. 4, 68-75) e si conclude con i richiami pastorali (cap. 5, 76-91) per un atteggiamento dell'intero popolo di Dio a favore di questo bene necessario all'intera famiglia umana che ha in Dio il Padre comune, che ci invita a comportarci da fratelli superando le differenze. Giovanni XXIII chiede alla Chiesa di lavorare «alla tutela dei principi dell'ordine etico e religioso, ma anche di intervenire… nella sfera dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare dell'applicazione di quei principi ai casi concreti»[2].

---

1 Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 76.

2 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 85.

Papa Roncalli apre il suo documento presentando le realtà temporali aventi le loro radici in quell' «ordine stabilito da Dio»[3], riconosciuto – secondo le parole di Benedetto XVI – come «l'origine di tutte le cose [dove] nella bellezza della creazione si dispiega la sua onnipotenza di Padre che ama»[4].

Papa Giovanni richiama e presenta la sua fede in Dio Creatore, non secondo un concetto scientista, bensì teologico, dove dall'«Amore che si dona» sorge ogni sviluppo evolutivo di ciò che vive.

La scienza stessa e «le innovazioni della tecnica attestano come negli esseri e nelle forze che compongono l'universo regni un ordine stupendo»[5].

La scienza, libera da pregiudizi, di fronte anche a recenti studi sull'origine del cosmo, si ferma rispettosa su certe non spiegazioni scientifiche.

Lo spirito di Giovanni XXIII è quello di cogliere ciò che unisce, nulla mortificando dell'opera onesta e intelligente dell'uomo. Anzi qui egli ribadisce «la grandezza dell'uomo che scopre tale ordine e crea gli strumenti idonei per impadronirsi di quelle forze e volgerle a suo servizio»[6].

Questo inizio dell'enciclica è un inno al creatore e a colui che Egli ha creato a sua immagine e somiglianza (Gen 1,26) e nel cuore del quale il Creatore stesso «ha scolpito l'ordine che la coscienza rivela e ingiunge perentoriamente da seguire»[7]. Qui si richiama il diritto naturale che è norma ad ogni criterio e rapporto valoriale anche nel regolare «le relazioni di convivenza tra gli esseri umani e le rispettive comunità politiche… che [appunto] vanno ricercate là dove Dio le ha scritte, cioè nella natura umana»[8].

Giovanni XXIII vuole che le persone di buona volontà, alle quali sta a cuore il dono della pace a tutto campo o – come dirà Paolo VI – planetaria, abbiano la serietà di riconoscere l'uomo nella sua identità di realtà penultima, che dal Creatore riceve luce e gloria, rendendolo tutore dell'ordine creato nell'universo e negli esseri umani nella misura in cui è consapevole e promuove ciò che è inscritto nella sua coscienza quale diritto naturale che delinea senso e limiti dell'agire di ogni persona umana, al di là di ogni cultura e religione alla quale questa appartenga.

La *Pacem in terris* vuole proprio partire da questa «scintilla» che Dio ha posto nella coscienza e dice possibile la realizzazione dell'anelito di pace se sia culturalmente che socialmente si accetta il postulato Dio-amore, quale *conditio sine qua non* per una concreta ed adulta fraternità, foriera di giustizia e di solidarietà, dove la pace può nascere,

3 *Ibid*., n. 1.

4 Benedetto XVI, *Udienza generale*, mercoledì 6 febbraio 2013.

5 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 1.

6 *Ibid*., n. 1.

7 *Ibid*., n. 7.

8 *Ibid*., n. 4.

crescere e stabilirsi. Questa è la chiave di lettura di questa enciclica che anche oggi presenta qualificante e profetico il suo messaggio.

Solo dal riconoscimento di Dio Creatore e dalla sua «stigmata» impressa nella natura umana si potranno impostare i rapporti degli uomini fra loro, «fra i cittadini e le pubbliche autorità, come pure i rapporti tra le autorità politiche e le singole persone e le comunità politiche da una parte e dall'altra la comunità mondiale»[9] che sapranno indicare ed edificare sentieri di pace.

È dalla verità e dalla giustizia che può nascere quella duratura fraternità che saprà trasformare la logica della conflittualità in un idilliaco *modus vivendi*, come annuncia il profeta Isaia: «Il lupo starà insieme all'agnello… il vitello e l'orso andranno agli stessi pascoli e i loro piccoli riposeranno insieme» (Is 11,6-7).

2. L'ordine tra gli esseri umani

La premessa a tutto il primo capitolo si apre così: «In una convivenza ordinata e feconda va posto come fondamento il principio che ogni essere umano è persona, cioè una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono perciò universali, inviolabili, inalienabili»[10].

Il richiamo è chiaro: rapportarsi e considerare l'uomo come persona, in ogni frangente e situazione sociale, culturale ed etica, tutelando e promuovendo «il principio della dignità della persona umana... nel quale ogni altro principio è contenuto e nella dottrina sociale trova fondamento, del bene comune, della sussidiarietà e della solidarietà»[11].

Nella *Pacem in terris* la dignità della persona umana, oltre la nota definizione di Boezio, è «considerata alla luce della rivelazione divina»[12] nella sua dimensione impoverita e redenta che, grazie a Cristo ha ritrovato «amicizia con Dio» e una concreta prospettiva escatologica di cui la vita eterna ne è linfa. In tale prospettiva la persona è soggetto e oggetto di diritti e doveri.

Anzitutto ogni essere umano ha diritto: «all'esistenza, all'integrità fisica, ai mezzi indispensabili e sufficienti per un dignitoso tenore di vita, specialmente per quanto riguarda l'alimentazione, il vestiario, l'abitazione, il riposo, le cure mediche, i servizi sociali

---

9 *Ibid*.

10 *Ibid*., n. 5.

11 Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 160.

12 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 5.

necessari; ed ha quindi il diritto alla sicurezza in caso di malattia, di invalidità, di vedovanza, di vecchiaia, di disoccupazione, e in ogni altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà»[13]. Accanto a questi diritti che anche oggi sono da proporre all'attenzione di chi è preposto al bene comune, vi sono i diritti ai valori morali e culturali come «la libertà alla ricerca del vero... all'obbiettività dell'informazione... il diritto ad un'istruzione di base e ad una formazione tecnico-professionale adeguata al grado di sviluppo della propria comunità politica... ad accedere ai gradi superiori dell'istruzione sulla base del merito»[14].

Papa Giovanni XXIII tra i diritti naturali annovera anche quello di «onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza, e quindi il diritto al culto di Dio privato e pubblico»[15], anticipando così il decreto del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa. La *Pacem in terris* cita Lattanzio che con chiarezza scrive «Siamo stati creati allo scopo di rendere a Dio creatore il giusto onore che gli è dovuto, di riconoscere lui solo e di seguirlo. Questo è il vincolo di pietà che a lui ci stringe e a lui ci lega e dal quale deriva il nome stesso di religione»[16]; con questo richiamo Papa Roncalli vuole dare voce a tutti quei credenti, che perché credenti vengono osteggiati, imprigionati, esiliati, perseguitati in molti Paesi. Papa Giovanni in tal senso si prodigò per la liberazione di alcuni vescovi incarcerati per la loro fede nei paesi dell'Est europeo e lamentò la loro assenza al Concilio Vaticano II esternando pubblicamente il suo rammarico e ottenendo per alcuni la liberazione.

Vi è poi una sottolineatura circa il diritto di ogni persona a liberamente scegliere il proprio stato di vita e quindi il diritto «di creare una famiglia in parità di diritti e di doveri fra un uomo e una donna; come pure di seguire la vocazione al sacerdozio o alla vita religiosa»[17]. Sono sottolineature queste che rispondono a situazioni concrete presenti in culture e Paesi dove alla donna sono negate *de facto* certe libere decisioni come quella di scegliersi il proprio sposo, oppure certe pratiche che vengono a ledere l'integrità fisica della persona. Vi è poi la raccomandazione ai genitori ad esercitare il loro diritto-dovere sia nel mantenimento dei figli sia nella loro educazione[18].

Indirettamente qui si chiede di dare l'opportunità ai genitori di poter provvedere ad una sufficiente alimentazione, decorosa e rispettosa crescita morale, intellettuale, sociale e religiosa. Coloro che sono preposti al coordinamento della Comunità civile e religiosa debbono in tutti i modi essere di aiuto, in questo diritto-dovere, ai genitori, senza di-

13 *Ibid*., n. 6.

14 *Ibid*., n. 7.

15 *Ibid*., n. 8.

16 Lattanzio, *Divinae institutiones*, lib. IV, c. 28, 2; *PL* 6, 535.

17 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 9.

18 Cfr. *ibid.*

scriminazione sociale, etnica o religiosa. I figli debbono poter crescere ed essere educati primariamente dai genitori e dalla famiglia.

Questo importante richiamo della *Pacem in terris* sarà approfondito oltre che dal Concilio Vaticano II[19], dalla Carta dei diritti della famiglia[20], dal Compendio della dottrina sociale della Chiesa dove si afferma che: «I genitori hanno il diritto-dovere di impartire una educazione religiosa e una formazione morale ai loro figli; diritto che non può essere cancellato dallo Stato, ma rispettato e promosso; dovere primario che la famiglia non può trascurare o delegare»[21]. Poi sottolinea che «nell'educazione il ruolo materno e quello paterno sono egualmente necessari... L'autorità sarà loro esercitata con rispetto e delicatezza, ma anche con fermezza e vigore: essa deve essere credibile, coerente, saggia e sempre orientata verso il bene integrale dei figli»[22]. Continua poi il Compendio con il fare presente che i genitori hanno poi una particolare responsabilità nella sfera della educazione sessuale [che] è di fondamentale importanza per una crescita equilibrata... I genitori sono tenuti a verificare le modalità con cui viene attuata l'educazione sessuale nelle istituzioni educative»[23].

La *Pacem in terris* sotto il capitolo dell'ordine tra gli *esseri umani* tratta anche dei diritti attinenti il mondo economico. Tutto viene posto in stretto legame con la dignità della persona umana. È da essa appunto che scaturisce la responsabilità nello svolgere le attività economiche[24]. Ciò è legato all'antropologia della Genesi dove l'uomo è posto a custodire e coltivare la Creazione (Gn 2,15) che deve conoscere e servire oltre che servirsene con responsabilità. Giovanni XXIII richiama coloro che sono preposti alla promozione, attraverso la politica, del bene comune e ai datori di lavoro di retribuire le persone impegnate nel lavoro «secondo criteri di giustizia, e quindi [un salario] sufficiente, nelle proporzioni rispondenti alla ricchezza disponibile, a permettere al lavoratore ed alla sua famiglia un tenore di vita conforme alla dignità umana»[25]. Rapportare il salario in conformità al tenore di vita ed alle esigenze della famiglia e del lavoratore è da intendersi, per quei tempi (1963), una vera spallata ai criteri che si applicavano per i salari dove si considerava, non tanto l'esigenza della persona impegnata nel lavoro, bensì la resa nella produzione. Il Magistero della Chiesa offrì una prospettiva nuova e di riscatto della persona impegnata nel lavoro, dando ad essa una valenza altra nei confronti della sua

---

19 Cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Gravissimum educationis*, n. 3; Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 61.

20 Santa Sede, *Carta dei diritti della famiglia*, Città del Vaticano 1983, art. 5.

21 Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 239.

22 *Ibid*., n. 242.

23 *Ibid*., n. 243.

24 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 10.

25 *Ibid*.

prestazione che non può avere solo come criterio l'efficienza produttiva ad ogni costo, ma la valutazione di chi la compie, in quali condizioni la compie e quali sono i beneficiari di questo impegno che non può essere solo la produzione per la produzione. Si tratta di una nuova morale da accogliere ed applicare, tenendo conto che chi lavora ha una famiglia ed è persona, non un numero del reparto o della catena di montaggio, ma è uomo, marito o padre, donna, moglie o madre. Di questo Papa Giovanni XXIII desidera che si tenga conto, anche nel mondo del lavoro. La *Pacem in terris* sviluppa nell'era industriale ciò che già i suoi predecessori Leone XIII nella *Rerum Novarum* e Pio XI nella *Quadragesimo Anno* avevano seminato. Questa ripresa della dignità della persona e il giusto salario quale metro per la dignità del lavoro devono essere considerati all'interno di quella questione sociale che ha assunto oggi – come scrisse Giovanni Paolo II – dimensioni mondiali[26], e che va letta nella sua dimensione soggettiva ed oggettiva, come appunto sottolinea la *Pacem in terris*. Così approfondisce questa angolatura il Compendio della dottrina sociale della Chiesa: per «lavoro in senso soggettivo si intende l'agire dell'uomo in quanto essere dinamico, capace di compiere varie azioni che appartengono al processo del lavoro e che corrispondono alla sua vocazione personale e si configura come la sua dimensione stabile... per lavoro in senso oggettivo [si intende] l'aspetto contingente dell'attività dell'uomo, che varia incessantemente nelle sue modalità con il mutare delle condizioni tecniche, culturali, sociali e politiche»[27]. È dunque la dimensione soggettiva che conferisce al lavoro la sua peculiare dignità. Ed è questa che deve essere tutelata e promossa come appunto chiede il Magistero della Chiesa anche nella *Pacem in terris*.

Sotto questo aspetto va letto anche quel principio che ogni persona umana oltre ad appartenere alla «comunità politica di cui è cittadino... nulla perde di contenuto la propria appartenenza... alla stessa famiglia umana e quindi alla comunità mondiale»[28]. Da qui Giovanni XXIII fa scaturire per ogni persona «il diritto alla libertà di movimento e di dimorare all'interno della comunità politica di cui è cittadino ed ha pure il diritto, quando legittimi interessi lo consiglino, di immigrare in altre comunità politiche e stabilirsi in esse»[29]. Agli inizi degli anni settanta Paolo VI affronterà a ottant'anni dalla *Rerum Novarum* il complesso problema delle migrazioni ed offrirà alla Comunità civile ed alla Chiesa una doverosa attenzione ai lavoratori emigranti. La Provvidenza poi donerà, recentemente due Vescovi di Roma figli di emigranti: Giovanni Paolo I e Francesco I.

Così si esprimeva Paolo VI: «Pensiamo altresì alla situazione precaria di un grande numero di lavoratori emigranti la cui condizione di stranieri rende ancora più difficile,

26 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Laborem exercens*, n. 2.

27 Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 270.

28 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 12.

29 *Ibid.*

da parte dei medesimi, ogni rivendicazione sociale, nonostante la loro reale partecipazione allo sforzo economico del paese che li accoglie. È urgente che nei loro confronti si sappia superare un atteggiamento strettamente nazionalistico per creare uno statuto che riconosca un diritto all'emigrazione, favorisca la loro integrazione, faciliti la loro promozione professionale e consenta ad essi l'accesso ad un alloggio decente dove, occorrendo, possano essere raggiunti dalle loro famiglie»[30].

3. La dignità della persona umana: suoi diritti e doveri

Giovanni XXIII basandosi sul diritto naturale, che ogni persona umana dovrebbe seriamente considerare, richiama ogni essere umano a tener conto, nel suo agire, non solo dei suoi diritti ma anche dei suoi doveri verso se stesso e verso il prossimo, sia nella vita privata e familiare sia nella vita comunitaria e pubblica. Papa Roncalli mette in guardia la persona e la Società a non cadere in quell'egoismo pericoloso di coloro che «mentre rivendicano i propri diritti, dimenticano, o non mettono nel debito rilievo i rispettivi doveri»[31]. Questo richiamo della *Pacem in terris* comporta una valutazione operativa della dignità dell'uomo. Cioè un togliere la considerazione di questo concetto da una mera analisi antropologico-accademica per fare di essa la base di quella corresponsabilità storica che il singolo e la Comunità degli uomini hanno in rapporto alle generazioni presenti e future.

Questo concetto di dignità dinamica fu dibattuto nel Concilio Vaticano II quando si trattò di elaborare lo schema 13 che poi porterà alla Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo contemporaneo, cioè la *Gaudium et spes*.

Le linee di partenza per uno schema presentato dal card. Suenens quale relatore e destinato al lavoro sia della Commissione dottrinale sia di quella dell'apostolato si articolavano su sei capitoli: a) la vocazione dell'uomo; b) la persona umana e i suoi diritti; c) il matrimonio e la famiglia; d) la cultura e la sua diffusione; e) l'ordine sociale ed economico; f) la comunità dei popoli e la pace.

Per quanto riguarda il tema della dignità della persona umana vi fu un apporto teologico-metafisico di un elaborato che portava la firma di mons. Garrone, e dei teologi Congar e Daniélou, che partiva dal considerare la dignità della persona umana dal fatto di essere stata creata a somiglianza con il Dio creatore. Veniva inoltre sottolineato che la sua dignità consisteva sia nel dono dell'elevazione all'ordine soprannaturale, sia nell'incarico di «dominare» la realtà creata. Questo accorpamento (elevazione e dominio) per

30 PAOLO VI, Lett. enc. *Octogesima adveniens*, n. 17.

31 GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 15.

considerare la dignità della persona umana ha la sua fonte anche in questo passo della *Pacem in terris*: «la dignità di persona esige che ogni essere umano operi consapevolmente e liberamente. Per cui nei rapporti di convivenza, i diritti vanno esercitati e i doveri vanno compiuti»[32].

Nella terza sessione del Vaticano II i Padri, dopo una nuova rielaborazione dello schema, grazie alla fusione dei due gruppi (quello romano e quello di Zurigo), cercarono di affrontare il problema della dignità della persona umana volendo cogliere i fondamenti teologici e metafisici inserendoli però nei dati di fatto della vita reale. Infatti il testo della *Gaudium et spes* descrive e analizza le realtà sociali, psicologiche e culturali dell'uomo moderno. Questo è quanto auspicava Papa Giovanni XXIII convocando il Vaticano II. A ragion veduta mons. Garrone ebbe a dire che, «anche se la *Gaudium et spes* non appariva fra i testi preparati e offerti alla discussione del Concilio da Papa Roncalli, tuttavia si poteva affermare che questo era l'unico schema voluto formalmente da Giovanni XXIII»[33]. È un dato di fatto che la dignità della persona umana si caratterizza nell'intelligenza e nella libertà che vengono a tonificare quel senso di responsabilità all'agire della persona. I diritti e i doveri che l'uomo realizza partono sempre da una sua volontà determinata dalla sua conoscenza e libertà. È questo che dona moralità all'atto della persona umana. L'uomo dunque nell'epoca moderna deve rendere dinamica la sua dignità non solo riguardo a se stesso, come individuo, e a Dio, garante della sua elevazione, ma anche nei rapporti della storia in cui la persona è inserita.

Le nozioni di ordine sociale e di bene comune oggi si presentano in nuove prospettive dinamiche dove il soggetto razionale non può non sentirsi in gran parte responsabile dell'ordine etico, economico, sociale non solo della sua collettività ma dell'intera famiglia umana. Doveri e diritti debbono essere scelti e messi in atto con intelligenza e libertà, anche a costo di molti sacrifici, per realizzare una «convivenza» tra le persone e tra i popoli, degna dell'uomo. Papa Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* chiede che «la convivenza tra gli esseri umani è ordinata, feconda e responsabile alla loro dignità di persone, quando si fonda sulla verità che si attua secondo giustizia ed è vivificata e integrata dall'amore»[34]. Tale responsabilità nell'edificare relazioni e rapporti degni dell'uomo deve appunto fondarsi, come ricorda la *Pacem in terris*, su verità, giustizia e amore[35]. È proprio impegnandosi in tal senso che la persona e le varie Comunità civili e religiose che formano la famiglia umana palesano e concretamente tutelano la dignità dell'uomo di ogni età, censo e fede. Ciò sarà veramente possibile, dice Giovanni XXIII, se la «convivenza umana» avrà quale piattaforma di partenza quell'ordine morale il cui

32 *Ibid*., n. 17.

33 B. Honings, *Una irenologia della Chiesa*, Roma 2006, 27.

34 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 18.

35 *Ibid*., n. 20.

«fondamento oggettivo è nel vero Dio, trascendente e personale prima verità e sommo Bene»[36]. La convivenza tra gli esseri umani è di natura morale quindi deve essere edificata a partire da quel Principio primo che è fonte di elevazione e di dominio della dignità dell'uomo che è Dio. Misconoscere l'aristotelico Atto Puro e il platonico Sommo Bene significa mettere a rischio la convivenza umana che è opera di verità, giustizia e amore. Si tratta di un vero attentato alla civiltà degna dell'uomo esponendo a gran pericolo la pace e la fratellanza tra le Genti.

4. Segni dei tempi

I segni dei tempi individuati da Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* che caratterizzano l'epoca moderna sono: a) l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici[37]; b) l'ingresso della donna nella vita pubblica[38]; c) l'autonomia politica dei cittadini nei propri Paesi[39]. Vediamo di esaminarli singolarmente.

a) Ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici

Qui Giovanni XXIII considera i grandi progressi e le conquiste che si sono ottenuti a favore della dignità, della sicurezza, dell'adeguato salario e delle previdenze a favore delle persone, uomini e donne, impegnate nell'industria. Nella *Mater et Magistra* (1961) Papa Giovanni aveva messo a cuore alle Comunità nazionali, alla Comunità internazionale, agli uomini di buona volontà: «il progresso sociale e l'elevazione culturale degli ambienti agricolo-rurali»[40] da farsi attraverso il coinvolgimento degli stessi lavoratori della terra quali protagonisti del loro progresso. Papa Roncalli, che conobbe in prima persona le problematiche del mondo rurale di fine ottocento e inizio novecento, non esita a dire che il lavoro agricolo «presenta la dignità di una professione»[41]. E ne spiega anche il perché. Infatti la prestazione d'opera dei lavoratori della terra «lo si vive nel tempio maestoso della creazione… lo si svolge spesso sulla vita delle piante e degli animali: vita inesauribile nelle sue espressioni, inflessibile nelle sue leggi, ricca di richiami

36 *Ibid*.

37 *Ibid*., n. 21.

38 *Ibid*., n. 22.

39 *Ibid*., n. 24.

40 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Mater et Magistra*, n. 130.

41 *Ibid*., n. 131.

a Dio creatore e provvido, sia perché produce la varietà degli alimenti di cui si nutre la famiglia umana e fornisce un numero sempre maggiore di materie prime all'industria»[42].

Nella *Pacem in terris*, Papa Roncalli dà voce ai lavoratori dell'industria e chiede per essi, che già beneficiano di diverse attenzioni della società civile, «di essere considerati e trattati non mai come esseri privi di intelligenza e libertà, in balia dell'altrui arbitrio, ma come soggetti o persone in tutti i settori della convivenza, e cioè nei settori economico sociali, in quelli della cultura e in quelli della vita pubblica»[43]. Siamo in un momento, quello della *Pacem in terris*, in cui spesso le ideologie: liberalista e marxista si contrappongono in uno scontro che rende difficile un dialogo che possa offrire una sapiente e giusta intesa tra «capitale e lavoro». La Chiesa, con il suo magistero sociale, dà un'opportunità che è quella essenzialmente di superare le categorie di classe o di casta e collocare al centro della problematica socio-economica la persona che si espone con gli investimenti economici e la persona che investe nell'impresa la sua intelligenza, il tempo e la competenza con il lavoro. Sono due «capitali» che debbono concorrere, secondo il criterio della dottrina sociale della Chiesa, al bene di chi lavora, della sua famiglia, e al bene di chi, investendo con onestà i suoi beni nell'impresa, si adopera per il bene economico e sociale non solo per sé ma per l'intera collettività. Il tutto ovviamente con quella trasparenza e giustizia che, riconoscendo la fatica, la responsabilità di tutti i facenti parte, a diverso titolo, dell'impresa, diano garanzia di sicurezza e di continuità al posto di lavoro. Questa sinergia di responsabilità per il bene comune, dal quale non può essere esente la preoccupazione per una giusta e dignitosa ascesa «economico-sociale delle classi lavoratrici»[44], è un impegno di tutte «le istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale… ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella *polis*»[45]. Il lavoro poi non può essere visto solo come una fonte economica, anche se non può prescindere da essa nel nostro contesto socio-politico, ma anche come quell'opportunità di offerta-perfezionamento della qualità della vita dei singoli e sia dell'ecologia antropologica che di quella planetaria. Il Concilio Vaticano II così si espresse in tal senso: «Gli uomini e le donne, infatti, che per procurarsi il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro in modo tale da prestare anche conveniente servizio alla società, possono a buon diritto ritenere che con il loro lavoro essi prolungano l'opera del Creatore, si rendono utili ai propri fratelli e donano un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia»[46].

---

42 *Ibid*., n. 130.

43 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 21.

44 *Ibid*., n. 21.

45 Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 7.

46 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 34.

b) Ingresso della donna nella vita pubblica

Uno dei segni dei tempi di maggiore rilievo nell'epoca moderna è proprio il ruolo che la donna ha ritagliato per sé quale protagonista nella società. Giovanni XXIII, che da giovane sacerdote ebbe a cuore anche l'impegno di alcune donne che, lasciato il mondo rurale, avevano preso occupazione in quelle fabbriche come le filande presenti nell'area lombarda, vuole dare il suo contributo da cristiano e da Vescovo di Roma alla dignità della donna nel mondo del lavoro. Egli sa che l'opera femminile ha sempre dato un grande apporto alla vita familiare con la dedizione e il sacrificio. Nella sua vita apostolica Papa Roncalli ha conosciuto anche altre culture presenti in oriente suffragate da altri valori o criteri religiosi dove la donna sembra non avere ruoli di rilievo nella vita pubblica pur essendo stimata come sposa e come madre. Giovanni XXIII, come è suo stile, non condanna ma constata che «forse – dice – nei popoli di civiltà cristiana… [è più facile] l'ingresso della donna nella vita pubblica»[47], comunque – egli afferma – questo fenomeno, anche se più lentamente, sta prendendo piede «tra le genti di altre tradizioni e civiltà»[48].

Il Magistero sociale della Chiesa a partire specialmente dalla Pacem in Terris si adopera per focalizzare l'importanza della femminilità nell'edificazione del vivere sociale e culturale. La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II citando l'enciclica di Papa Roncalli mette a cuore sia a chi è preposto alla promozione e tutela del bene comune e a tutti di «prendere coscienza, tanto del diritto alla cultura quanto del dovere di coltivarsi… Sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale sia riconosciuta e promossa»[49]. Il Concilio, facendo proprio l'impegno per la fondamentale uguaglianza di tutte le persone «sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore, della condizione sociale, della lingua e religione… [lamenta però] che questi diritti… non sono ancora dappertutto rispettati pienamente… [esorta quindi] le umane istituzioni, sia private che pubbliche… a mettersi al servizio della dignità e del fine dell'uomo… difendendo i fondamentali diritti degli uomini sotto qualsiasi regime politico»[50].

I Padri conciliari a conclusione del Vaticano II nel Messaggio all'umanità dicono alle «donne di tutto l'universo, cristiane o non credenti, a cui è affidata la vita, [che]in questo momento così grave della storia spetta a voi salvare la pace del mondo»[51].

Un compito arduo viene affidato alle donne e nello stesso tempo viene riposta una

---

47 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 22.

48 *Ibid*., n. 22.

49 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 60.

50 *Ibid*., n. 29.

51 Concilio Vaticano II, *Messaggio all'umanità*, 8 dicembre 1965.

grande fiducia di ciò che la donna in ogni condizione e stato di vita, sia essa «nubile, sposa, madre, vergine consacrata potrà svolgere»[52]

Apprezza il dono della pace in modo qualificante colei alla quale è affidata la vita e con essa quell'amore che dà senso al connubio ed alla famiglia. È dal senso profondo dell'amore e della vita che scaturisce un impegno per una cultura di pace. Alla donna è chiesto dal Concilio di adoperarsi per superare chiusure ed egoismi che mortificano l'amore e la pace. È la civiltà dell'amore, come disse Paolo VI, che va cercata e tutelata per dare dignità alla vita della persona umana e dei popoli.

Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* così si esprime: «la dignità della donna si collega intimamente con l'amore che ella riceve a motivo stesso della sua femminilità e altresì con l'amore che a sua volta dona... Se la dignità della donna testimonia l'amore, che essa riceve per amare a sua volta, il paradigma biblico della donna sembra anche svelare quale sia il vero ordine dell'amore che costituisce la vocazione della donna stessa... La forza morale della donna, la sua forza spirituale si unisce con la consapevolezza che Dio le affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano. Naturalmente Dio affida ogni uomo a tutti e a ciascuno. Tuttavia, questo affidamento riguarda in modo speciale la donna – proprio a motivo della sua femminilità – ed esso decide in modo particolare della sua vocazione»[53]. La *Pacem in terris* auspica un mondo in cui, grazie alla femminilità impegnata nei vari settori del vivere civile e sociale sia profondamente trasformato e dove non vi siano più «popoli dominatori e popoli dominati»[54].

c) Autonomia politica dei cittadini nei loro Paesi e pari dignità tra le persone

Un altro segno dei tempi a livello internazionale è l'anelito dei vari popoli ad essere indipendenti e ad autodeterminarsi nella vita politica. Purtroppo le forze ideologiche ed economiche si fanno sentire nei paesi soggetti ai due blocchi delle super potenze. Vi sono ancora poi i retaggi post-coloniali in Africa e in Asia bisognosi di una graduale presa di coscienza di questi popoli circa la maturità di un atteggiamento responsabile e rispettoso delle differenze esistenti in quei Paesi da considerarsi non come minacce ma da gestire come opportunità. La famiglia umana sente forte il desiderio nei vari popoli «di uno stato autonomo e indipendente... nessuno ama sentirsi suddito di poteri politici provenienti dal di fuori della propria comunità umana o gruppo etnico»[55]. Questo anelito legittimo e doveroso è importante che possa realizzarsi con la sapiente

---

52 *Ibid*.

53 Giovanni Paolo II, Lett. apost. *Mulieris dignitatem*, n. 30.

54 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 23.

55 *Ibid*., n. 24.

vigilanza della Comunità internazionale, senza violenza. Giovanni XXIII auspica che i Paesi occidentali, che hanno colonizzato, sappiano preparare ed accompagnare i popoli ad una emancipazione socio-politica e al rispetto del patrimonio culturale ed etnico del Paese che si affaccia all'indipendenza. La preoccupazione della *Pacem in terris* è legittima e pertinente. Purtroppo la convivenza rispettosa tra pluralità etniche ancora non è un fatto assodato. Conflittualità di tipo tribale e ideologiche seminano morte tra le popolazioni che si differenziano anche per religione. L'Africa in tal senso oggi ne fa le spese. Papa Roncalli prova ad offrire a tutti gli uomini di buona volontà, ai governanti delle Super potenze, ai detentori di progetti ideologici egemonici, e ai responsabili dei giovani Stati l'opportunità di una seria riflessione circa la responsabilità di adoperarsi per una convivenza rispettosa della libertà e dignità di ogni persona umana. Papa Giovanni XXIII si fa voce di quella parte di umanità che voce non ha ma che desidera ed ha diritto di poter vedere realizzato per sé e per tutti ciò che è stato riconosciuto già nelle varie Dichiarazioni dei diritti dell'uomo[56] che cioè «tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti». La *Pacem in terris* con molto tatto diplomatico ma con rispettosa determinazione richiama e sottopone ai responsabili degli Stati e all'intera opinione pubblica mondiale che «le discriminazioni razziali [non possono trovare] e trovano più alcuna giustificazione, almeno sul piano della ragione e della dottrina. Ciò rappresenta una pietra miliare sulla via che conduce all'instaurazione di una convivenza umana informata ai principi sopra esposti»[57]. È chiaro che da queste affermazioni risulta evidente la condanna di quel razzismo che ha portato alle tragedie dei campi nazisti e di quelli sovietici. Ma nello stesso tempo è evidente l'auspicio di educare al rispetto dell'altro e a far sì che vi sia, da parte di tutte le istituzioni ad ogni livello, il sentirsi in dovere di promuovere e tutelare quell'uguaglianza di natura che compete ad ogni essere umano, bandendo, sia di diritto che di fatto, ogni forma di razzismo. È la cultura della legittimità, di considerare ogni essere umano eguale in dignità, che va focalizzata e perseguita sin dall' educazione dell'età scolare e poi in ogni ambito del vissuto sociale. L'educare alla consapevolezza del diritto all'uguaglianza e quindi alla concreta fraternità significa «sapere chi è la persona umana e conoscerne la natura»[58]. Solo da questa consapevolezza può sorgere l'impegno, da parte di coloro che hanno la responsabilità della cosa pubblica e di ogni cittadino, di creare una «sicurezza morale» nei confronti di ogni essere umano appartenente a culture, religioni, etnie diverse accanto a situazioni di disabilità. Anche le persone diversamente abili sono soggetti pienamente umani, titolari di diritti e doveri. Proprio in base a questa uguaglianza «sarebbe radicalmente indegno dell'uomo,

---

56 *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (12.6.1776); *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo* (26.8.1789); *Dichiarazione dell'ONU* (10.12.1948).

57 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 24.

58 Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 61.

e negazione della comune umanità, ammettere alla vita della società, e dunque al lavoro, solo i membri pienamente funzionali perché, così facendo, si ricadrebbe in una grave forma di discriminazione»[59].

5. Il bene comune e i poteri pubblici

Nella seconda parte della *Pacem in terris*, Giovanni XXIII aprendo con una sottolineatura della necessità, nel consesso del vivere sociale, di una «autorità che assicuri l'ordine e contribuisca all'attuazione del bene comune in grado sufficiente[60], sottolinea la natura dell'autorità ed il suo fine. Data per certa l'intrinseca socialità dell'essere intelligente e constatata la sua libertà, si presenta ovvio per il bene dei soggetti e della Comunità di persone quale è la polis o la comunità internazionale che vi sia chi si deve prodigare per il bene comune. Il servizio dell'autorità non può essere frutto dell'arbitrio o peggio della sopraffazione di alcuni ma deve essere il frutto di una presa di coscienza dei soggetti che desiderano, per essi e per la comunità, il conseguimento nella giustizia e nella verità del Bene comune, e la tutela e promozione, per tutti, dei diritti e dei doveri inscritti nella natura della persona umana. Se dunque per natura la persona è intelligente e libera ed è atta per natura alla convivenza, ne consegue che anche l'autorità è implicita – in base all'identità della persona in quanto tale – nella «buona e giusta» conduzione del vivere sociale. Si tratta dunque di un dovere-diritto naturale che l'autorità venga esercitata con onestà e responsabilità. «Non può essere – dice la *Pacem in terris* – una forza incontrollata, ma [deve essere intesa] come la facoltà di comandare secondo ragione»[61]. Papa Roncalli richiama uno dei punti essenziali dell'antropologia che pone l'uomo in una posizione «penultima» la cui dignità intrinseca ed estrinseca è ad esso comunicata dal quel Principio primo che ne è creatore e garante, Dio; che ha voluto «gli esseri umani sociali per natura»[62]. Il richiamo al fatto che «non vi è autorità se non da Dio» (cfr. Rm 13,1-6) non vuole essere qui un discorso teocratico che porta alla considerazione di uno Stato confessionale, bensì un riportare la persona umana a ricercare nella sua identità quell'ordine morale che deve essere promosso e tutelato da tutti e da ciascuno e per tutti e per ciascuno in virtù di una responsabilità intrinseca alla natura umana stessa che ha un Principio primo, autore e garante dei suoi diritti e dei suoi doveri. Questa lettura antropologica non mortifica la laicità del servizio di autorità ma ne richiama l'inalienabilità

59 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Laborem exercens*, n. 22.

60 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 26.

61 *Ibid*., n. 27.

62 *Ibid*., n. 26.

del diritto naturale al di fuori di ogni cultura confessionale. Papa Roncalli si appresta a riportare un commento di san Giovanni Crisostomo circa il passo di Paolo sull'autorità derivante da Dio: «Che dici? Forse ogni singolo governante è costituito da Dio? No, non dico questo: qui non si tratta infatti di singoli governanti, ma del governare in se stesso. Ora il fatto che esista l'autorità e che vi sia chi comanda e chi obbedisce, non proviene dal caso, ma da una disposizione della Provvidenza divina»[63].

Il servizio di autorità come tale è richiesto per la tutela e promozione dell'ordine morale nella comunità degli esseri umani. È in tal senso che l'autorità va collocata a fondamento dell'ordine morale in quanto è necessaria alla buona e giusta convivenza tra gli esseri umani. Ovviamente chi esercita i servizi dell'autorità deve avere per certo il principio che il suo obiettivo è garantire la tutela per tutti e per ciascuno dei diritti e doveri inalienabili che noi chiamiamo «Diritti umani».

Il riferimento alla Causa Prima: Dio, alla quale richiamare la legittimità dell'autorità, non certo nei casi specifici, ma come principio per un ordine morale che promuova e tuteli il bene comune, è garanzia di quei principi di eguaglianza, libertà e fraternità, tanto importanti per una vera tutela, in tutti i campi, dei diritti della persona umana.

I poteri pubblici dunque, legittimamente indicati e costituitisi come quale esercizio dell'autorità, hanno quale compito precipuo e quindi essenziale, quello di attuare il bene comune. Essi «sono tenuti ad attuarlo nel riconoscimento e nel rispetto dei suoi elementi essenziali e secondo contenuti postulati dalle situazioni storiche»[64]. Papa Roncalli si premura a sottolineare che «il bene comune ha attinenza a tutto l'uomo: tanto ai bisogni del suo corpo che alle esigenze del suo spirito. Per cui i poteri pubblici si devono adoperare ad attuarlo nei modi e nei gradi che ad essi convengono; in maniera tale però da promuovere simultaneamente, nel riconoscimento e nel rispetto della gerarchia dei valori, tanto la prosperità materiale che i beni spirituali»[65].

Qui la *Pacem in terris* vuole richiamare uno dei principi basilari dell'antropologia non solo del cristianesimo ma già presente nel pensiero filosofico antico, i cui massimi esponenti sono Aristotele e Platone. A tale proposito Giovanni XXIII ricorda che «gli esseri umani, composti di corpo e anima immortale, non esauriscono la loro esistenza né conseguono la loro perfetta felicità nell'ambito del tempo»[66]. La sottolineatura escatologica è appropriata nella focalizzazione del modo di porsi nello svolgimento della vita della persona umana. Il pensiero alla caducità dell'esistenza viatoria non toglie dal compromettersi con la storia anzi è un plus valore che dà all'agire della persona ed alla sua formazione un senso di consapevolezza sapienziale che dovrebbe ridimensionare

63 Giovanni Crisostomo, *In Ep. ad Romanos*, c. 13, vv. 1-2, hom. XXIII; *PG* 60, 615.

64 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 32.

65 *Ibid*., n. 35.

66 *Ibid*.

esagerate egemonie estremamente mortificanti circa quelle verità fondamentali che danno senso alle gioie ed ai dolori del vivere. Questo non solo per il singolo ma anche nella prospettiva della convivenza umana. Non solo lavorare ed impegnarsi per sé o per il contesto storico presente ma dare un proficuo contributo per le future generazioni. Questo aiuta i pubblici poteri a proiettarsi in un orizzonte più ampio e anche a non trascurare quelle che sono le esigenze spirituali delle persone e dei popoli.

Riflettendo su coloro che debbono prodigarsi per il bene comune così si espresse Benedetto XVI: «Volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità. Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di polis, di città. Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni»[67]. Non dimentichiamo che tra questi bisogni reali vi è la tutela e promozione della libertà religiosa. Proprio di questa attenzione, i pubblici poteri debbono farsi carico. Il Concilio Vaticano II, che ha considerato l'antropologia nella sua interezza e ha guardato a tutti i popoli ed alle loro legittime aspirazioni spirituali e religiose, ha offerto al mondo un documento di una sapienza e rispetto che fa onore al nome cristiano ed alla Chiesa cattolica. In tale Dichiarazione che molto deve al Magistero di Giovanni XXIII e di Paolo VI così si esprimono i Padri del Vaticano II: «Questo Concilio dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza... Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana»[68].

Coloro dunque che si rendono disponibili ad esercitare il servizio dell'autorità nei pubblici poteri avendo il compito, di adoperarsi per realizzare «un ordinamento giuridico in armonia con l'ordine morale [oltre ad] avere idee chiare sulla natura e sull'ampiezza dei loro compiti; devono essere persone di grande equilibrio e di spiccata dirittura morale, forniti di intuito pratico, per interpretare con rapidità e obiettivamente i casi concreti, e di volontà decisa e vigorosa per agire con tempestività ed efficacia»[69].

Ovviamente qui si sottolinea sia la lealtà di coloro che pongono le loro disponibilità per l'esercizio dei pubblici poteri che il senso di responsabilità dei cittadini chiamati a scegliere le persone che debbono promuovere il bene comune a tutti i livelli, sia materiale, sociale, culturale, religioso. In tal senso la *Pacem in terris* dice che è «una esigenza del-

67 Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 7.

68 Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 2.

69 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 43.

la loro dignità di persone che gli esseri umani prendano parte attiva alla vita pubblica»[70]. Vi è dunque un preciso suggerimento a formare le coscienze a sentire la comunità politica come «cosa di tutti» a cui tutti debbono partecipare direttamente o indirettamente. Ciò ovviamente sia per diritto che per dovere con quel senso di responsabilità, sopra richiamata, in quanto ne va del bene, a tutto campo, sia dei singoli che della famiglia che dell'intera comunità nazionale e internazionale.

Vi è una sottolineatura logica ed attuale nel pensiero di Giovanni XXIII per quanto concerne un necessario rapporto tra «cittadini e funzionari pubblici che renderebbe meno arduo a questi cogliere le esigenze obiettive del bene comune [sia l'opportunità], dell'avvicendarsi dei titolari dei poteri pubblici»[71]. La ragione di quest'ultimo punto è espressa con educata ma ferma determinazione in quanto il lungo permanere alla gestione della cosa pubblica porta al logoramento ed alla mancanza di rinnovamento circa «la rispondenza dell'evolversi sociale»[72]. Oggi più che mai nel campo politico ciò è evidente e giustamente si tende ad un rinnovamento che, se non avviene con coscienziosa spontaneità, crea situazioni implose e clientelismi pericolosi.

È necessario preparare i cittadini ad una matura partecipazione alla vita pubblica e nello stesso tempo formare, come già disse Platone, persone virtuose a rendersi disponibili a servire, non con obiettivi di parte, ma «in armonia con l'ordine morale, il bene comune legiferando con saggezza[73]. È doveroso inoltre, sottolinea la *Pacem in terris*, che «il potere giudiziario amministri la giustizia con umana imparzialità, inflessibile di fronte alle pressioni di qualsivoglia interesse di parte»[74].

6. Rapporti tra le comunità politiche

Il terzo capitolo dell'enciclica *Pacem in terris* dopo aver ulteriormente sottolineato che «tutti gli esseri umani sono uguali per dignità naturale» e che «non ci sono esseri umani superiori per natura ed esseri umani inferiori per natura»[75], trae la conclusione ovvia che non «vi sono neppure comunità politiche superiori per natura e inferiori per natura: tutte le comunità politiche sono uguali per dignità naturale, essendo esse dei

70 *Ibid*., n. 44.

71 *Ibid*.

72 *Ibid*.

73 Cfr. *ibid.*, n. 42.

74 *Ibid*.

75 *Ibid.*, n. 50.

corpi le cui membra sono gli stessi esseri umani»[76]. Questo principio di per sé ovvio, ma tanto ovvio non lo fu né nella dottrina né nella prassi, anche durante il XX secolo, viene proposto da Giovanni XXIII a tutela della pari-dignità tra i «popoli dell'opulenza e i popoli dell'indigenza», per usare un'espressione di Paolo VI. Nel passato le teorie del superuomo di Nietzsche e le politiche coloniali e razziali avevano messo in ginocchio questo fondamentale principio.

Il Magistero della Chiesa si era già pronunciato a favore di questa eguaglianza tra gli esseri umani e quindi tra i popoli nel 1537 con la bolla *Sublimis Deus* di Paolo III difendendo gli indios da una certa concezione dei conquistatori spagnoli del nuovo mondo. Grazie all'opera di Bartolomeo Las Casas l'imperatore Carlo V emana le «leggi nuove» a tutela (del)la pari-dignità delle popolazioni degli indios.

Paolo VI e Giovanni Paolo II ribadiscono questi principi proprio a difesa di queste popolazioni nei loro viaggi Pastorali in America Latina. La posizione richiamata dalla *Pacem in terris* nel periodo dei due blocchi con gli Stati loro satelliti e del Commonwealth che qualche problema di reale uguaglianza nei confronti dei popoli degli Stati confederati, presentava, fu una «parola» che fece breccia. Vi furono coloro che pensarono di strumentalizzare ideologicamente questo pronunciamento, altri che ne minimizzarono la portata egualitaria. La Comunità internazionale con le persone realmente orientate ad operare per il bene comune presero questa sottolineatura con serietà e furono grati al Pontefice per tale richiamo. I Paesi poveri videro in questo pronunciamento di Giovanni XXIII affacciarsi una speranza di concreta attenzione a loro favore in campo internazionale, al di là del peso della loro produttività e incisività politica. Anche l'Assemblea delle Nazioni Unite vide in questo richiamo della *Pacem in terris* un concreto aiuto per la sua missione di pacificazione e vide legittimata indirettamente la sua autorità «come un'esigenza dell'ordine morale nella società umana»[77] che però «non può essere usata contro l'ordine morale pena la cessazione della sua legittimità»[78]. L'ONU dunque che nasce proprio perché la dignità della persona nei vari popoli e nelle varie parti del mondo non venga attentata da discriminazioni razziali e da aggressioni violente per espansionismo politico, etnico o religioso, ha, in questo pronunciamento del Magistero riguardante la dottrina sociale cristiana, un criterio valutativo da ritenere prezioso. Infatti Papa Roncalli, da diplomatico esperto in umanità, ricorda che i rapporti tra le Comunità politiche vanno regolati secondo verità[79] e giustizia[80] e nella solidarietà[81].

76 *Ibid.*

77 *Ibid*., n. 47.

78 Cfr. *ibid.*

79 *Ibid*., n. 49.

80 *Ibid*., n. 51.

81 *Ibid*., nn. 54-55.

Vediamoli distintamente:

a) secondo verità

Senza dubbio alcuno la *Pacem in terris* sottolinea che «i rapporti fra le comunità politiche vanno regolati nella verità. La quale esige anzitutto che da quei rapporti venga eliminata ogni forma di razzismo»[82]. La verità a cui si richiama la *Pacem in terris* qui poggia su quell'antropologia biblica che presenta l'uomo, cioè ogni persona, «immagine e somiglianza di Dio prescindendo dal suo grado di cultura, civiltà o sviluppo economico. Le stesse comunità politiche possono differire tra loro proprio a proposito della cultura, della civiltà e dello sviluppo. Ciò però «non può – dice Giovanni XXIII – mai giustificare che le une facciano valere la loro superiorità sulle altre»[83]. Si tratta allora di riaffermare, quanto sopra abbiamo appena riportato, che pur nelle «differenze che sussistono, nel sapere, nella virtù, nelle capacità inventive, nel possesso dei beni materiali»[84] ogni comunità politica è uguale per dignità di natura. Questa è la principale verità da perseguire promuovendo e custodendo quel diritto naturale che è tutela dei valori etici e della libertà religiosa, garanzia questa di un autentico sviluppo integrale di ogni popolo e persona[85]. Una verità che non fa sconti basati su efficienze economiche o socio-culturali ma che si fa promotrice in modo fraterno di uno sviluppo a tutto campo. Questa verità presuppone allora una concreta presa di coscienza per significare questa pari-dignità foriera di reale fraternità. È Paolo VI che coglie il messaggio di Giovanni XXIII chiedendo ai popoli «più favoriti» di impegnarsi verso gli altri in un triplice dovere: «di solidarietà, cioè l'aiuto che le nazioni ricche devono prestare ai paesi in via di sviluppo; dovere di giustizia sociale, cioè il ricomponimento in termini più corretti delle relazioni commerciali difettose tra popoli forti e popoli deboli; dovere di carità universale, cioè la promozione di un mondo nel quale tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo, allo sviluppo degli altri»[86].

Questa verità di pari-dignità di ogni popolo è profetica e fondamentale per creare quella convivenza realmente rispettosa tra le persone umane, e nel loro contesto socio-culturale. Su questa verità poggia anche il diritto di autodeterminazione di ogni popolo e nazione. Non si tratta di scelte campaniliste bensì di garantire quella dignità strettamente connessa all'indipendenza di ogni popolo, in un territorio. Il criterio non potrà essere

82 *Ibid*., n. 49.

83 *Ibid*.

84 *Ibid.*

85 Cfr. Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 29.

86 Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 44.

certo la rigidità di uno Stato etnico ma una convivenza rispettosa di culture, tradizioni e religioni che sono parte viva di un contesto geografico-culturale. Le annessioni e le espulsioni da un territorio che è parte della vita di un popolo delle popolazioni autoctone è un attentato a questa verità che va perseguita e tutelata. Troppo spesso si sono verificati e resi legali questi espansionismi ideologico-razziali che hanno generato nel secolo scorso un numero biblico di profughi, in oriente ed occidente, nei Balcani e nel Medio Oriente. L'eguaglianza secondo natura di tutti i Popoli dovrebbe essere maggiormente considerata se realmente si vuole una convivenza equa e foriera di pace. Senza questa attenzione la pace è seriamente compromessa.

b) secondo giustizia

Oltre ai rapporti fra le comunità politiche regolati nella verità, Giovanni XXIII richiama che questi non possono non essere regolati anche secondo giustizia, «il che comporta, oltre il riconoscimento dei vicendevoli diritti, l'adempimento dei rispettivi doveri»[87]. La *Pacem in terris* dice espressamente quali sono questi diritti e questi doveri nei rapporti tra le comunità politiche per concretamente realizzare e tutelare la pari dignità di natura di ogni comunità politica secondo giustizia.

Si parte anzitutto dal diritto all'esistenza di una comunità politica ovviamente basata sull'autodeterminazione di un popolo ad essere Stato libero; si passa al diritto del proprio sviluppo e ai mezzi più idonei per attuarlo assieme al diritto che ogni comunità sia la prima artefice del suo sviluppo. Giovanni XXIII pone come diritto-dovere da onorarsi dalla Comunità internazionale: la «buona fama, e i debiti onori» da garantire ad ogni Comunità politica che ovviamente tuteli e promuova, per i suoi cittadini, i diritti della persona umana. Certo potranno sorgere tra le Comunità politiche contrasti di interesse. Questi [i contrasti] – non esita a sottolineare l'enciclica – «debbono essere superati e le rispettive controversie risolte, non con il ricorso alla forza, con la frode o con l'inganno, ma, come si addice ad esseri umani, con la reciproca comprensione, attraverso valutazioni serenamente obiettive e l'equa comprensione»[88].

È di questa tensione che deve nutrirsi il rapporto di giustizia auspicato dalla *Pacem in terris*, tra tutti i popoli della terra che ha come norma questa verità: nessuna Comunità politica è superiore o inferiore per natura ad un'altra come nessun essere umano è per natura superiore o inferiore ad un altro essere umano. Se vi fossero tra i popoli e tra le persone differenze accidentali, queste, in nome della giustizia impegnano maggiormente la Comunità internazionale verso la comune ascesa, di uno sviluppo integrale di questa e quella Comunità politica.

---

87 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 51.

88 *Ibid*.

Il richiamo dell'enciclica giovannea parte e sottolinea il fatto che operare per la giustizia significa anzitutto costruire questa, non su interessi o vantaggi politici, egemonici o di interesse economico di gruppi più forti che millantano tutela e assistenzialismo ma sul rispetto di quella verità che dà diritto ad ogni Comunità politica di progredire secondo le legittime aspirazioni spirituali, materiali, sociali con i propri criteri socio-culturali. Impostato così l'impegno per la promozione della giustizia, questa «non può essere statica»[89], ma dinamica proprio nella ricerca di prospettive e soluzioni che promuovano e tutelino concretamente una pari dignità tra i Popoli.

La Comunità internazionale dovrebbe sollecitare l'opportunità di una emancipazione integrale non solo dei Paesi in via di sviluppo ma di ogni Comunità politica affinché offra il meglio di sé. In questo modo l'intera famiglia umana viene arricchita di una singolarità che, condivisa, diviene patrimonio di tutti. L'attenzione a questo aspetto della giustizia focalizzata dalla *Pacem in terris* verrà ripresa da Paolo VI nella *Populorum progressio* quando definisce che «il nuovo nome della Pace è lo sviluppo»[90] e che «ogni popolo è artefice del proprio destino… e che i popoli più giovani e più deboli reclamano la parte attiva che gli spetta nella costruzione di un mondo migliore, più rispettoso dei diritti e della vocazione di ciascuno. Il loro appello è legittimo: ad ognuno il compito d'intenderlo e di rispondervi»[91]. Solo attraverso la tutela e la promozione della giustizia così intesa si può realizzare nel mondo la pace. La giustizia, fondata sulla verità porta tra la famiglia umana quell'ordine che è garanzia di pace. «L'ordine, il vero ordine, non soltanto quello della disciplina esteriore, ma l'ordine che fa stare bene tutti gli uomini e tutto l'uomo; un ordine che suppone che tutti abbiano ciò che serve alla vita, il cibo, l'abito, la casa, la scuola, il lavoro, il riposo, il rispetto, la sicurezza»[92] è il vero frutto della giustizia e garanzia della pace. Il Magistero della Chiesa basandosi sulla sottolineatura di giustizia tra Comunità politiche offre una significativa opportunità alla Comunità internazionale di verificare il criterio di ordine all'interno delle varie istituzioni che sono preposte a promuovere l'ordine per la garanzia della giustizia e della vita delle comunità civili.

L'ordine che nella *Pacem in terris* si auspica è quello che si raffronta con l'ordine stabilito da Dio sulla verità e la giustizia, dove non vi è posto per l'imposizione con la forza, la prepotenza, la paura, la minaccia, il ricatto, l'abuso delle debolezze altrui, l'abitudine di mantenere un certo «status quo», dove la gente soffre, dove si legifera contro la vita, dove si attenta alla natura del matrimonio, dove non vi è attenzione per i

89 Paolo VI, *Messaggio per la Quinta giornata della Pace*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Città del Vaticano 1972, 7.

90 Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 76.

91 *Ibid*., n. 65.

92 Paolo VI, *Omelia* per la Quinta giornata mondiale della Pace (1° gennaio 1972), in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720101_it.html.

diritti dei portatori di handicap. «È ordine vero questo? La schiavitù è ordine vero? La miseria sociale è ordine vero? La povertà senza rimedio e senza assistenza è ordine vero? L'ignoranza voluta del popolo per tenerlo più facilmente soggetto, è ordine vero? Il dominio e lo sfruttamento dei forti sui deboli, dei ricchi sui miseri, è ordine vero? L'imposizione pesante delle idee di alcuni su quelle degli altri… è ordine vero?... Vogliamo dire – scrive Paolo VI – che vi sono ordini apparenti, falsi, contrari al bene comune, alla legittima libertà, alla promozione delle categorie bisognose ecc. i quali non possono meritare il nome autentico e bello di pace. Sono piuttosto disordini tollerati, o costruiti, che non veri ordini equilibrati e favorevoli al benessere e al progresso comune»[93]. Questa considerazione di Paolo VI è una lettura appropriata di ciò che Giovanni XXIII ha voluto indicare sottolineando che è la giustizia che crea il vero ordine, come abbiamo sopra richiamato, non perché essa si appella alla forza ma perché si misura sulla verità[94].

Paolo VI il 2 dicembre 1964 nel suo viaggio in India, rivolgendo il saluto al vice presidente dell'India Zakir Maharashtra (Hussain), dice: «Noi veniamo come un pellegrino di pace, di gioia, di serenità e di amore. Noi salutiamo tutto il popolo indiano, ogni uomo, ogni donna, ogni bambino… Possano tutti ricordare sempre che tutti gli uomini sono fratelli sotto la paternità della divinità, possano tutti imparare ad amarsi l'un l'altro, a rispettarsi, a fuggire ogni violenza dei diritti naturali altrui, possano tutti sempre impegnarsi a rispettare questi diritti nella verità, nella giustizia»[95].

c) nella solidarietà

I rapporti tra le Comunità politiche oltre ad essere regolati nella verità e giustizia debbono essere anche «vivificati dall'operante solidarietà attraverso le mille forme di collaborazione economica, sociale, politica, culturale, sanitaria, sportiva: forme possibili e feconde nella presente epoca storica»[96]. Paolo VI nel suo magistero si richiama a questo appello e sottolinea: «il dovere di solidarietà che vige tra le persone vale per tutti i popoli» e citando il Concilio, dove si dice che «le nazioni sviluppate hanno l'urgentissimo dovere di aiutare le nazioni in via di sviluppo»[97], aggiunge: «Bisogna mettere in opera questo insegnamento conciliare. Se è normale che una popolazione sia la prima beneficiaria dei doni che le ha fatto la Provvidenza come dei frutti del suo lavoro, nessun popolo può, per questo, pretendere di riservare a suo esclusivo uso le ricchezze di cui

---

93 Paolo VI, *Messaggio per la Quinta giornata della Pace*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, cit., 5.

94 Cfr. Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 49.

95 Paolo VI, *Viaggio in India*, Città del Vaticano 1965, 57.

96 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 54.

97 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 86.

dispone… Di fronte alla crescente indigenza dei Paesi in via di sviluppo, si deve considerare come normale che un paese evoluto consacri una parte della sua produzione al soddisfacimento dei loro [Paesi poveri] bisogni»[98]. La solidarietà non può essere intesa solo come assistenza, bensì come evoluzione di quel Paese in ogni settore. Interpretando l'appello di Giovanni XXIII, Papa Montini ricorda ai Paesi evoluti di «preoccuparsi di formare degli educatori, degli ingegneri, dei tecnici, degli scienziati, che poi metteranno scienza e competenza a servizio [dei Paesi in via di sviluppo]»[99].

Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, richiamandosi alla *Populorum progressio* e all'impegno ed agli «sforzi di ogni Paese e nei due decenni di sviluppo promossi dall'Organizzazione delle Nazioni Unite… e sostenuti da parte della Chiesa [quasi] per dare loro un'anima ed un impulso efficace…», ricorda che vi è ancora «una moltitudine innumerevole di uomini e di donne, bambini, adulti e anziani… che soffrono il peso intollerabile della miseria»[100]. Giovanni Paolo II richiama la Comunità internazionale ad affrontare seriamente il problema del debito internazionale che crea «interdipendenza tra Paesi sviluppati e meno»[101]. A tale proposito nel 1986 la Commissione Pontificia Iustitia et Pax aveva licenziato il Documento *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*.

Benedetto XVI nei confronti di un vivere civile e sociale globalizzato non perde di vista il problema della solidarietà e lo colloca, nel concetto di quella economia della gratuità[102] nella necessità di un sistema a tre soggetti: il mercato, lo Stato e la società civile. Papa Ratzinger aveva individuato nella società civile l'ambito più proprio di un'economia della gratuità ispirata da quella solidarietà indicata sia dalla *Pacem in terris* che dalla *Populorum progressio*. Benedetto XVI, dando uno sguardo sull'era della globalizzazione, afferma che «oggi possiamo dire che… l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina e alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori… La solidarietà è sentirsi tutti responsabili di tutti, quindi non può essere delegata solo allo Stato»[103]. La solidarietà deve essere anche concretamente applicata da parte della Comunità politica nei confronti del «fenomeno dei profughi… che sta ad indicare come vi sono regimi politici che non assicurano alle singole persone una sufficiente sfera di libertà, entro cui al loro spirito sia acconsentito respirare con ritmo umano… Non è superfluo ricordare che i profughi politici sono persone; e che a loro vanno riconosciuti tutti i diritti inerenti alla persona: diritti che non

98 PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio*, n. 48.

99 *Ibid.*

100 GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 13.

101 *Ibid*., n. 19.

102 GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 35.

103 BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 38.

vengono meno quando essi siano stati privati della cittadinanza nelle comunità politiche di cui erano membri»[104].

Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* recepisce e rilancia la tutela sia dei profughi che dei rifugiati politici vittime della guerra. Nei confronti di questi ultimi esige che vi sia una solidarietà pastorale e materiale della Chiesa «ma anche un impegno a difendere la loro dignità umana… e a chiedere che anche per essi siano effettivamente realizzati [questi diritti]»[105].

Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium* non esita a richiamare nella continuità del Magistero sociale della Chiesa il dovere di «ascoltare il grido di interi popoli, dei popoli più poveri della Terra, perché la pace (e cita Paolo VI, *nda*) si fonda non solo sul rispetto dei diritti dell'uomo, ma anche su quello dei diritti dei popoli. Deplorevolmente persino i diritti umani possono essere utilizzati come giustificazione di una difesa esacerbata dei diritti individuali o dei diritti dei popoli più ricchi»[106].

Vi è un altro aspetto che Giovanni XXIII mette a cuore alle persone di buona volontà ed alle Comunità politiche in concreto e profetico gesto di «solidarietà» e – dice Giovanni XXIII – di «saggezza umana… per arrestare la corsa agli armamenti e per ridurre simultaneamente e reciprocamente gli armamenti già esistenti»[107]. E poi l'enciclica aggiunge quale scelta profetica: «Occorre riconoscere che l'arresto agli armamenti a scopi bellici, la loro effettiva riduzione, e, a maggior ragione, la loro eliminazione sono impossibili o quasi, se nello stesso tempo non si procedesse ad un disarmo integrale, se cioè non si smontano anche gli spiriti, adoperandosi sinceramente a dissolvere, in essi, la psicosi bellica: il che comporta, a sua volta che al criterio della pace che si regge sull'equilibrio degli armamenti, si sostituisca il principio che la vera pace si può costruire soltanto nella vicendevole fiducia»[108]. Papa Roncalli riporta poi l'affermazione di Pio XII: «Nulla è perduto con la pace. Tutto può essere perduto con la guerra». Di questo impegno di solidarietà planetaria ha bisogno l'umanità e il Magistero della Chiesa vuole essere per le Comunità politiche e per tutte le persone di buona volontà coscienza critica per una civiltà dell'amore e della pace.

104 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 57.

105 Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 505.

106 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 190.

107 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 60.

108 *Ibid*., n. 61.

7. Persone, Comunità Politiche e la Comunità Internazionale

Il capitolo quarto della *Pacem in terris* si apre con il paragrafo dell'interdipendenza tra le Comunità politiche. Il sollecito che Papa Roncalli esprime alle persone di buona volontà e alle Comunità politiche, constatati i «recenti progressi delle scienze e delle tecniche che incidono profondamente sugli esseri umani»[109], è quello di orientare tutti «verso una convivenza umanitaria a raggio mondiale. Si è infatti intensamente accentuata la circolazione delle idee, degli uomini e delle cose. Per cui sono aumentati i rapporti tra i cittadini, le famiglie, i corpi intermedi appartenenti a diverse Comunità politiche, come pure fra i poteri pubblici delle medesime. Mentre si approfondisce l'interdipendenza tra le economie nazionali: le une si inseriscono progressivamente sulle altre fino a divenire ciascuna quasi parte integrante di una unica economia mondiale»[110]. Di fronte a questo dato di fatto diviene necessario che le diverse Comunità politiche nei confronti del bene comune universale, di comune accordo si dotino di organismi «in grado di operare in modo efficiente sul piano mondiale. Lo stesso ordine morale domanda che tali poteri vengano istituiti»[111]. L'azione dei poteri pubblici della Comunità mondiale «non ha lo scopo – dice la *Pacem in terris* – di limitare la sfera di azione dei poteri pubblici delle singole Comunità politiche e tanto meno di sostituirsi ad esse; ha invece lo scopo di contribuire alla creazione, sul piano mondiale, di un ambiente nel quale i poteri pubblici delle singole Comunità politiche, i rispettivi cittadini e i corpi intermedi possono svolgere i loro compiti, adempiere i loro doveri, esercitare i loro diritti con maggiore sicurezza»[112]. Il bene comune universale non può prescindere – e ci tiene a sottolinearlo Giovanni XXIII – da quell'obbiettivo fondamentale che è «il riconoscimento, il rispetto, la tutela e la promozione dei diritti della persona: con una azione diretta quando il caso lo comporti; o creando un ambiente a raggio mondiale in cui sia reso più facile, ai poteri pubblici delle singole comunità politiche svolgere le proprie specifiche funzioni»[113].

Papa Giovanni XXIII richiama ed elogia l'Organizzazione delle Nazioni Unite, sorta il 26 giugno 1945, dopo la presa di coscienza mondiale di ciò che avvenne ad umiliazione dell'intera umanità con i campi di sterminio in Europa. Il Papa plaude all' «atto della più alta importanza compiuto dalle Nazioni Unite che è la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvato in assemblea generale il 10 dicembre 1948. [Dove] nel preambolo della stessa dichiarazione si proclama, come un ideale da perseguirsi da tutti

[109] *Ibid*., n. 68.

[110] *Ibid*.

[111] *Ibid*., n. 71.

[112] *Ibid*., n. 74.

[113] *Ibid*., n. 73.

i popoli e da tutte le Nazioni, l'effettivo riconoscimento e rispetto di quei diritti e delle rispettive libertà»[114]. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, che molto si ispira ai principi propri della dottrina sociale della Chiesa grazie anche al contributo di pensatori cristiani come J. Maritain, fu dal 1948 una piattaforma ineludibile per una presa di coscienza mondiale delle Comunità politiche a determinarsi nella promozione e tutela del bene comune integrale delle persone e dei Popoli.

Purtroppo l'affermarsi di ideologie e di una cultura relativista e liberalista radicale ha volutamente rimosso il valore universale del diritto naturale, facendo dell'utilitarismo situazionale il criterio per la legittimazione di emancipazioni presentate come conquiste libertarie. Si è così introdotta e presentata la legalità come criterio di legittimità di un atto, nonostante questo possa essere intrinsecamente immorale secondo i principi fondamentali della dignità della persona umana. In tal modo si è creato un grave vulnus nelle coscienze delle persone e dei popoli. Una concezione individualista ed edonista, soprattutto dei Paesi più ricchi, ha avviato problematiche di una involuzione della dignità della persona creando, di fatto, situazioni di schiavitù come quella del turismo sessuale e la prostituzione minorile. La cultura abortista o quella del commercio di organi sono situazioni che non possono essere lasciate all'arbitrio dei singoli o di legittimazioni che ledono la dignità della persona. La Comunità politica internazionale deve poter esigere dalle singole Comunità politiche nazionali che la dignità della persona sia veramente promossa e difesa attraverso una cultura ed una normativa che vadano verso l'emancipazione integrale di ciò che è degno dell'uomo. Il messaggio della *Pacem in terris*, oggi più che mai, sembra essere stato profeticamente sapiente e vero atto d'amore da un'umanità capace di offrire strumenti di ampio respiro che salvaguardassero l'ordine morale planetario accanto a quello del creato.

Vicino a questo è anche da auspicarsi un'Autorità politica mondiale che si prodighi per un'economia e finanza internazionale veramente a servizio di uno sviluppo integrale umano per tutti i Popoli. Su questa linea, ispirandosi alla *Pacem in terris*, così si è espresso il magistero di Benedetto XVI: «Di fronte all'inarrestabile crescita dell'interdipendenza mondiale, è fortemente sentita, anche in presenza di una recessione altrettanto mondiale, l'urgenza della riforma sia dell'Organizzazione delle Nazioni Unite che dell'architettura economica e finanziaria internazionale, affinché si possa dare reale concretezza al concetto di famiglia di Nazioni. Sentita è pure l'urgenza di trovare forme innovative per attuare il principio di responsabilità di proteggere e per attribuire anche alle Nazioni più povere una voce efficace nelle decisioni comuni. Ciò appare necessario proprio in vista di un ordinamento politico, giuridico, ed economico che incrementi ed orienti la collaborazione internazionale verso lo sviluppo solidale di tutti i Popoli. Per il governo dell'economia mondiale; per risanare le economie colpite dalla crisi, per

114 *Ibid*., n. 75.

prevenire peggioramenti della stessa e conseguenti maggiori squilibri; per realizzare un opportuno disarmo integrale, la sicurezza alimentare e la pace; per garantire la salvaguardia dell'ambiente e per regolamentare i frutti migratori, urge la presenza di una vera Autorità politica mondiale, quale è stata già tratteggiata dal mio Predecessore il Beato Giovanni XXIII. Una simile Autorità dovrà essere regolata dal diritto, attenersi in modo coerente ai principi di sussidiarietà e di solidarietà, essere ordinata alla realizzazione del bene comune, impegnarsi nella realizzazione di un autentico sviluppo umano integrale ispirato ai valori della carità nella verità... Lo sviluppo integrale dei popoli e la collaborazione internazionale esigono che venga istituito un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione e che si dia finalmente attuazione ad un ordine sociale conforme all'ordine morale»[115].

8. Conclusione: richiami pastorali

L'ultimo capitolo della *Pacem in terris* vuole essere un'esortazione per i cristiani a cogliere quale missione doverosa il «partecipare attivamente alla vita pubblica e contribuire all'attuazione del bene comune della famiglia umana e della propria comunità politica»[116]. Il senso è quello che troveremo nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II quando appunto si chiede ai cristiani, in quanto «cittadini dell'una e dell'altra città di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni facendosi guidare dallo spirito del Vangelo»[117]. Questo impegno del cristiano di compromissione nella storia a favore di «tutti gli uomini e di tutto l'uomo»[118] non è uno scostarsi dalla vocazione propria del cristiano, bensì un donare tempo, competenze e cuore per un progetto di vita sociale e internazionale degno dell'uomo «adoperandosi nella luce della fede e con la forza dell'amore affinché le istituzioni a finalità economiche, sociali, culturali e politiche siano tali da non creare ostacoli, ma piuttosto facilitare e rendere meno arduo alle persone il loro perfezionamento: tanto nell'ordine morale che in quello soprannaturale»[119].

Da parte sua il Concilio Vaticano II in linea con l'auspicio di Giovanni XXIII per una compromissione evangelica a favore di un perfezionamento dell'ordine morale per ogni persona e Comunità politica afferma che «Sbagliano coloro che, sapendo che qui

---

115 Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, n. 67.

116 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 76.

117 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

118 *Ibid*., n. 22.

119 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 76.

noi non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. Al contrario però non sono meno in errore coloro che pensano di potersi impegnare totalmente negli affari della terra come se questi fossero estranei alla vita religiosa»[120].

Se impegnarsi per il perseguimento del bene comune è un dovere per il cristiano, Papa Giovanni XXIII indica anche quali devono essere le qualità e attitudini per quei cattolici che vogliono essere lievito in quel campo. Egli infatti sostiene che «non basta essere illuminati dalla fede ed accesi dal desiderio del bene per penetrare di sani principi una civiltà e vivificarla nello spirito del Vangelo. A tale scopo è necessario inserirsi nelle sue istituzioni e operare validamente dal di dentro delle medesime. Però la nostra civiltà si contraddistingue soprattutto per i suoi contenuti scientifico-tecnici. Per cui non ci si inserisce nelle sue istituzioni e non si opera con efficacia dal di dentro delle medesime se non si è scientificamente competenti, tecnicamente capaci, professionalmente esperti»[121]. Doveroso è dunque che chi si appresta a svolgere questo compito, inteso come servizio e non con ambizione di potere, debba coscienziosamente chiedersi se ha le qualità e attitudini sia morali che professionali per svolgere questo delicato e importante servizio.

Il Concilio Vaticano II indicherà con precisione che «spettano propriamente ai laici, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali… Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»[122]. Giovanni XXIII ci tiene a richiamare i credenti a non estraniarsi dall'impegno temporale, creando così una frattura tra l'impegno religioso e quello temporale e non esita a dire che tale dicotomia è «un difetto di solida formazione cristiana»[123]. Infatti il Verbo divino «non ha considerato un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio (Fil 2, 6) ma assunse umana carne. Si compromise con l'umanità e la sua storia per redimerla e salvarla da vero uomo pur rimanendo vero Dio. È Cristo dunque l'icona e l'esempio da guardare e seguire. Il cristiano oggi più che mai deve compromettersi con competenza scientifico-tecnologica e fedeltà ai criteri evangelici affinché l'intera famiglia umana e le singole persone con gradualità possano essere accompagnate «a ricomporre i rapporti della convivenza nella verità, nella giustizia, nell'amore e nella libertà»[124]. Questo deve essere offerto attraverso una convergenza di serio impegno sia tra i cattolici – dice

120 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

121 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 77.

122 Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

123 Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 80.

124 *Ibid*., n. 87.

Giovanni XXIII – sia tra tutti gli uomini di buona volontà[125], attraverso non certo la violenza – che «non ha mai fatto altro che abbattere, non innalzare; accendere le passioni, non calmarle; accumulare odio e rovine, non affratellare i contendenti»[126] –, ma la gradualità. L'esortazione di Papa Roncalli a favore del bene comune è quella di rendersi conto che il compito per il cristiano della sua missione nella storia è difficile ma è anche necessario se vogliamo essere accanto all'umanità per la quale il Figlio di Dio ha dato tutto se stesso sino alla morte di croce.

Bisogna però che in una prospettiva di alleanze ci si accompagni con coloro, sia pur di diverso sentire[127], che dimostrino concretamente di operare e di volere la promozione del bene integrale delle persone compreso quello della libertà religiosa e l'ordine morale dove ogni uomo è eguale in dignità. Tutto ovviamente deve concorrere al «consolidamento della pace nel mondo»[128] «Ma – dice Giovanni XXIII – la pace rimane solo un suono di parole, se non è fondata su quell'ordine che il presente documento ha tracciato con fiduciosa speranza: ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà»[129]. Chiude Giovanni XXIII il suo documento con una preghiera a Cristo: «Allontani egli dal cuore degli uomini ciò che può mettere in pericolo [la pace]; e li trasformi in testimoni di verità, di giustizia e di amore fraterno»[130].

125 Cfr. *ibid*., n. 87

126 Pio XII, *Discorso agli operai italiani*, 13 giugno 1943.

127 Cfr. Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris*, n. 85.

128 *Ibid*., n. 89.

129 *Ibid*.

130 *Ibid*., n. 91.

Vérité et Amour. Une lecture de la *Théologique* de Hans Urs von Balthasar

Fadi Abdel-Nour
Les Editions du Cerf (Cogitatio fidei 286), Paris 2013, 338 pp.

Fadi Abdel-Nour propone una lettura – o un'interpretazione, secondo le sue parole – della terza parte della *Trilogia* di Hans Urs von Balthasar. Si tratta di una lettura che non vuole ripetere Balthasar e neppure studiare i diversi strati del suo pensiero per evidenziarne le diverse influenze. Non vuol nemmeno essere una lettura critica che cercherebbe i punti vulnerabili per lasciare da parte le perle preziose (cfr. p. 20). L'A. ci offre un approccio metodologico molto interessante per rinnovare lo studio balthasariano, che corre il rischio sia di una ripetizione scolastica del pensiero del teologo svizzero, sia di una polemica distruttiva ch e si concentra su un singolo albero piuttosto che sulla foresta balthasariana. Si tratta per l'A. di una lettura dialogica con Balthasar che si inserisce nel dialogo stesso di Balthasar con altri autori. Tale lettura è segnata dall'ascolto e dall'invenzione. L'ascolto non è impaziente per non anticipare o proiettare il suo pensiero sul teologo di Lucerna, ma possiede un atteggiamento creativo, capace d'inserirsi nella logica del dialogo di Balthasar che apre nuovi orizzonti in cui avventurarsi (cfr. p. 21).

Per realizzare il suo progetto l'A., cosciente delle difficoltà del pensiero concentrico dove gli opposti si integrano in feconda tensione, elabora un metodo definito *polarité-dans-la-ternarité* cioè «polarità nella ternarietà» (p. 21): polarità intesa come rigorosa interferenza tra poli in tensione, la verità intramondana e la verità divina, poli che non si distruggono, non si oppongono per escludersi, non cercano di fondersi in una nuova sintesi come nella dialettica, ma continuano ad esistere in un movimento circolare. Il polo non è una parte del Tutto, ma la totalità del Tutto rivelato singolarmente. Esistono somiglianze tra i poli, ma essi permangono differenti. Un polo non può pretendere di essere riferimento assoluto. L'A. definisce questo spazio circolare «DAP» come acronimo delle parole *devant, avec, pour* che esprimono tre momenti d'essere della polarità. Il momento del "di fronte" (*devant l'autre*) rende possibile il movimento circolare, in cui ciascun polo accoglie l'altro come dono che lo aiuta a capire se stesso. Esiste, però, anche il momento del "con" in cui ciascuno polo non si giustappone o subordina all'altro, ma procede con l'altro (*être avec l'autre*). Il terzo momento della polarità è definito

dall'A. come "essere per l'altro" (*être pôle pour l'autre*) e in questo movimento non deve pensare che dandosi si perde ma, al contrario, ogni polo trova la sua identità. Perciò, l'"essere per" attira i poli verso il loro fondamento ultimo, verso il sempre più grande. Così l'A., seguendo il pensiero di Balthasar, coglie nella polarità l'apertura ad un terzo termine, un altro da sé, che trasforma la tensione polare in fecondità. È proprio l'amore il fondamento dei due poli della verità mondana e della verità divina a costituire il terzo termine della polarità.

Questo metodo è applicato alla lettura della *Teologica*: si tratta di una lettura analogica, drammatica, relazionale, storica e, per usare il termine originale francese, *érorythmique*. Analogica in quanto rifiuta l'isolamento dei poli ma vede la differenza e, dunque, l'analogia. Drammatica in quanto preserva la tensione tra i poli nel dramma dell'incontro. Relazionale in quanto la lettura opera all'interno del movimento tra i poli. Storica, in quanto accetta la contingenza di ciascuno polo per evitare una concettualizzazione astratta. Infine, è anche "eros-ritmica", secondo l'espressione coniata dall'A., cioè opera secondo il ritmo dell'amore nell'amore evitando un immobilismo ontologico.

Il libro che il lettore trova nelle sue mani presenta un'evidente originalità che traspare già dal piano di studio. È diviso, infatti, in cinque capitoli che analizzano il movimento delle due verità secondo una prospettiva diversa, ma che devono essere letti in modo trasversale. Il primo analizza la verità e l'essere, mentre l'ultimo esamina la relazione della verità con l'amore. Nel mezzo troviamo tre capitoli, la parte centrale dello studio, concepito come un trittico diviso secondo i trascendentali; ciascuno di essi esamina in sequenza le relazioni tra verità e *Gestalt*, verità e libertà, verità e linguaggio: un trittico all'interno del trittico. Al centro l'A. mette in relazione la contemplazione della verità (*Gestalt*) con il fare la verità (libertà) e con il dire la verità (linguaggio). Questo trittico centrale sviluppa, secondo l'A., una comprensione del vivere nella verità.

Nell'ultimo capitolo l'A. riunisce il suo studio in una prospettiva ultima, alla base di tutto il discorso balthasariano, che non si rinchiude in un sistema ma apre sull'orizzonte infinito del mistero dell'amore. L'amore è per Balthasar inseparabile sia dalla verità intramondana che dalla verità divina. In filosofia il termine amore viene prima della sapienza che rende possibile il *thaumazein*. La sapienza appare, perciò, come l'atto di ammirazione e di stupore che permette di vedere ciò che l'amore manifesta. Anche per la teologia conviene ricordare la priorità gnoseologica dell'amore, onde evitare che il *logos* detti le sue leggi alla percezione del *theos* e trasformi la rivelazione in una logicizzazione dello spirito che rinchiude l'amore, il sempre più grande in concetti universali, dimenticando che il *logos* deve rimanere in un atteggiamento di accoglienza di fronte al mistero che costituisce la consistenza del suo atto stesso (cfr. p. 251). Questa lettura ha conseguenze nel concepire il rapporto tra teologia e filosofia, tra fede e ragione: evita di considerare l'ambito della filosofia come quello proprio della ragione e l'ambito della teologia come quello della fede, con una separazione tra teologia e filosofia, pur mantenendo punti di

contatto. Tuttavia non è così secondo l'A. il quale, sulla scia di Balthasar, considera che si può affermare l'unità della filosofia e della teologia, della verità intramondana e della verità divina nell'amore come «verità dell'essere». Pertanto la filosofia non si comporta più come serva della teologia, né la teologia si serve di qualche nozione filosofica o del metodo filosofico per fondare la razionalità del suo discorso e, dunque, della sua scientificità. In realtà, accettando il valore sia della filosofia sia della teologia, non abbiamo più bisogno di parlare, come fa Marion, di un Dio senza l'essere per paura di una ontoteologia, o di espellere Dio dalla filosofia per evitare una svolta teologica (cfr. p. 252). Da ciò deriva, come afferma Balthasar, che non esiste teologia senza filosofia, ma anche che il soprannaturale si radica nelle strutture ultime dell'essere. Di conseguenza la rivelazione del Padre nella figura del Figlio non s'impone all'uomo, ma si propone come amore nel Figlio. La relazione esistente tra amore e conoscenza, tra amore e mistero offre la chiave gnoseologica per pensare la relazione tra verità intramondana e verità divina come partecipazione. Secondo l'A., «Ogni approccio alla verità intramondana ci conduce nel cuore della verità divina e ogni percezione della verità divina nella carne della figura del *Verbum Caro* ci conduce catalogicamente alla verità intramondana. Ne deriva l'impossibilità di pensare l'una nonostante l'altra o senza l'altra» (p. 300). Tale conclusione determina la specificità del metodo teologico. Non possiamo che mettere in particolare evidenza la significativa conclusione dell'A. sulla missione del teologo, missione che non consisterà nel mostrare la verità o la falsità di ogni verità parziale intramondana, ma di "testimoniare" la partecipazione della verità intramondana alla verità divina. Il rapporto tra le due verità non è più un rapporto di logica umana, sottomesso alle categorie dello spirito umano, ma un rapporto di logica divina che oltrepassa se stesso nello Spirito dell'amore divino (cfr. p. 319). L'originalità di Balthasar consiste nel partire dal centro dell'amore e dalla partecipazione della verità intramondana alla verità divina. Solo così si può rispondere alla domanda su "che cosa è la verità" con l'invito a "vivere nella verità" come inabitazione nel mistero dell'amore, sul "fare la verità" come irradiare la gioia dell'amore e un "dire la verità" come rivelazione delle parole dell'amore (cfr. p. 320). Ecco perché si può parlare della missione del teologo come testimonianza alla verità. Questo trittico ricorda un'altra relazione circolare medievale tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*. Il dire la verità della fede (*lex credendi*) non può essere separato dal vivere immersi nella verità (*lex orandi*) e dal fare la verità (*lex vivendi*). Possiamo anche tentare un'altra affermazione sul metodo teologico ispirata da Lonergan, il quale parla di una conversione intellettuale, morale e religiosa necessaria per chi pratica la teologia: si pensa come si vive e si prega, si vive come si pensa e si prega, si prega come si pensa e si vive.

André-Marie Jerumanis

Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen

Thomas Maria Rimmel
Eos Verlag, Sankt Ottilien 2014, 531 pp.

Thomas Maria Rimmel dedica la prima parte del suo studio all'antropologia filosofica. In essa mette in rilevo i presupposti filosofici necessari per una giusta comprensione della "Teologia del corpo" di Giovanni Paolo II. L'immagine filosofica dell'essere umano elaborata da Karol Wojtyla prima della sua elezione, infatti, offre i fondamenti del suo pensiero teologico sul corpo. L'A., fondandosi su l'opera filosofica maggiore di Wojtyla *Atto e persona*, evidenzia come la sua epistemologia si fondi sulla certezza di poter conoscere oggettivamente l'essere delle cose seguendo il metodo fenomenologico dell'esperienza. La prima esperienza fondamentale dell'essere umano è quella che egli fa di se stesso. A differenza dell'ontologia statica della filosofia greca e scolastica, che partono dall'osservazione dell'essere delle cose, Wojtyla propone di partire dall'essere umano in quanto soggetto che fa esperienza del suo essere personale, in modo da offrire uno sguardo dinamico sulla realtà. Si tratta, dunque, di cogliere la dinamica personale del soggetto umano che si costituisce nell'agire. Il presupposto dell'esistenza di una soggettività metafisica non è solo una conseguenza logica della ragione, ma una richiesta in sé della ragione. La conseguenza che ne deriva, come mostra bene l'A., è importante per comprendere il soggetto non più in modo statico ma dinamico, in quanto persona che si attua nell'agire. In tal modo Wojtyla prende sul serio l'autonomia dell'essere umano. L'autonomia come autodeterminazione, che si realizza nell'atto ed è radicata nella volontà personale dell'essere soggetto, viene considerata da Rimmel come la nota specifica dell'ontologia personalista di Wojtyla. Pertanto è l'atto a rivelare la persona, è l'esperienza che mostra all'uomo chi è. Esiste un dinamismo personale che costituisce l'essere dell'uomo e che non può più essere considerato solo come accidente di una sostanza.

È proprio a partire da questo presupposto ontologico che Wojtyla sviluppa la sua etica. L'agire morale si presenta nel pensiero di Wojtyla come profondamente legato all'essere della persona, capace di fare esperienza del valore e di sentirsi responsabile. Secondo l'A., Wojtyla offre una sintesi etica tra M. Scheler, I. Kant e il pensiero ontologico di Tommaso d'Aquino. Woytila afferma che l'azione morale positiva arricchisce il

soggetto persona, lo potenzia, al contrario dell'azione morale negativa che lo diminuisce. La norma, quindi, non è eteronoma rispetto al soggetto bensì orientata dall'essere personale del soggetto. Per Wojtyla la norma è «autoteleologica»: nella misura in cui l'uomo compie una azione «autodeterminata» realizza la sua personalità.

Per completare la concezione antropologica di Wojtyla occorre rilevare che la soggettività personale non viene intesa in modo idealista, indipendente dalla realtà corporea. Il corpo è il luogo dell'agire personale. In questo senso l'io personale integra in sé, in modo cosciente e volontario, tutti i dinamismi psicosomatici. È attraverso il corpo che la realtà personale entra in comunicazione con il cosmo e in particolare con l'altro e la società intera viene concepita come *communio personarum*. È precisamente in forza di questa «norma personale» che l'altro non sarà mai trattato come oggetto. Il bene comune è da intendersi, allora, come partecipazione alla comunità che nello stesso tempo arricchisce il soggetto personale. Nella misura in cui l'essere personale realizzerà se stesso, farà l'esperienza di essere orientato verso un Tu assoluto.

Nella seconda parte l'A. si concentra sull'assetto teologico del pensiero antropologico di Wojtyla. Il Concilio Vaticano II darà un impulso teologico alla ricerca antropologica di Wojtyla e lo porterà a sviluppare la sua filosofia della persona e del corpo in prospettiva teologica. Nascerà così una teologia del corpo alla luce della rivelazione, la quale offre all'uomo una comprensione di se stesso che la sola esperienza non può dare. Per Wojtyla il principio dell'Incarnazione diventa fondamentale, in quanto Dio entra nell'ambito umano, nell'ambito della sua esperienza. Partendo dall'assioma secondo cui «il corpo rivela la persona», l'incarnazione del Figlio di Dio rivela sia la persona divina che l'attitudine dell'uomo di fronte a Dio, chiamato alla divinizzazione.

Nelle catechesi del mercoledì sull'uomo e la donna, Giovanni Paolo II prende come punto di partenza il dialogo di Gesù con i farisei sull'indissolubilità del matrimonio rimandando all'origine. I tre primi capitoli della Genesi diventano il punto di partenza per elaborare una antropologia teologica della corporeità. È solo nel corpo che l'uomo fa l'esperienza di essere dono per gli altri e accoglie nello stesso tempo l'altro come un dono per se stesso. In questo modo, secondo Giovanni Paolo II, l'uomo sperimenta la sua corporeità come apertura verso un tu e allo stesso tempo fa esperienza di avere un valore per sé. In maniera analoga alla norma personalista formulata nella sua antropologia filosofica, Giovanni Paolo II parla del significato sponsale del corpo. Solo se il significato sponsale viene mantenuto, solo allora il corpo è stimolo per una donazione reciproca.

Compiendo un ulteriore passo, il pontefice prende atto della rivelazione della realtà del peccato che segna profondamente l'ordine della creazione, anche se non lo distrugge; prova di questo disturbo è la triplice concupiscenza. La disarmonia provocata dal peccato necessita di redenzione, tema che Giovanni Paolo II affronta a partire dal discorso della montagna e dell'adulterio del cuore commesso dallo sguardo. Perciò non è la sessualità che fa problema, come nel manicheismo o nel pensiero di Freud, ma l'egoi-

smo del cuore. In realtà, l'antropologia teologica del corpo si apre sul tema della redenzione del corpo, che offre all'essere umano la possibilità di vivere in modo armonioso la dimensione sessuale della propria persona, armonia offerta dalla giustificazione e resa possibile da una vita secondo lo Spirito. Tale armonia rende possibile la comprensione del tema della castità preconiugale, della fedeltà matrimoniale e dell'apertura alla vita secondo la logica di una procreazione responsabile. L'«*ethos* della redenzione del corpo» viene formulato da Giovanni Paolo II come riscoperta da parte dell'uomo della verità su se stesso e della corporeità, del significato sponsale del corpo. Per arrivare a questa verità l'essere umano è chiamato a superare la concupiscenza attraverso l'autodominio. L'A. evidenzia come l'antropologia teologica del corpo raggiunga una dimensione cosmologica, alla luce della resurrezione del corpo di Cristo. Pertanto la dimensione escatologica del corpo dell'essere umano diventa il traguardo della divinizzazione iniziata con la partecipazione sacramentale dell'essere umano.

Nella terza parte, «Realizzazione sacramentale della redenzione del corpo», l'A. prende spunto da una affermazione di Giovanni Paolo II sul cristianesimo come religione dell'agire di Dio e dell'uomo e non solo come religione della conoscenza. Secondo l'A., la chiave ermeneutica del pensiero di Giovanni Paolo II, evidenziata nella parte filosofica che ha mostrato la stretta relazione tra l'essere, il valore e il dovere, può essere applicata anche alla prospettiva teologica. La redenzione del corpo, intesa come superamento della concupiscenza, è certo un dovere etico, ma alla fine è il frutto dell'opera salvifica di Dio e, dunque, una partecipazione alla realizzazione salvifica di Dio in Cristo, una partecipazione sacramentale alla comunicazione della vita di Dio all'uomo. La Lettera agli Efesini offre a Giovanni Paolo II la possibilità di sviluppare la sua visione della divinizzazione sacramentale dell'uomo. L'A. rileva come sia necessario allargare il concetto tradizionale di sacramento in modo più globale e più biblico, nel senso della realizzazione storica dei misteri divini, offrendo una analisi dei significati delle espressioni "sacramento del mondo", "sacramento del corpo" nella teologia del corpo in Giovanni Paolo II. Rimmel evidenzia la comprensione del sacramento del matrimonio in Giovanni Paolo II, il quale mette in relazione il "sacramento originario" della creazione con il "sacramento originario" della redenzione, offrendo in tal modo un'ermeneutica molto profonda del sacramento del matrimonio. Dal punto di vista dell'economia della salvezza il sacramento originario della creazione (uomo, donna) è inserito nel sacramento originario della redenzione (Cristo, Chiesa). Notiamo come per Giovanni Paolo II è tutto il corpo con il suo linguaggio che diventa segno sacramentale autentico, nella misura in cui viene vissuto nella donazione di sé all'altro nella logica sponsale. L'A. rileva la corrispondenza dinamica tra sacramento e *ethos* indicata da Giovanni Paolo II: nella misura in cui nell'amore coniugale tra l'uomo e la donna cresce la donazione sponsale, cresce anche la vita della grazia sacramentale.

Rimmel conclude la terza parte presentando dapprima le conseguenze della teologia

del corpo per alcune questioni di morale speciale, come la relazione tra arte ed *ethos* dell'immagine, celibato e verginità per il regno dei cieli, la questione della procreazione responsabile e l'*Humanae vitae*; quindi rapporta la critica fondamentale di Franz Böckle all'impostazione di Giovanni Paolo II.

Nella parte conclusiva, l'A. riassume l'importanza della teologia del corpo sviluppata da Giovanni Paolo II. Ricorda che la teologia del corpo offre un atteggiamento fondamentalmente positivo nei confronti del corpo umano e della sessualità, nel senso che l'atto coniugale presenta una dimensione di rivelazione, di segno dell'essere di Dio come amore divino che si dona. Sottolinea come la teologia del corpo presenti una comprensione arricchita della Chiesa come sacramento del mondo. Infine evidenzia la possibilità di sviluppare una spiritualità sponsale di donazione di sé che contribuisce alla costruzione della vita cristiana ed ecclesiale. L'A. ricorda che Giovanni Paolo II stesso, con la pubblicazione del documento finale *Familiaris consortio* dopo il Sinodo sulla Famiglia del 1980, ha richiesto un approfondimento biblico e antropologico personalista dell'orientamento dato dal Sinodo. L'A. nota, però, che le catechesi del mercoledì presentano limiti a livello pedagogico: sono eclettiche a livello biblico, patristico e dogmatico e manca in esse un approccio storico sistematico. Si chiede anche se le note a piè di pagina siano di Giovanni Paolo II. Anche a livello filosofico l'A. rivela come limite il confrontarsi solo con Kant e Scheler, mentre i riferimenti alla filosofia antica sono solo eclettici. Inoltre constata che l'assioma fondamentale "Il corpo rivela la persona" è presentato in modo esaustivo a livello filosofico, ma nella parte teologica avrebbe richiesto una trattazione più ampia e avrebbe dovuto includere nella riflessione altri stati o situazioni di vita. L'A. rimprovera alle catechesi anche una visione parziale nella definizione del peccato, ridotto a sola concupiscenza.

La ricerca svolta da Thomas Maria Rimmel offre un contributo notevole per la comprensione dell'antropologia del corpo di Giovanni Paolo II accanto a quelli di Y. Semen, R.M. Hogan , A. Percy e C. West. Il merito dell'opera è di presentare una lettura antropologica di tutto il pensiero di Karol Wojtila in una doppia prospettiva, mostrando come l'antropologia filosofica offra elementi per cogliere meglio l'interpretazione teologica dell'antropologia del corpo di Giovanni Paolo II. Lo studio di Rimmel si rivela interessante non solo perché permette di approfondire il pensiero di Giovanni Paolo II, ma anche perché in questo modo rende più comprensibile tutto l'impianto teologico e filosofico biblico personalista dell'insegnamento della Chiesa Cattolica sulla famiglia e la sessualità, che a volte sembra anacronistico e chiamato ad una revisione fondamentale per incontrare l'uomo contemporaneo. Ci si potrebbe, però, domandare se le critiche fatte alla catechesi siano veramente giustificate, in quanto non si tratta a nostro avviso di corsi accademici che richiedono di seguire tutte le regole della ricerca scientifica. L'A., certamente, ha saputo presentare in modo sistematico la logica della teologia del corpo. Particolarmente significativa è la risposta alla critica di F. Böckle, così come l'analisi

delle implicazioni e della teologia del corpo per la comprensione della *Humanae vitae*, quale espressione della verità personale dell'essere uomo e donna.

André-Marie Jerumanis

The Magician's Twin. C.S. Lewis on science, Scientism, and Society

J. G. West (ed.)
Discovery Institute Press, Seattle 2012, 347 pp.

A 50 anni della morte del noto poeta, scrittore, teologo laico e apologista cristiano, Clive Staples Lewis, proponiamo la recensione di una raccolta di articoli che intendono cogliere l'attualità del suo pensiero sul rapporto tra scienza, scientismo e società.

Il titolo della pubblicazione ci fa percepire un'idea fondamentale che attraversa il pensiero di Lewis sullo scientismo. Egli lo considera insieme all'antica magia come le due facce della stessa moneta. Da qui la denominazione "i gemelli del mago". Lewis denuncia il rischio di quella deriva della scienza secondo cui l'amore della verità diventa un amore del potere sulla società al fine di condizionarla. È molto significativa la constatazione che fa nel 1943 nel suo libro *L'abolizione dell'uomo*: «Ogni nuovo potere raggiunto dall'uomo è anche un potere sull'uomo». In esso denuncia il potere pre-natale che, attraverso l'eugenetica, dà ad alcuni il potere di fare degli altri ciò che vogliono. Non pensa solo ai comunisti o ai fascisti, ma anche ai democratici che cercano a condizionare l'uomo cercando di trattare l'essere umano come un semplice oggetto naturale.

La serie di articoli che il lettore troverà tra le sue mani offre tracce significative per un discernimento sulla questione sempre attuale del rischio della disumanizzazione della cultura. Le differenti letture che i diversi autori fanno del pensiero di Lewis, mostrandone le applicazioni contemporanee, fanno pensare. Le implicazioni dello scientismo sono numerose sia in campo epistemologico, che etico e pedagogico. Nel primo capitolo, John G. West mostra in tre punti le similitudini tra scientismo e magia, che tanto si assomigliano da essere trattati come "gemelli". 1) Quando la scienza chiede obbedienza e devozione diventa come la religione; 2) quando chiede di aderire in modo acritico ai suoi presupposti diventa credulità; 3) nella ricerca di potere assomiglia al mago che cerca di controllare la gente. È proprio nell'analogia della ricerca di potere evidenziata da Lewis che West vede la similitudine più grande tra il mago e lo scientista. Con Lewis, West si chiede se sia possibile rigenerare la scienza ed indica proprio la via di C.S. Lewis, quella della collaborazione tra scienziati, e non per superare uno scientismo materialista, invitando ad avvicinarsi all'uomo in modo non riduzionistico. West prende atto di

diverse scoperte scientifiche per chiamare la scienza a rigenerarsi partendo dalle sue proprie scoperte, che fanno vedere come spirito e materia non siano in contraddizione. A chi vorrebbe accusare Lewis di essere contro la scienza risponde il prof. Michael Aeschliman, docente all'USI. Riferendosi allo stesso Lewis che nel suo *Abolition of man* si difende dalla critica di essere contro la deificazione della scienza ma non contro la scienza, ricorda che Lewis stesso ha criticato le dottrine che diffidano della scienza, come lo gnosticismo panteistico o il fideismo teologico. Aeschliman rammenta che per Lewis la scienza è certamente una delle grandi realizzazioni della mente umana, ma rifiuta di ridurre la ragione alla sola ragione scientifica. Esistono altri modi di ragionare che non sono da squalificare come fecero i razionalisti dell'Ottocento. Invita a prendere sul serio gli studi di diversi storici della scienza come Duhem e Jaki, che vedono proprio nel teismo e nel realismo metafisico l'origine della scienza moderna e del suo sviluppo. Rileviamo ancora il contributo di E. Larson che propone una breve analisi del rischio di incorrere in una limitazione della libertà da parte della scienza moderna, come ha evidenziato Lewis nella società moderna in cui il potere politico tende ad usare le scoperte per imporre e mantenere la propria egemonia. Seguono ulteriori contributi sulle analisi di Lewis riguardanti lo spirito del Medioevo, il rapporto tra fede e scienza, in modo particolare sulla questione dell'origine dell'universo, la sua critica all'evoluzionismo, la sua analisi dell'*Intelligent Design* dal punto di vista della ragione. Il pensiero di Lewis illumina anche la cultura post-umana con l'avvento della robotica o la possibilità di migliorare le capacità dell'uomo. Infine la riflessione di Lewis contribuisce a cogliere le sfide di una educazione attuale più centrata sulle scienze sperimentali che umanista e a non trascurare il suo invito a non abolire l'uomo, dimenticando la sapienza naturale che lo colloca sempre sopra le acquisizioni astratte della scienza.

André-Marie Jerumanis

Finito di stampare
nel mese di novembre 2014
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3
Anno XIX
novembre 2014

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2014

Editoriale

Manfred Hauke, *Il beato Paolo VI e la Chiesa* 393

Articoli

Bernardo Estrada, *L'unità della Chiesa. Una prospettiva neotestamentaria* 397

João Paulo de Mendonça Dantas, *Lo Spirito anima della Chiesa: per riscoprire il contributo di Charles Journet* 421

Franco Manzi, *Il vanto di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi: orgoglio personale o esigenza pastorale?* 441

Contributi

Jörg Ernesti, *Der Pontifikat Pauls VI. (1963-1978). Desiderate der Forschung* 463

Raymond Jahae, *Die Einheit der Offenbarung. Altes Testament – Jesus – Paulus* 473

Francesco Mascellino, *L'uso del latino nella Sacra Liturgia. Per un'analisi filosofico-linguistica degli argomenti pro e contro* 501

Miscellanea

Giorgio Paximadi, *Spunti sulla funzione della cultura classica nello studio teologico* 519

Carlo Cattaneo, Cunctando restituit rem. *Mons. Teodoro Valfrè di Bonzo e i fatti del maggio 1898. Con documenti inediti* 529

Azzolino Chiappini, Laudatio *del prof. Inos Biffi in occasione del conferimento dell'emeritato della Pontificia Accademia Teologica* 539

Inos Biffi, *Il disegno teologico come rimando trinitario* (Lectio magistralis*, 13 novembre 2014)* 545

Azzolino Chiappini, *A proposito della rinuncia di Benedetto XVI. Breve nota a un articolo della RTLu* 551

Recensioni

Antonio Ducay, *Il Figlio Salvatore* (Andrea Villafiorita) 555

Editoriale
Il beato Paolo VI e la Chiesa

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia, Lugano

Il presente numero della nostra rivista si focalizza su due temi: la recente beatificazione di Papa Paolo VI (19 ottobre 2014) e il tema della Chiesa, illuminandone alcuni aspetti. Le due tematiche sono legate tra di loro: Paolo VI iniziò il suo ministero pontificio il 21 giugno 1963, quindi durante il Concilio Vaticano II, che può essere definito in certo modo come "il Concilio della Chiesa sulla Chiesa".

Il beato Paolo VI, il "Papa dimenticato"

La figura del beato Paolo VI viene affrontata da Jörg Ernesti, autore di un'ampia monografia recente su questo Papa; l'autore è professore di Storia della Chiesa all'Università di Augsburg (Germania). Paolo VI è stato un po' "dimenticato" perché ha avuto due successori di un profilo molto forte. Un altro motivo di tale "dimenticanza" è stata la crisi culturale attorno all'anno 1968. Ernesti fa qualche nota sulle fonti storiche e formula alcuni temi che richiedono ancora un impegno maggiore della ricerca, come il ruolo del Sommo Pontefice al Concilio Vaticano II e durante la crisi postconciliare. Tra i documenti importanti vengono ricordati l'enciclica *Humanae vitae*, l'enciclica d'ingresso del suo pontificato sulla Chiesa, *Ecclesiam suam*, l'enciclica sociale *Populorum progressio* e l'invito alla rinnovata evangelizzazione nell'esortazione *Evangelii nuntiandi* che sta alla base, per molti aspetti, della recentissima enciclica di Papa Francesco *Evangelii gaudium*. Due altri temi che meritano un approfondimento sono le riforme all'interno della Chiesa e il ministero pontificio. Così il pontificato del beato Paolo VI manifesta la sua grande attualità per le discussioni attuali.

Alla figura di Paolo VI va collegato anche il contributo ecclesiologico su Charles Journet, tenuto in grande stima da Papa Montini. Il Sommo Pontefice lo aveva nominato cardinale a causa dei suoi eminenti meriti teologici. Journet, ricordiamolo bene, è stato un famoso teologo svizzero, residente a Fribourg, nel Grande Seminario, e grande amico dei padri domenicani che dirigevano la Facoltà teologica friburghese.

La Chiesa unita dallo Spirito Santo come "anima"

Un tema attuale molto discusso in vari particolari è il rapporto tra l'unità della Chiesa e la molteplicità delle sue espressioni. Il biblista Bernardo Estrada illumina l'unità ecclesiale secondo la prospettiva del Nuovo Testamento. Alla radice si trova il mistero del Dio uno e trino che ci fa partecipi della sua vita nel Battesimo e nutre la Chiesa con il sacramento unificante dell'Eucaristia. Per l'unità sono indispensabili la fede e la carità.

Joâo Paulo de Mendonça Dantas, professore alla Facoltà teologica di Fortaleza (Brasile), sviluppa l'argomento dello Spirito Santo come "anima della Chiesa" nell'opera di Charles Journet. L'espressione dello "Spirito Santo" come "anima" della Chiesa ha delle radici bibliche, si trova per la prima volta in sant'Agostino e riscontra un'accoglienza variegata nella teologia contemporanea. Journet è stato un eminente specialista della dottrina teologica sulla Chiesa, nella quale occorre un sano equilibrio tra la fondazione cristologica e l'aspetto pneumatologico. Il "corpo di Cristo" che è la Chiesa viene "animato" dallo Spirito Santo. Partendo dall'analogia con l'antropologia, Journet presenta lo Spirito Santo come "anima increata" della Chiesa e la virtù teologale della carità come "anima creata".

L'unità della Chiesa non è concepibile senza l'unità della Rivelazione. Ne tratta il professore di teologia fondamentale a Bruxelles, P. Raymond Jahae OMI, di provenienza olandese. A differenza di tesi che collocano nella Parola di Dio delle contraddizioni sostanziali, l'autore sottolinea lo sviluppo dall'Antico Testamento al culmine della Rivelazione divina in Gesù Cristo, Figlio di Dio, e la testimonianza dell'apostolo Paolo. Un primo punto importante è il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento. A differenza della teologia di Marcione (sec. II), che opponeva il Dio creatore, cattivo e punitore, dell'Antico Testamento, al Dio redentore, buono e misericordioso, del Nuovo Testamento, va ribadito che l'Antico Testamento trova il suo compimento in Gesù Cristo. Anche tra Gesù e Paolo non c'è contrapposizione: l'Apostolo delle genti presuppone la vita terrena di Gesù, crocifisso e risorto, e testimonia della tradizione a cui affidata.

Anche l'utilizzo del latino nella liturgia, sottolineato nella costituzione liturgica del Vaticano II sulla liturgia, favorisce l'unità della Chiesa, senza opporsi allo spazio maggiore dato dalla riforma liturgica alle lingue vernacolari (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, specialmente nn. 36, 54, 101). Francesco Mascellino, laureato in filosofia, offre un'analisi filosofico-liturgica degli argomenti pro e contro l'uso liturgico del latino, giungendo infine a una sintesi analoga a quanto si trova nel testo conciliare.

Giorgio Paximadi, professore di Antico Testamento presso la FTL oltre che Direttore dell'Istituto di Cultura ed Archeologia delle terre bibliche (IsCAB), offre degli spunti per l'accoglienza della cultura classica nello studio teologico, con qualche suggerimento pratico. Per uno studio teologico serio occorre o una preparazione liceale

classica o un conveniente recupero propedeutico delle lingue antiche agli inizi degli studi.

Questioni varie

Un tema notevole del Nuovo Testamento è trattato dal prof. Franco Manzi, preside del Seminario arcivescovile di Milano a Venegono Inferiore e professore presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale a Milano: il vanto dell'apostolo Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi è orgoglio personale o esigenza pastorale? Paolo si sentiva costretto dai suoi oppositori a vantarsi e lo faceva per distruggere l'arrogante presunzione di chi si presentava falsamente come autentico ministro di Cristo.

Carlo Cattaneo, prevosto di Agno e professore di Storia della Chiesa presso la Facoltà di Teologia luganese, pubblica e commenta dei documenti inediti di Mons. Teodoro Valfrè di Bonzo, Vescovo di Como, riguardante i fatti del maggio 1898 (ossia tumulti avvenuti nel seminario di Milano).

Tra i nostri professori più noti al pubblico si trova senza dubbio Mons. Inos Biffi, di cui la casa editrice Jaca Book sta pubblicando l'"opera omnia", che conta già numerosi volumi ad oggi comparsi. Nella rubrica "Miscellanea", documentiamo la sua *lectio magistralis* del 13 novembre 2014 in occasione del conferimento dell'emeritato presso a *Pontificia Academia Theologica*. Biffi punta sulla sostanza del mestiere teologico sotto il titolo "Il disegno teologico come rimando teologico". La *lectio magistralis* è preceduta dalla *laudatio* presentata nella medesima occasione da parte di Mons. Azzolino Chiappini, Rettore uscente della nostra Facoltà.

Nel n. 2/2013, la nostra Rivista ha pubblicato l'intervento di un giovane canonista, Stefano Violi, dal titolo *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, che ha suscitato una certa discussione e talune perplessità. Sempre nella rubrica "Miscellanea", il prof. Azzolino Chiappini aggiunge su questo tema una breve chiarificazione per i nostri lettori.

L'unità della Chiesa. Una prospettiva neotestamentaria

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Il Concilio Vaticano II ha chiamato la Chiesa sacramento universale di salvezza, perché l'opera della santificazione personale ha come scopo la vita con Dio che si realizza proprio nella Chiesa. Essa si manifesta in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Dio ha convocato l'assemblea di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituita la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica[1].

Dell'opera di salvezza fa parte, in primo luogo, il sacrificio offerto dal Figlio di Dio che, donando la sua vita per l'umanità, è diventato Mediatore (cfr. 1 Tim 2,5-6). Infatti, il suo sacrificio si è avverato nel proprio corpo, la tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, diventando così sommo sacerdote di beni futuri (cfr. Eb 9,11). Ne fa parte anche la missione dello Spirito che configura i fedeli con Cristo morto e risorto, donando loro l'accesso al Padre mediante la grazia. Di conseguenza, i concetti di unità e di comunione devono essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa mentre siamo in esilio lontano dal Signore[2].

1. L'unità della Chiesa

Pensare alla Chiesa significa considerare in primo luogo il mistero della sua unità. Essa sgorga dalla comunione presente nella realtà ecclesiale e al contempo sta alla base

1 Cfr. Costit. dogm. *Lumen gentium*, 9.

2 2 Cor 5,6; cfr. *Lumen gentium*, 1.

di quella comunione. È essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro. Questa comunione può essere intesa sotto due dimensioni: quella verticale (comunione con Dio) e quella orizzontale (comunione fra gli uomini)[3].

Come dice Schlier, essa ha la sua motivazione nel Dio unico, vero e reale tra i molti cosiddetti dei. Tutto ciò che è e accade deve la sua esistenza a lui, Signore dell'universo e della storia[4]. Egli è l'unico che giustifica per mezzo della fede Ebrei e Gentili (cfr. Rm 3,29-30), colui che agisce in tutti concedendo a ogni membro della comunità dei credenti poteri, doni e capacità di operare negli altri. Quel Dio ha rivelato se stesso e la sua unità in Gesù Cristo, e in Lui ha dato un nuovo fondamento all'unità. Difatti, mediante la sua passione, morte e risurrezione ha abbattuto il muro divisorio tra Dio e gli uomini da una parte, e tra giudaismo e gentilità, dall'altra, riconciliando tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce (Ef 2,14-16). La croce di Cristo glorificato e risorto ha rivelato il fondamento dell'unità della Chiesa nella storia. Al tempo stesso si osserva che l'unità ha una dimensione speciale nel rapporto del Figlio con il Padre, come viene trasmesso da Giovanni nella preghiera di Gesù: «Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,23).

Quell'unità fondata e raggiunta in Gesù Cristo si rende accessibile nella Chiesa per mezzo dello Spirito; Dio Padre e Cristo rivelano se stessi nello Spirito, e per mezzo di Gesù tutti hanno accesso al Padre in un unico Spirito (cfr. Ef 2,18). Egli guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), «la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, con i quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Ga1 5,22). Con la forza del vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo sposo»[5].

L'unità della Chiesa di cui si parla nel Nuovo Testamento ha il suo fondamento nella volontà e nell'opera di Dio. Con l'acquiescenza del Padre, Gesù nella croce ha attirato tutti a sé, essendo lo Spirito chi ha reso accessibile quell'accostamento chiamando tutti a partecipare alla passione e morte del Figlio di Dio. In questo modo la Chiesa diventa «un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo»[6].

---

3 Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, Città del Vaticano 1992, n. 3.

4 Cfr. H. Schlier, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976², 229-50 (230).

5 *Lumen gentium*, 4.

6 Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23, PL 4, 553; cfr. *Lumen gentium*, 4.

2. Gli strumenti dell'unità della Chiesa

2.1. Il vangelo

Dal momento in cui la primitiva comunità cristiana inizia ad annunziare, dopo la pasqua, la «buona novella», il termine vangelo appare come un concetto che racchiude diverse accezioni. L'espressione prende il suo significato dalla ricompensa ricevuta allorché si comunicano delle piacevoli novità. In un principio il concetto aveva essenzialmente un valore civile e si convertì a poco a poco in un termine di contenuto religioso[7].

Il termine figurava nel vocabolario degli imperatori romani che si presentavano davanti all'*oikoumene* come signori e salvatori. La parola vangelo (εὐαγγέλιον) si applicava alle notizie dall'imperatore o sull'imperatore, anche se talvolta non erano proprio buone (nuove tasse, punizioni o esecuzioni). Da Augusto il concetto assume un valore retroattivo volendo indicare come primo vangelo l'annunzio della sua nascita[8], che avrebbero predetto anche le profetesse pagane, le Sibille. Più tardi, col diffondersi del culto all'imperatore come conseguenza della *Pax Augusta*, diventa un concetto comune riferito alla sua persona. Alla sua stregua, la promozione di Vespasiano al supremo incarico di Roma sarà chiamata vangelo[9]. Il senso religioso del termine si intensifica poi nell'ambito del culto imperiale[10].

Il verbo evangelizzare (εὐαγγελίζεσθαι), presente per la prima volta in Aristofane, si diffonde nel periodo ellenistico. Nell'ambito religioso significa promettere qualcosa, anche se gradualmente si indebolisce il significato e finisce essendo equivalente ad annunziare, proclamare[11]. Nella Bibbia alessandrina appare 23 volte, essendo gli esempi più emblematici quelli del libro di Isaia[12].

---

7 DIODORO SICULO, *Bibl. St.* 15, 74, 2 parla dell'offerta di sacrifici alle divinità per le buone novelle: Διονύσιος τοῖς θεοῖς εὐαγγέλια θύσας, usando un'espressione che appare per la prima volta in ISOCRATE; dopo di loro l'impiegheranno SENOFONTE ed ESCHINE. L'idea però si trovava già in OMERO. Cfr. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1961[9], s.v. εὐαγγέλιον. Con PLUTARCO si passa ad indicare la «buona novella», la notizia o notizie in sé stesse anziché la ricompensa che esse producevano. Cfr. W. BAUER – K. ALAND – B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988[6], s.v. εὐαγγέλιον.

8 È conosciuta l'iscrizione trovata a Priene (attualmente Prien, Turchia) a sud di Efeso, in Asia Minore, datata 9 a.C. e dedicata ad Augusto: «Il giorno della nascita del dio Augusto ha segnalato al mondo l'inizio delle buone novelle per mezzo di lui (τῶν δι᾽αὐτὸν εὐαγγελιῶν)». Cfr. W. DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 2 voll., Leipzig 1903-1905, 2.458; Cfr. C. A. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, in http://craigaevans.com.

9 FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 4,618.656.

10 Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cap. 3, inizio.

11 Cfr. U. BECKER, εὐαγγέλιον, in DTNT, 107 s.

12 Cfr. Is 40,9; 52,7; 61,1.

Nella prima frase del testo di Marco, «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (Mc 1,1), la sentenza εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ può essere capita in due sensi. Nel primo caso, genitivo oggettivo, la parola «vangelo» indicherebbe ciò che la Chiesa primitiva annunciava e proclamava riguardo al Signore Gesù, alla sua vita e alla sua dottrina: sarebbero i fatti ed eventi narrati dalla Chiesa nascente. Si parla allora del vangelo il cui oggetto e contenuto è Gesù. Nel secondo caso, genitivo soggettivo, sarebbe ciò che il Signore insegnò e disse, la sua predicazione e i suoi discorsi. Il soggetto del vangelo è Gesù stesso. Certamente i testi del Nuovo Testamento contengono le due realtà, come dice Luca nell'esordio degli Atti: «Nel mio primo libro ho già trattato, o Teofilo, di tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio» (At 1,1). Qui l'evangelista indica retrospettivamente il contenuto del suo vangelo, che riassume in se la persona, l'opera e le parole di Gesù Cristo.

Probabilmente Marco, più che pensare a un testo scritto, fa riferimento alla predicazione *viva voce*, all'annuncio di Gesù e su Gesù da parte della primitiva comunità cristiana. D'altro canto il vocabolario paolino fa leva sulle funzioni degli apostoli (proclamare, annunciare, evangelizzare, parlare, testimoniare, trasmettere…) e sull'atteggiamento corrispondente da parte dei fedeli (ascoltare, ricevere…) il che suppone una comunicazione orale del messaggio. Lo stesso termine vangelo indicava, fino alla metà del II secolo, un annuncio orale, e soltanto dopo si fece riferimento ai libri che contenevano il messaggio[13]. Dal testo dei vangeli si osserva che – non soltanto quando riportano i detti di Gesù ma anche nel raccontare gli avvenimenti – si servono di uno stile di proclamazione vocale. Perciò nella *Dei Verbum* si dice che essi conservano «il carattere di predicazione»[14].

Dire vangelo significa parlare anche di annuncio, di proclamazione, di kerygma (κήρυγμα). In Paolo i due concetti si identificano: «Vi rendo noto, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunziato. Altrimenti, avreste creduto invano. Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (cfr. 1 Cor 15,1-4). Quella tradizione (παράδοσις) è in realtà il nucleo essenziale dello stesso vangelo. Quando l'Apostolo vuol ricordare alla Chiesa di Corinto l'autentica parola del vangelo allo scopo di preservarla da errori, propone una sequenza di frasi ricevute e trasmesse da se stesso che costituiscono la tradizione apostolica, il contenuto e l'essenza dell'annuncio cristiano. Il kerygma contiene quella tradizione rivelando l'autenticità della risurrezione di Cristo

---

13 Cfr. C. M. Martini, *La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche*, in CivCatt 113/III (1962) 246-255 (246).

14 DV 19.

in una formulazione precisa, normativa, apostolica, e perciò conformatrice dell'unità ecclesiale.

Sulla scia del vangelo, il kerygma viene anche considerato in due grandi dimensioni: quella soggettiva e quella oggettiva. La prima consiste nella chiamata, nell'indirizzo personalizzato a ognuno degli ascoltatori, interrogandoli sulla loro comprensione del messaggio e al contempo esigendo loro una risposta; da lì il suo carattere sempre attuale che interpella e muove ogni destinatario a impostarsi la propria vita secondo le esigenze che il messaggio comporta. La seconda caratteristica ha a che vedere con il suo contenuto, che è il vangelo[15]. Il kerygma è stato essenzialmente lo stesso nella Chiesa primitiva: la buona novella della salvezza escatologica per mezzo della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. A questo nucleo fondamentale si aggiunsero nella predicazione apostolica alcune premesse – il compimento delle profezie dell'antica alleanza – e una conclusione parenetica: la chiamata alla conversione e alla penitenza tenendo davanti agli occhi la seconda venuta di Gesù. Sentendosi obbligato a promuovere l'unità nella Chiesa di Corinto, entusiasmata con i discorsi di sapienza (σοφία), Paolo non fa riferimento né alla propria sapienza – di cui certamente poteva vantarsi – né alla superiorità del suo discorso (λόγος), ma all'unico kerygma cattolico e apostolico che costituisce, in definitiva, la vera sapienza (cfr. 1 Cor 2,1-7).

Se volessimo riassumere la proclamazione primitiva in una frase della scrittura, quella potrebbe essere la sentenza finale della prima sezione della lettera ai Romani: (Gesù Signore nostro) «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,24-25). Questa breve frase racchiude le due dimensioni del kerygma: quella oggettiva (morì… risuscitò) e quella soggettiva (per i nostri peccati… per la nostra giustificazione)[16]. Lo stesso ragionamento appare più avanti, quando si parla della salvezza in Cristo per mezzo del battesimo: «Siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4). Anche a proposito dell'azione dello Spirito: «E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (Rm 8,11). Il kerygma costituisce la tradizione secondo la quale si possono comprendere il mondo e la storia in una nuova e reale possibilità, in un futuro aperto da Dio stesso.

Per Paolo la predicazione del vangelo costituì fin dall'inizio la ragione d'essere della sua chiamata (cfr. 1 Cor 9,16). La sua essenza è, più che un messaggio, una persona: Gesù Cristo, il Signore, morto e risorto per la nostra salvezza. Nel kerygma Cristo Gesù è proclamato come Signore (κύριος) precisamente nel momento in cui si annun-

---

15 Cfr. H. Schürmann, *Kerygma*, in LThK 6 (1961) 122-125 (123).

16 Cfr. R. Cantalamessa, *La vita in Cristo*, Milano 2003[9].

ciano l'evento e l'efficacia della crocifissione[17]. Attorno a questo nucleo della proclamazione cristiana si è gradualmente accresciuta la tradizione su Gesù, sul suo ministero itinerante, sui miracoli operati in Palestina nel I secolo, sui suoi discorsi, parabole e controversie. In definitiva, i detti e fatti di Gesù che la comunità cristiana primitiva aggiunse al messaggio centrale, fanno notare la sua figura in un modo più dettagliato. L'interesse di Paolo, però, si rivolge innanzitutto verso le conseguenze salvifiche del mistero pasquale, senza fermarsi troppo sui particolari della vita di Gesù.

Spiccano allora l'unità e la diversità del vangelo. Ognuno degli annunciatori dei tempi apostolici presenta l'unico vangelo da un punto di vista proprio, lasciando trapelare le loro caratteristiche di pensiero e di personalità. In Marco si osserva un vangelo che mette in risalto il mistero del Figlio di Dio davanti all'incomprensione delle folle e anche dei discepoli. Il vangelo secondo Giovanni vuole mostrare la gloria del Verbo che si è fatto carne in Cristo, gloria che si manifesta nelle sue parole e nelle sue opere, crocifissione compresa: «È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo. In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,23-24). Al tempo stesso fa vedere l'operare di Dio nell'unione esistente tra parola e Spirito. L'evangelista Luca vuole presentare l'evento cristologico come momento centrale della storia della salvezza che inizia in Israele e si prolunga nella fondazione della Chiesa e nella sua diffusione fino a Roma. Il filo conduttore di Matteo invece lo costituisce il rapporto dei giudeo-cristiani con le svariate dimensioni del giudaismo contemporaneo di Gesù e all'evangelista. In una visione d'insieme il loro kerygma rappresenta una tradizione viva nel culto e nella vita cristiana che tocca con mano la memoria di Gesù e che si è plasmata per iscritto nel *vangelo quadriforme*, per impiegare la felice espressione di sant'Ireneo[18].

Il vangelo è unico nonostante la grande diversità di forma e del modo in cui è annunciato. È emblematico l'avvertimento deciso di Paolo alla comunità di Galazia, con il quale si rende garante dell'unità del vangelo: «mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate a un altro vangelo. In realtà, però, non ce n'è un altro, solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema!» (Gal 1,6-8). Essendo stato ricevuto per la rivelazione di Gesù Cristo, non è un vangelo umano. Paolo lo confronta con quello delle «colonne» a Gerusalemme e in mezzo agli apparenti contrasti e alle caratteristiche diverse della loro predicazione spicca la sua unità.

Il kerygma, universale e permanente, si impone come *logos* dell'evento salvifico che lega ogni cristiano non ad una *sophia* individuale ma all'unica sostanza del mistero

---

17 Cfr. H. Schlier, *Kerygma e sophia*, in *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1981⁴, 330-372 (343-348).

18 Ireneo, *Adversus Haereses* 3, 11, 7-9.

di salvezza. Con ciò esso dirige il pensiero del fedele verso quei fatti comuni a tutti e aventi per tutti lo stesso significato, che costituiscono il fondamento dell'esistenza cristiana. Non esiste un'unità della Chiesa – dice Schlier – senza questo legame dei membri all'unico vangelo che li abbraccia e li informa[19].

Altri autori neotestamentari sottolineano il ruolo fondamentale della predicazione. Pietro e Giacomo, ad esempio, attribuiscono il potere di rigenerazione spirituale alla parola predicata[20]. Nelle lettere pastorali si ripropone l'eredità apostolica, il deposito (παραθήκη), mentre nella Lettera agli Ebrei si parla di confessione di fede, *omologia*. La Prima lettera di Giovanni mostra la tradizione come criterio di riferimento di fronte alle concezioni della fede che minacciano l'unica verità e la vera unità[21].

2.1. Il battesimo

Il sacramento dell'iniziazione cristiana si staglia nell'orizzonte del vangelo, completando e suggellando l'annuncio primitivo. L'azione dello Spirito si rende evidente quando orienta verso l'unità tutti coloro che lo ricevono con fede : «In realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12,13). Il battesimo non soltanto unisce e configura i fedeli nella misura di Cristo stesso, ma anche cancella qualsiasi differenza all'interno della Chiesa, siano esse di sesso, di origine, di condizione sociale.

Questa realtà si rende ancora più evidente nelle parole di Paolo ai Galati: «poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3,27-28). Difatti, la dignità di figli di Dio fa di tutti i cristiani una sola famiglia e rinforza i credenti nella fede. Le parole dell'Apostolo sono pronunciate alla fine del capitolo terzo della lettera. La parte compresa fra i versetti 23-29 è composta di tre sezioni: la successione cronologica tra legge e fede (vv. 23-25); la presenza del periodo della fede nei destinatari della lettera (vv. 26-28) e la conclusione (v. 29)[22].

Paolo descrive la sottomissione alla legge mediante due verbi: custodire (φρουρεῖν) e rinchiudere (συγκλείειν), che conferiscono alla legge una valutazione piuttosto negativa; la figura del pedagogo, infatti, indica tanto la sorveglianza come il fatto che non si

---

19 Cfr. H. Schlier, *Il tema centrale della prima Epistola ai Corinzi*, in *Il tempo della Chiesa*, 236-254 (244).

20 Cfr. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1991², 11.

21 Cfr. H. Schlier, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, 234.

22 Cfr. A. Pitta, *La lettera ai Galati*, Bologna 1996, 218.

è arrivati a una condizione di maturità. Al tempo stesso, però, si rileva la necessità della tutela della legge, come era evidente fra l'altro dalla figura del pedagogo conosciuta nel giudaismo ellenistico. Il periodo conclude: «affinché dalla fede fossimo giustificati», con il riferimento veterotestamentario, già esplicitato in Gal 3,11: «il giusto vivrà dalla fede» (Ab 2,4).

Dopo aver affermato che, giunta la fede, no si è più sotto il pedagogo, Paolo indica che tutti (πάντες) i destinatari, giudei e gentili, son diventati figli di Dio mediante la fede in Cristo. La figliolanza passa attraverso l'inserzione in Lui, unico Figlio di Dio, e così tutti diventano «uno in Cristo Gesù». Ed è questa una novità nel linguaggio biblico. Anche se è vero che a Israele si attribuiva una figliolanza nell'Antico Testamento, qui si tratta di una relazione personale, di una situazione reale dei cristiani, frutto della loro unione con Cristo. Questa realtà la ricorderà l'Apostolo nella lettera ai Romani (8,14.19), con nuove sfumature.

L'Apostolo specifica poi le caratteristiche della figliazione. Nell'unico riferimento della lettera ai Galati al battesimo si esprime il parallelismo fra l'essere «immersi» in Cristo e rivestirsi di Lui, allo stesso modo come si era battezzati nell'acqua (cfr. Mc 1,8), nel mare (cfr. 1 Cor 10,2) e nello Spirito (cfr. 1 Cor 12,13). Il rivestirsi ha una connotazione veterotestamentaria: ci si riveste di forza (cfr. Is 51,9), di giustizia (cfr. Is 59,17; Gb 29,14), di splendore (cfr. Sal 93,1). Nell'epistolario paolino si parla di rivestirsi delle armi della luce (Rm 13,12), di misericordia (cfr. Col 3,12), della corazza della giustizia (cfr. Ef 6,14). In questi casi si assume un'incidenza più kerygmatica che esortativa: già immersi in Cristo, essi ne sono rivestiti. L'espressione però non si limita agli aspetti esterni ma indica un mutamento interiore e radicale, il cambiamento profondo che si avvera mediante l'unione con Cristo, l'immersione in Cristo attraverso il battesimo. Per Paolo quella relazione per mezzo della fede si manifesta in una nuova identità, in una nuova creazione: essere «uno» in Cristo Gesù.

La seconda sezione finisce con le antinomie: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Dal passo si evince che è lo Spirito di Dio a rendere possibile questa trasformazione liberatrice che deve compiersi nel corpo di Cristo, nella Chiesa, e che Paolo non vuole rimandare all'era escatologica: il cambio degli eoni è già iniziato. Poiché lo Spirito trasformatore è lo Spirito d'amore, si indica anche il modo di realizzarlo. L'espressione «vi siete rivestiti di Cristo» dirige lo sguardo alla comunione con Cristo che è accaduta a ogni battezzato, indicando un processo di cambiamento dell'essere: spinti dall'amore di Dio ci si impegna a vivere le esigenze del battesimo[23].

Il testo trova due paralleli nell'epistolario paolino. Il primo, già menzionato, 1 Cor 12: «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo

[23] Cfr. J. Gnilka, *I primi cristiani. Origini e inizio della Chiesa*, Brescia 2000, 364.

corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito»; l'altro, Col 3,9b-11: «Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, a immagine del suo Creatore. Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti». Nei tre testi si parla della novità di vita a cui si perviene mediante il battesimo. Due delle coppie oppositive sono comuni: giudeo-greco e schiavo-libero. Galati include anche quella di maschio-femmina, Colossesi aggiunge altre due coppie, circonciso-incirconciso e barbaro-scita, senza fare riferimento esplicito al battesimo, come gli altri due testi. Ma lo spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestirsi dell'uomo nuovo sta a indicare la stessa realtà.

I tre passi sono protesi a mostrare la relazione fra «tutti» e «uno», essendo l'ambito di riferimento fondamentale quello dell'essere in Cristo. Galati e Colossesi lo fanno a livello cristologico in un ambiente di negazione (non c'è…), mentre Prima Corinzi rileva positivamente l'aspetto pneumatologico, perché legato all'unità nella prospettiva dei carismi, appunto spiegata nel cap. 12 della lettera. Questa sembra fra l'altro essere la pericope originaria, dalla quale si sarebbero derivate le altre due. Anche se alcuni pensano che quelle antinomie siano pre-paoline, ci sono dei motivi validi per pensare che provengano da Paolo. Difatti, dice Pitta, l'Apostolo stabilisce altrove delle polarizzazioni come «sapienti-stolti», «greci-barbari», «circoncisione-incirconcisione», «legge-non legge»; si vede la predilezione per le antitesi, che da una parte indicano l'universalità, mentre dall'altra suscitano meraviglia e interesse nei destinatari[24].

Le tre polarità che appaiono in Galati rivelano un ampliamento di orizzonti da parte dell'Apostolo. Paolo passa dalle distinzioni etniche considerate dalla prospettiva semitica a quelle a livello civile, per allargare poi la sua visione a tutto il genere umano in base alle distinzioni sessuali. Comunque dalla realtà del battesimo si desume che non ci sono in Cristo delle differenze riguardo alla vita cristiana, siano esse etniche, sessuali o sociali-civili: non ci sono mai state. Esse inoltre valgono per altri aspetti dell'esistenza spirituale, dove il principio fondamentale lo costituisce l'essere rivestiti di Cristo, appartenere a Cristo ed esser con Lui, pur nella diversità di provenienza o di genere che, oltre a non rappresentare nessun ostacolo per l'unità, la arricchiscono nello svolgimento delle diverse funzioni ecclesiali. Si rende allora necessario stabilire la distinzione fra adesione al vangelo, che come messaggio universale della Chiesa non comporta nessuna differenza etnica o sociale, e la modalità di evangelizzazione per la quale risultano legittime i diversi modi di inculturazione e di concretizzazione, nel rispetto dei singoli destinatari della parola di Dio.

Ciò che il battesimo opera durante il suo svolgimento è innanzitutto l'inserimento del battezzato nella Chiesa come corpo di Cristo. Si tratta di un processo obiettivo per

24 Cfr. A. Pitta, *La lettera ai Galati*, 226.

il quale dalle membra di Adamo si forma un membro di Cristo: il battezzato acquista la forma di membro di Cristo, che non perderà mai più, entrando a far parte del «seme di Abramo», del nuovo Israele, della Chiesa in definitiva[25].

La dimensione dell'unità della Chiesa si allarga ancora allorché si contempla l'esortazione all'unità di Efesini 4,1-6 – che prende la forma di un incoraggiamento o conforto, o persino di un'implorante esigenza – indirizzata in primo luogo agli ex-gentili. Esso pone di manifesto la misericordia di Cristo ed è sostanzialmente estraneo alla legge:

«Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti».

L'esortazione si rivolge ai cristiani provenienti dalla gentilità che sono «santi» e «fedeli», illuminati, accolti ed eletti da Dio che per mezzo del battesimo li ha fatti risorgere con Cristo dai morti e sedere con Cristo nei cieli, assieme ai giudeo-cristiani (cfr. Ef 2,5-6). Senza soffermarci su i due moventi dell'esortazione – l'essere prima apostolo e poi prigioniero nel Signore, il che vuol dire che non si fa soltanto «per ufficio» ma anche come un'esperienza di sofferenza – lo sguardo si rivolge verso il risultato di quella chiamata, che fu rivolta loro irrevocabilmente nel battesimo. Essi devono corrispondere all'invito della speranza conservando l'unità operata dallo Spirito Santo nell'unico corpo, chiamati per primo al comportamento nei riguardi della Chiesa e nella Chiesa come membri di una comunità che li comprende e racchiude[26]. La conservazione dell'unità, comunione di amore operata dallo Spirito, è vista qui come una realizzazione della speranza. In definitiva, la chiamata del battesimo non opera soltanto l'unità nella dimensione della fede, ma anche in quella della speranza.

L'espressione «in maniera degna della vocazione» (ἀξίως τῆς κλήσεως) si esplica in quattro atteggiamenti: con umiltà e mansuetudine, con pazienza, sopportandosi a vicenda, conservando diligentemente l'unità. Senza poter dilungarsi in ognuno di essi, basti osservare che sono delle qualità che contribuiscono efficacemente al dono della comunione. Esse sono disposte a *klimax*, il che vuol dire che tutto converge nello sforzarsi per mantenere, conservare e custodire qualcosa che non è stata prodotta né acquisita da essi, ma è stata concessa e devono semplicemente custodirla: la grazia dell'unità dello Spirito. Si tratta di un genitivo soggettivo: il *Pneuma* è la forza che pro-

25 Cfr. H. Schlier, *La dottrina della Chiesa sul battesimo*, in *Il tempo della Chiesa*, 170-205 (187).

26 Cfr. H. Schlier, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1973, 284-285.

duce e conserva l'unità. Ef 4,3 indica l'unità della Chiesa in quanto operata e custodita dallo Spirito Santo.

La conclusione appare nella formula di Ef 4,4-6: «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti». La triplicazione di 4,5: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo», sembra essere un'acclamazione collegata alla grazia unificatrice del primo sacramento. Il testo vuole certamente dar rilievo a quell'unità della Chiesa cui si è esortato prima, e partendo da essa giungere all'unità del *Kyrios*, all'unità di Dio. I tre elementi sono la base fondamentale di quella unità[27]. L'espressione precedente, «un corpo» (ἕν σῶμα), non si riferisce al corpo di Cristo crocefisso ma all'unico corpo di cui è capo, l'ἐκκλησία, nella quale i battezzati vengono incorporati come membra che compongono il corpo e si integrano a vicenda. Ciò si realizza in uno Spirito, inteso come Colui che produce e conserva l'unità di quel corpo che è la Chiesa.

La dossologia di Ef 4,5 non si riferisce soltanto al battesimo e all'azione dello Spirito nei battezzati per formare il corpo ecclesiale; se è vero che i gentili sono stati accolti per mezzo del battesimo nell'unità del corpo di Cristo (Ef 3,6; 4,30), è anche vero che loro, ascoltando la parola di verità, il vangelo di salvezza, sono stati segnati col sigillo dello Spirito Santo (Ef 1,13). La stretta unione fra il vangelo e il battesimo appare evidente.

2.3. L'Eucaristia

Nell'Eucaristia tutti i battezzati prendono parte alla «mensa del Signore» (cfr. 1Cor 10,21) e, alla stregua delle figure veterotestamentarie, mangiano e bevono tutti lo stesso pane spirituale e la stessa bevanda spirituale: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1 Cor 10,17)[28]. Battesimo ed Eucaristia convergono nella teologia della grazia come i due grandi sacramenti che simbolizzano ed insieme realizzano sia l'unità di tutti i cristiani, sia la vita unica del Cristo che anima i fedeli e li costituisce in un organismo «nello Spirito» (cfr. 1 Cor 10,2-4)[29].

Nel primo sommario che appare negli Atti degli Apostoli si descrive la vita e l'ambiente della primitiva comunità cristiana: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento

---

27 Cfr. L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Roma 1968, 239.

28 Cfr. H. Schlier, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, 235.

29 Cfr. L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, 188.

degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo» (At 2,42-47). Questa pericope è diventata una specie di «carta di identità della Chiesa»[30], e può essere considerata il riassunto più espressivo del libro degli Atti.

Altri due sommari completano la visione della Chiesa primitiva a Gerusalemme che fornisce Luca nella prima parte degli Atti degli Apostoli: At 4,32-35 e 5,12-16. Questi tre sommari servono a collegare i brani narrativi in forma episodica, dando la percezione del procedere del tempo, soprattutto quando sono esaminati uno dopo l'altro[31]. Possono considerarsi come dei «dipinti» che mostrano seppur in modo generico i tratti e i comportamenti della comunità, le cui caratteristiche vengono illustrate negli altri racconti. Essi presentano la crescita continua della comunità, spinta dalla diffusione della parola di Dio. È possibile che alla base si trovi un documento originario[32]; difatti, nella loro composizione letteraria appaiono alcune ripetizioni che potrebbero suggerire l'esistenza di una struttura iniziale più semplice. Ogni sommario, oltre ai tratti caratteristici propri, racchiude diversi punti comuni con gli altri[33]. Si potrebbe scorgere nei sommari un'unità tematica corrispondente in At 2,42-47 alla vita di pietà della Chiesa primitiva, in At 4,32-35 alla comunione dei beni e in At 5,12-16 all'attività taumaturgica e caritatevole degli apostoli[34]. I sommari, congeniali allo stile storico di Luca[35], conducono al tema centrale di Atti, cioè la crescita della Chiesa, la diffusione del vangelo ogni giorno accolto da un maggior numero di persone, e la vita cristiana

---

30 Cfr. G. Betori, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in At 1,12-8,4*, Roma 1981, 29.

31 Cfr. G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli* I, Brescia 1985, 396. Cfr. C. Ghidelli, *I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli*, in C. M. Martini et Al. (ed.), *Il messaggio della salvezza* VI, Leumann 1988[4], 472-486; E. Rasco, *De "Summariis" vitæ christianæ*, in *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica* II, Roma 1968, 271-330.

32 Cfr. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 159; B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zur Apg. 1-7*, Zürich 1957, 108-110. G. Schneider, *Atti* I, 396, considera invece Luca l'autore di queste notizie sommarie.

33 Cfr. J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, in ZNW 36 (1937) 205-221 (207-208).

34 Cfr. B. Estrada, *L'eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2,42-47*, in Annales theologici 14 (2000) 81-101.

35 Episodenstil è l'espressione spesso usata da E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972.

vissuta sempre più con maggiore profondità ed intensità. L'insieme si conforma come un'unità letteraria che finisce in At 5,42: E ogni giorno, nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo»[36].

All'indomani della Pentecoste, nella comunità di Gerusalemme si radunavano i fratelli –guidati dagli apostoli – nella *fractio panis*, espressione tecnica che evoca in primo luogo il gesto più caratteristico del pasto ebraico e che serviva ai primi cristiani per designare l'eucaristia. Senza gli apostoli non ci sarebbe un'autentica κοινωνία, come senza κοινωνία non ci sarebbe frazione del pane (e viceversa: senza la *fractio panis* non ci sarebbe un'autentica comunione). Non basta che i fedeli siano assidui ad ascoltare la predicazione della dottrina di Cristo e si riuniscano specialmente il primo giorno della settimana per offrire al Signore un atto di culto, di ringraziamento e di lode; è necessario il loro sforzo di essere in ogni momento una vera comunità cristiana dove la fraternità sia l'elemento di unione. Il mistero eucaristico suppone una trasformazione della propria vita a seguito della comunione in Cristo[37]. Paolo dice: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1 Cor 10,16). Nel porre l'accento sulla κοινωνία si mette in risalto la comunione diretta dei partecipanti alla celebrazione, con Cristo morto e risorto. Partecipazione e comunione si identificano[38].

Fin dagli inizi, nel commemorare i pasti che si prendevano con Gesù, il piccolo gruppo che faceva capo agli apostoli si radunava nel ricordo spirituale del Maestro; in quelle occasioni però era apparso un elemento totalmente nuovo: la ripetizione delle parole e dei gesti che cambiavano il pane e il vino nel suo corpo e nel suo sangue. La celebrazione del banchetto del Signore è il fondamentale e centrale «annuncio» del servizio divino[39]. Jeremias ha voluto vedere in At 2,42 le singole fasi dello svolgimento delle celebrazioni liturgiche della frazione del pane. Il suo ragionamento poggia sul significato del verbo προσκαρτερεῖν apparso in un'iscrizione dell'anno 80 d.C. in Asia Minore. Questo perseverare si intravede nella frequentazione della preghiera in comune (cfr. At 1,14) e nel ministero della parola (cfr. At 6,4), il servizio divino nel tempio (cfr. At 2,46). È probabile che le riunioni della comunità primitiva incominciassero di solito con un'istruzione o catechesi, com'è avvenuto nel raduno dei fedeli con Paolo a Troade (cfr. At 20,7ss): san Giustino lo mette anche in evidenza nella nota

---

36 Cfr. L. Cerfaux, *La communauté chrétienne dans le Livre des Actes*, in *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux 1954, 125-56 (125-126).

37 Cfr. S. Lyonnet, *Eucaristia e vita cristiana*, Roma 1982, 77.

38 Cfr. J. Gnilka, *I primi cristiani*, 367.

39 Cfr. H. Schlier, *L'annuncio del culto della Chiesa*, in *Il tempo della Chiesa*, 404.

narrazione delle assemblee nel giorno del Signore[40]. Qualche cenno indiretto appare nelle lettere paoline che terminano con il saluto del «bacio santo»[41]. Quel bacio, segno della κοινωνία, che avrebbe dato inizio alla celebrazione della cena del Signore, si scambiava probabilmente dopo la lettura delle lettere degli apostoli. Jeremias sostiene che la riunione liturgica finiva con salmi e preghiere[42]. Così, nella celebrazione eucaristica si troverebbero i quattro elementi: l'insegnamento degli apostoli, la comunione, la frazione del pane e la preghiera. In At 2,46 si parla però della preghiera quando si andava al Tempio, mentre la *fractio panis* accadeva nelle case[43], anche se a ciò seguiva la preghiera.

Seguendo la tradizione, il modo migliore di unirsi alla celebrazione di Gesù nell'ultima cena era conoscere la prassi e l'insegnamento degli apostoli. Non può esistere infatti, una comunità cristiana in senso stretto senza la fede in Cristo, senza la ricezione del vangelo: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?» (Rm 10,14). Il culto cristiano, dunque, poggia sulla fede, sulla predicazione e sulla catechesi[44]. Allo stesso modo i fedeli si riuniscono per celebrare il Mistero pasquale come εὐχαριστία, un'azione di lode e al ringraziamento. Questi elementi erano quasi connaturali alla celebrazione eucaristica primitiva.

L'altro aspetto da rilevare era l'unione dei fedeli in attesa escatologica. La Chiesa nascente a Gerusalemme era una comunità di giudeo-cristiani che, credendo nella messianità di Gesù, aspettava il suo ritorno dal cielo per stabilire definitivamente il regno di Dio. Nel frattempo si entrava mediante il battesimo in comunione con il Signore risorto, con gli apostoli e con gli altri credenti; quella comunione si rafforzava nell'eucaristia, guidati dalla potenza vivificante dello Spirito Santo[45].

L'Eucaristia si celebrava sotto il segno dell'unità e della carità. Difatti, la manifestazione più chiara della κοινωνία era la frazione del pane[46]. Essa rappresentava nella cultura palestinese il momento dell'incontro familiare per consumare il pasto e ringraziare il Dio dei Cieli e della terra in un paese dal suolo non molto fertile, dove l'alimento è

---

40 Cfr. GIUSTINO, *Apologia* I, 67, 4.

41 Cfr. Rm 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Ts 5,26.

42 J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 142 s.

43 Cfr. H. ZIMMERMANN, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, in BZ 5 (1961) 75-76.

44 Cfr. S. LYONNET, *Eucaristia*, 65.

45 Cfr. P. GRECH, *Le idee dominanti del Nuovo Testamento*, Roma 1970, 139.

46 La traduzione della Volgata fonde le due realtà in una quando dice: *erant perseverantes... in communicatione fractionis panis* (At 2,42), volendo forse indicare che essi si mostravano assidui nel partecipare alla frazione del pane. Vi è di fatto un altro modo di interpretare il testo greco se si pensa alla κοινωνία come al frequentare le «riunioni comunitarie» che erano più o meno quelle in cui si celebrava la *fractio panis*; cfr. S. LYONNET, *Eucaristia*, 70.

visto proprio come un dono; dall'altro canto, manteneva uniti i fedeli giudeo-cristiani nelle diverse case accennando in quel modo alla mensa eucaristica e al carattere sacro che di per sé comportava la *fractio panis*. La κοινωνία era la manifestazione – caricata di una nota liturgica – dell'esperienza maturata nel culto. Per Luca la Chiesa delle origini si caratterizza come comunità radicata nella lode e ringraziamento a Dio.

L'amore sviluppa la componente ecclesiologica della celebrazione eucaristica; l'unione dei fedeli che si nutrono del cibo spirituale era κοινωνία, il nome dato alla Chiesa negli Atti, prima che il nome ἐκκλησία si fosse diffuso[47]. L'Eucaristia non è soltanto il sacramento che conforma la Chiesa, che fa sì che lo Spirito possa agire per donare la forza dell'unità, la κοινωνία nella preghiera. Essa è anche la realtà che nutre, che fa crescere nell'amore e nelle preghiere comunitarie. Il pane spezzato e distribuito come alimento spirituale ai fedeli rimanda al contempo alla necessità di abbeverarsi alla fonte dei sacramenti affidata alla Chiesa santificatrice; bisogna fondersi nell'unità dell'eucaristia che contiene tutta la salvezza[48].

Alla fine del brano, in At 2,46 la quotidianità viene accentuata mediante il καθ᾽ ἡμέραν che poggia sull'imperfetto μετελάμβανον τροφῆς, «condividevano i pasti», il quale diventa orazione principale da cui dipendono le orazioni participiali προσκαρτεροῦντες, κλῶντες, αἰνοῦντες, ἔχοντες. La comunione, significata dal verbo μετελαμβάνειν, viene corroborata sia dal participio προσκαρτεροῦντες riprendendo in modo inclusivo quanto detto all'inizio del sommario sull'istruzione e sulla catechesi apostolica (At 2,42)[49]. sia dalla locuzione αἰνοῦντες che implica la preghiera liturgica nel Tempio e nelle assemblee, e infine dalla frazione del pane: la lettura del κλῶντες è seguita dal κατ᾽ οἶκον per indicare che ciò veniva fatto di casa in casa, mentre si insegnava e si pregava nel tempio[50]. Il fatto che gli incontri avvenissero nelle singole case contribuiva certamente all'unità della comunità cristiana primitiva; nel contempo l'andare al tempio per le preghiere, sacrifici e servizi serviva a sottolineare che i discepoli del Cristo risorto erano esemplari all'interno della comunità ebraica di Gerusalemme.

La partecipazione alla mensa (μετελάμβανον τροφῆς) con letizia e semplicità di cuore, suggerisce con il termine ἀγαλλίασις la gioia escatologica nella presenza del Signore. Essa va ravvisata attraverso la lente della κοινωνία, la cui coesione e compattezza deriva appunto dalle preghiere nel nome di Gesù e dalla frazione del pane[51]. Accanto appare

47 Cfr. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, 269.

48 Cfr. H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, Paris 1953, 125-126.

49 Per Benoît inizialmente si sarebbero trovati nel sommario soltanto i vv. 2,42.46-47, il che rafforza ancor di più il ruolo del προσκαρτεροῦντες: P. BENOÎT, *Remarques sur les sommaires des Actes*, in *Exégèse et théologie* II, Paris 1961, 183.

50 Difatti in At 5,42 si accostano le due indicazioni topologiche «tempio» e «di casa in casa», per riferirsi all'annuncio del vangelo; cfr. G. SCHNEIDER, *Atti* I, 402, nota 46.

51 Cfr. L. T. JOHNSON, *Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, 59.

la ἁπλότης, espressione unica nel Nuovo Testamento che non si trova neanche nella LXX e che taluni rapportano alla ἁπλότης, semplicità o generosità, in contrasto con l'ipocrisia e l'invidia. Causa dell'allegrezza è anche la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli. Non è casuale che le quattro realtà: insegnamento degli apostoli, comunione, frazione del pane e preghiera, siano collegate alla gioia soltanto in questa prima descrizione della comunità cristiana a Gerusalemme[52]. La gioia proviene dallo Spirito, dalla forza di unione dei loro cuori, dalla certezza di appartenere a un nuovo eone, dai miracoli operati dagli apostoli, dalla protezione divina nelle difficoltà e nelle persecuzioni che stanno a testimoniare il compimento delle profezie; preghiere, profezie e carismi vengono presentati insieme e trovano il loro punto culminante nella mensa eucaristica.

3. La Chiesa come corpo

Il tema del Corpo di Cristo compare nelle lettere di Paolo ai Corinzi e ai Romani, e poi nelle lettere ai Colossesi ed Efesini. Rispetto alla prima Corinzi (1 Cor 12,12-30), forse Paolo si è ispirato all'autore classico che paragona lo stato a un corpo, di cui i cittadini sono membra. Tale concezione stoica pone l'accento sull'unità di una società nella diversità degli individui che la compongono, e sarebbe servita all'Apostolo per esprimere la solidarietà di tutti i credenti in Cristo. In modo simile si sarebbe espresso Paolo in Rm 12,4-5. Secondo Schlier si tratterebbe di «un corpo di Cristo» ma non del «corpo di Cristo», presente invece nelle due lettere della prigionia menzionate sopra. Nel primo caso ci sarebbe un'unità morale in Cristo, a differenza dell'unità reale di un corpo che è divenuto quello di Cristo, del quale Lui è il Capo, la parte fondamentale. Per Benoît, invece, Prima Corinzi e Romani contengono già il tema del «corpo di Cristo», e non si potrebbe stabilire un'opposizione a due a due fra quelle lettere. Difatti, è difficile che Paolo abbia mai pensato a un'unione soltanto mistica dei cristiani, nata dalla metafora sociale del corpo umano, e non a un'unione reale, sacramentale, del cristiano al corpo di Cristo[53]. Il tema delle grandi lettere si ritrova essenzialmente in quelle della prigionia – anche se si può trattare, specie in Efesini, di uno sviluppo del pensiero paolino – con degli elementi nuovi che arricchiscono e completano la dimensione universale dell'immagine[54].

---

52 Cfr. F. MONTAGNINI, *La comunità primitiva come luogo cultuale. Nota ad Atti 2,41-40*, in RivBib 35 (1987) 478.

53 Cfr. P. BENOÎT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, in *Esegesi e teologia*, Roma 1964, 397-460 (401-402).

54 Cfr. L. MALEVEZ, *L'Église, Corp du Christ. Sens et provenance de l'expression chez st. Paul*, in RSR 31

3.1. Il corpo di Cristo in Prima Corinzi e Romani

Si è visto sopra che per Paolo l'essere «in Cristo» si avvera mediante la fede e il battesimo, essendo le due cose inseparabili. L'unione del cristiano al corpo di Cristo si opera nella morte e nella risurrezione, a imitazione del suo maestro. Paolo però non pensa soltanto a una risurrezione «spirituale», ma considera il suo corpo pneumatico come molto reale, anche se di una realtà trasformata; è anche reale l'unione del corpo del cristiano con il corpo di Cristo quale condizione essenziale di salvezza. Perciò questa espressione, «corpo di Cristo», del quale fa parte ogni fedele, conserva un riferimento di base al corpo personale di Gesù, morto e risuscitato. Dall'esperienza di Damasco (cfr. At 9,4-5) Paolo ha appreso che Cristo e la comunità formano un solo corpo, il quale però necessariamente è formato di molti individui: esso incorpora ormai tutti quelli che si uniscono a Lui, con il loro corpo, e che mediante il battesimo diventano sue membra. Esso si espande, si costruisce e si sviluppa fino al punto di abbracciare tutta la Chiesa e indirettamente tutto il creato[55].

Guardando la Prima Corinzi si osserva che l'Apostolo aveva già impiegato l'idea del corpo personale come membro di Cristo. In 1 Cor 6,12-20 Paolo mette in guardia contro la profanazione del corpo nella fornicazione adducendo che, riscattato dal peccato, il corpo non appartiene più a noi ma a Cristo, che l'ha acquistato al prezzo del suo sangue e l'ha fatto diventare tempio dello Spirito Santo. Se i cristiani, infatti, sono membra di Cristo è perché i loro corpi si trovano uniti al suo per la comunione alla sua morte e alla sua risurrezione. Quest'unione si paragona e contrappone all'unione sessuale che fonde due corpi in una sola carne. Perciò Paolo concepisce l'unione mistica con Cristo come qualcosa di reale e vero. L'unione vitale e organica che esiste tra le membra e il corpo, al quale esse appartengono, serve a esprimere il rapporto dei credenti battezzati in Cristo[56].

In modo simile dice Paolo a proposito dell'Eucaristia: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti, partecipiamo dell'unico pane» (1 Cor 10,17). Il riferimento al corpo di Cristo, morto e risorto, è chiaro: a lui si uniscono i singoli cristiani mediante la ricezione del pane eucaristico, e così diventano un solo corpo individuale, quello di Cristo, che assume in sé tutti i corpi di coloro che si comunicano.

In 1 Cor 12,12-27 spicca l'immagine del corpo di Cristo in mezzo al paragone classico[57]. L'Apostolo illustra la dottrina dell'unione dei cristiani con Cristo e tra di loro. Il

(1944) 27-94 (83-85).

55 Cfr. P. Benoît, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 408-409.

56 Cfr. R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999, 86.

57 Si tratta dell'immagine della società che impiegò Menenio Agrippa nel V sec. a.C. a proposito della ribellione della plebe nella Repubblica romana.

punto di partenza lo costituivano i carismi, la cui diversità non deve comportare divisione, perché la loro fonte comune è il medesimo Spirito. Paolo fa appello a quest'immagine perché pensa alla sua concezione del corpo di Cristo. Essa vuole indicare una sola esistenza spirituale con colui che nella risurrezione è divenuto «Spirito» dallo Spirito Santo ed è rimasto corpo nell'apertura dello Spirito Santo[58]. Il realismo sacramentale è presente, come si è detto sopra. Difatti, l'espressione «e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12,13b) potrebbe indicare il rito battesimale; l'allusione alla bevanda però sembra piuttosto indicare l'Eucaristia[59].

Quando in Rm 12,5b si dice; «siamo un solo corpo in Cristo», sembra che il tema specificamente paolino del corpo di Cristo non sia chiaro, e che in 12,4-5 si riferisca piuttosto alla metafora dei cristiani formando una collettività, il cui vincolo morale è Cristo. Ma paragonandolo con il precedente di 1 Cor 12,12-27 si vede che il contesto è lo stesso: l'unità nella diversità di carismi. Allora si rende necessario capire questo brano alla luce di Prima Corinzi. Se poi si pensa alla ricchezza e densità dell'espressione «in Cristo» dell'epistolario paolino, che comprende da una parte l'unione con Cristo, e dall'altra la rinnovata creazione di tutte le cose in Lui, si deve desumere che anche qui si parla del corpo di Cristo.

3.2. Il corpo di Cristo in Colossesi ed Efesini

Confrontando l'immagine del corpo di Cristo che sgorga dall'analisi di queste due lettere della prigionia, non si può non pensare che ci sia stata un'evoluzione considerevole nel pensiero di Paolo[60]. Questo costituisce, si sa, il motivo fondamentale per negare la loro autenticità paolina, oltre alla mancanza di accenni decisivi sul grande tema della giustificazione per mezzo della fede e non per le opere della legge. Oggigiorno però non si pensa più alla presenza degli *hapax legomena* come determinante per giudicare l'autenticità di uno scritto[61]. Se a ciò si aggiunge che non pochi studiosi di Paolo negli ultimi anni propendono per attribuirgli Colossesi – non sono banali, fra l'altro, le coincidenze di nomi con la lettera a Filemone, nei saluti finali del documento[62] –, si

58 Cfr. J. Ratzinger, *La Chiesa: una comunità sempre in cammino*, Milano 1992, 25.

59 Cfr. R. Fabris, *Prima lettera ai Corinzi*, 162.

60 Cfr. E. A. Judge, *Demythologising the Church: What is the Meaning of «the Body of Christ»?*, in E. A. Judge – J. R. Harrison (ed.), *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, Tübingen 2008, 568-585 (577).

61 H. W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, 24-29.

62 Cfr. J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids-Carlisle 1996, 37-38.

capisce meglio il rapporto fra le due lettere e lo sviluppo di Efesini rispetto a Colossesi, sulla scia del pensiero dell'Apostolo[63].

L'idea del corpo di Cristo è presente nelle due lettere – anche se con diverse prospettive – in modo assoluto, non in rapporto con altri argomenti, Cristo è il salvatore del corpo di cui noi siamo membra; a far parte di quel corpo siamo chiamati. Si tratta di un organismo coerente, gerarchizzato, in cui tutti i cristiani fanno la crescita di Dio partecipando alla sua vita e alla sua pienezza. Il corpo è la Chiesa, di cui Cristo è il capo.

Questa concezione del corpo sarebbe simile a quella che trapela dalle grandi lettere, cioè l'unione fisica e sacramentale dei cristiani con il corpo escatologico – morto e risorto – di Cristo? Si era già visto in Col 2,12-13 si dice: «Con lui infatti, siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti. Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti per i vostri peccati e per l'incirconcisione della vostra carne, perdonandoci tutti i peccati». Secondo la stretta analogia fra battesimo e «circoncisione» (Col 2,11), il cristiano si spoglia dal «corpo della carne», viene sepolto e risuscitato con Lui per diventare un uomo novo secondo l'immagine di Cristo. Spicca anche nella lettera ai Colossesi l'incorporazione dei redenti alla morte e alla risurrezione di Cristo: «La pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché a essa siete stati chiamati in un solo corpo» (Col 3,15b). Da questa concezione di base deriva il tema del «corpo di Cristo», non soltanto un corpo morale o collettivo ma un corpo personale che è morto sulla croce, distruggendo il «chirografo» sfavorevole ai fedeli, il decreto di condanna a causa del peccato.

L'approfondimento che appare in Efesini mostra l'evoluzione del pensiero paolino, probabilmente messo per iscritto da un discepolo: «Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (Ef 2,14-16). La spiegazione inizia con un αὐτός che all'inizio dà un rilievo speciale, e dal quale dipendono tre frasi participiali. La pace personificata è il filo conduttore di tutta la pericope. Il v. 14 è fortemente antitetico, con la menzione della pace all'inizio e dell'inimicizia alla fine; nel v. 15 l'antonimo è la legge, ma finisce in un parallelismo sinonimico: «facendo la pace»; nel v. 16 si torna di nuovo all'antitesi di 2,14, ma enunciata in modo positivo.

I temi principali sono: l'abbattimento della parete che divideva ebrei e gentili, distruggendo l'inimicizia, identificata con le prescrizioni della legge (unico luogo delle due lettere dove compare la parola νόμος). In secondo termine, per mezzo del suo

63 Cfr. H. W. Hoehner, *Ephesians*, 24-29.

sangue, della morte sulla croce, li ha unificati come un solo popolo di Dio; infine, ogni persona redenta diventa un «uomo nuovo»; questo concetto, presente anche in Col 3,10, si era già visto in Gal 3,27. La differenza qui è che nell'uomo nuovo regna la pace, con sé stesso e con Dio. È vero che anche in Col 3,15 si menziona la pace come l'ambito in cui si diventa un solo corpo con Cristo, ma si tratta di una pace che deve regnare fra i fedeli, chiamati all'incorporazione in Lui e con Lui. In Efesini invece, quell'incorporazione è una conseguenza, un corollario della riconciliazione dei due popoli, un frutto del sacrificio di Gesù Cristo che ha infranto con la sua passione e morte la parete divisoria, riconciliandoli con Dio, e così incorporandoli a sé. La conclusione che segue rinforza il ragionamento precedente: «Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,17-18). Si tratta di un chiarimento, con una certa ridondanza, che mette in risalto la missione dello Spirito nella configurazione e integrazione nel corpo di Cristo. Difatti, lo Spirito unico che anima questo corpo è lo Spirito Santo che ha vivificato il suo corpo risuscitato il mattino di Pasqua, e che vivifica tutti quelli che si uniscono a lui, concedendo loro di progredire insieme verso il Padre[64].

La citazione di Is 57,19 potrebbe far pensare a una composizione innica su Cristo portatore della pace. Anzi, si rammenta la figura messianica del «principe della pace» (cfr. Is 9,5), ancorata, fra l'altro, nella tradizione rabbinica. L'enunciato di Efesini però supera quello dei maestri d'Israele, non soltanto perché la pace si identifica con Cristo, ma anche perché quella pace è intesa come salvezza che si oppone all'inimicizia[65].

Si ritrova pertanto nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, seppur con le dovute sfumature, l'insegnamento paolino dell'incorporazione fisica dei redenti alla morte e alla risurrezione di Cristo, dal quale deriva il concetto universale di «corpo di Cristo». Il senso morale e collettivo che il concetto possiede scaturisce dal corpo personale di Cristo, morto sulla croce, nella cui carne è stata uccisa l'inimicizia e soppressa la legge. Seppellendo l'uomo vecchio del quale si era rivestito per salvarci, ha eliminato le sue divisioni e l'ha sostituito con l'«uomo nuovo», nel quale regna la pace con se stesso e con Dio. Nel suo corpo glorioso, come nuovo Adamo, assume tutta l'umanità morta e risorta che unisce a lui come capo, come immagine creatrice e ricreatice, come Primogenito della creazione e della risurrezione (cfr. Col 1,15-20).

Riallacciandoci alla prima parte del nostro intervento si può dire: alla via verso il Dio e Padre di tutti, che è sopra di tutti, per tutti e in tutti, si accede mediante l'unico Signore, Cristo, al quale ci unisce una sola fede e un solo battesimo, camminando secondo la medesima chiamata e la stessa speranza, in un solo corpo e un solo spirito.

---

64 Cfr. P. Benoît, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 423.

65 Cfr. H. Schlier, *La Lettera agli Efesini*, 189-190.

Le due realtà sono legate insieme: il corpo di Cristo, ingrandito dall'incorporazione di tutti i fedeli, e lo Spirito che agisce in quel corpo e in tutte le sue membra.

3.3. La Chiesa e le Chiese

Se la concezione della Chiesa nelle grandi lettere ha delle analogie e delle somiglianze con le lettere della prigionia, ci sono anche delle differenze. In Colossesi ed Efesini il Corpo di Cristo sembra personificarsi di più, distinguendosi dal Verbo fattosi carne, in quanto si associa alla Chiesa. D'altro canto esso si imposta in un orizzonte, universale, cosmico, di salvezza.

La Chiesa al singolare è menzionata diverse volte nell'epistolario paolino (cfr. 1 Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). Nella Chiesa Dio ha stabilito apostoli, profeti e dottori, e la diversità di carismi contribuisce al suo arricchimento e alla sua crescita, suggerendo l'immagine del corpo, come accade in 1 Cor 12 e Rm 12. Si deve però riconoscere che in questi due testi Paolo fa riferimento innanzitutto alle comunità locali, come fra l'altro accade altrove nel *Corpus Paulinum*. Il senso universale, ecumenico – che appare in Colossesi ed Efesini – del corpo di Cristo come Chiesa, fa notare la collettività dei redenti come un gruppo sociale organizzato e unificato, come un essere che riceve la vita dal suo Capo, attraverso il quale si diffonde la linfa vitale della grazia a tutto il corpo. Esso è il frutto e l'oggetto della sua opera redentrice, del suo amore infinito e salvifico. Perciò in Ef 5,23-32 la Chiesa è la sposa purificata ed amata da Cristo, unita strettamente a Lui ma distinta da Lui.

4. Conclusioni

Il mistero dell'unità della Chiesa rimanda necessariamente al mistero del corpo di Cristo. La nuova prospettiva di vita che si schiude nella croce, si erige corporalmente nella Chiesa in virtù dello Spirito Santo, per mezzo della risurrezione di Cristo tra i morti e della sua ascensione. La Chiesa è il nuovo spazio vitale degli uomini che Cristo ha concesso sulla croce, guadagnandolo per l'umanità.

L'idea di Cristo-Capo nelle lettere della prigionia è una novità rispetto all'insegnamento delle grandi lettere[66]. L'immagine sorge in rapporto alle potenze celesti che uno gnosticismo incipiente – presente probabilmente nelle comunità dell'Asia minore nelle regioni vicine al fiume Lico – aveva seminato. L'insieme di quelle potenze rappresenterebbe una specie di «pleroma» della Chiesa. In Colossesi ed Efesini invece, al pleroma

66 Cfr. P. Benoît, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 428-429.

corrisponde Cristo stesso sopra ogni potestà e principato, come primogenito della creazione e della salvezza. Da una parte, Cristo è l'immagine di ogni creatura che sussiste in Lui e per Lui; dall'altra, il mistero della redenzione si realizza tutto intero per mezzo del suo sangue: la grazia divina arriva a tutto il corpo attraverso Cristo.

Non sarebbe inadeguato paragonare l'immagine della Chiesa che trapela da Romani e dalla Prima Corinzi a quella della Chiesa particolare, mentre il concetto di Chiesa universale sembra adattarsi meglio all'immagine che emerge da Colossesi ed Efesini. Come si è visto, la struttura della Chiesa come corpo – con tutti i suoi elementi essenziali – si trova, fin dall'epoca apostolica, in quelle che in se stesse sono Chiese[67]. Si parla di tutte le membra, capo compreso, anche se in questo caso si riferisce alle loro diverse funzioni all'interno dell'organismo, suggerendo che il capo sia un membro direttivo della comunità locale, quello che poi sarebbe diventato il vescovo. Le comunità cristiane nei diversi luoghi dell'*oikoumene* dove arrivò e si sviluppò la predicazione dell'Apostolo, furono costituite a immagine di ciò che poi si è inteso come la Chiesa universale[68]. Essa appare nelle due lettere della prigionia come il corpo delle Chiese[69], il cui capo è Cristo nostro Signore, «nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,7; cfr. Col 1,14).

Anche se ci vorrebbe una spiegazione più dettagliata sull'interrelazione delle diverse Chiese alla luce della dottrina sulla Chiesa come corpo di Cristo, è possibile applicare in modo analogico il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, essendo la Chiesa universale come una comunione di Chiese. L'idea si rinforza se si considerano gli strumenti o elementi di quell'unità: la fede, messa in evidenza dalla proclamazione del vangelo, il battesimo e l'Eucaristia. Il vangelo riporta a un annuncio, mentre il battesimo è il modo di rispondere da parte dei fedeli alla chiamata dello Spirito Santo a far parte del corpo di Cristo, e al tempo stesso costituisce il suo fondamento. In base al battesimo si edifica il corpo della Chiesa, il cui spazio vitale viene determinato dal vangelo[70]. D'altro canto si fa presente in essa l'unico corpo di Cristo nella croce, in virtù dello Spirito Santo, nel sacramento della Cena del Signore, dove le sue membra alimentano e conservano la nuova vita ricevuta.

---

67 Cfr. At 8,1; 11,22; 1 Cor 1,2; 16,19; Gal 1,22; Ap 2,1.8.

68 Cfr. Congregazione per la dottrina della fede, *La Chiesa intesa come comunione*, n. 7.

69 Cfr. *Lumen gentium*, n. 23 § 2.

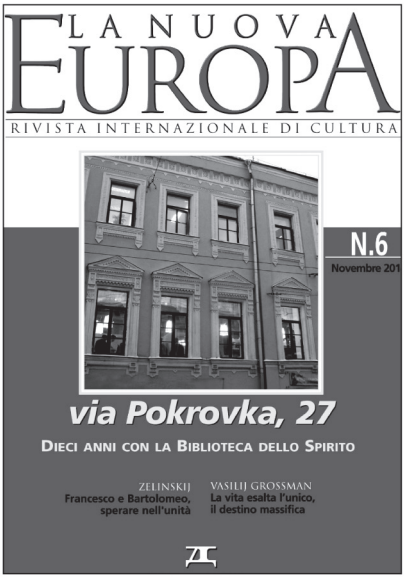
70 Cfr. H. Schlier, *L'unità della Chiesa nel pensiero dell'apostolo Paolo*, in *Il tempo della Chiesa*, 461-480 (464).

Riassunto

L'unità della Chiesa viene considerata anzitutto nella sua essenza: il fatto di costituire una comunità di credenti uniti per mezzo della carità, e nella sua causa e radice: il mistero trinitario. Infatti, Dio Padre, Signore dell'universo e della storia, ha voluto inviare suo Figlio, che con la sua passione e morte ha aperto all'umanità l'accesso a Dio nello Spirito Santo. Gli strumenti di quest'unità sarebbero in primo luogo il vangelo, la predicazione sulla vita e sulle parole di Gesù, e la sua stessa proclamazione, il kerygma, che comporta anche un aspetto soggettivo: la chiamata che interpella e chiede una risposta personale. In secondo luogo il battesimo, simbolo dell'uguaglianza fondamentale in Cristo, Figlio di Dio. Infine l'Eucaristia, il simbolo per eccellenza di quell'unità. Di conseguenza la Chiesa è un corpo, il cui Capo è Cristo, come trapela dall'epistolario paolino. In esso si scorge un'evoluzione di pensiero, dalle Grandi Lettere a quelle della prigionia.

Abstract

The unity of the Church is considered firstly in its essence: the community of believers united by love, and in its cause and root: the mystery of the Trinity. In fact, God the Father, Lord of the universe and of history, wanted to send his Son, who with his passion and death has opened the access of humanity to God in the Holy Spirit. The instruments of this unit would be primarily the gospel, preaching of the life and words of Jesus, and its own proclamation, the kerygma, which also involves a subjective aspect: the call that challenges and demands a personal response. Secondly the baptism, symbol of fundamental equality of all the members of the Church in Christ, Son of God. Finally, the Eucharist, the ultimate symbol of that unity. Consequently, the Church is a body whose Head is Christ. In the Pauline letters we can see an evolution of thought, from the Great Epistles to those in captivity.



RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA
n. 6/2014
pp. 96 • € 7,00
DISPONIBILE IN DIGITALE SU
http://www.miabbono.com

MOSCA: 10 ANNI CON LA «BIBLIOTECA DELLO SPIRITO»

La storia
Le testimonianze
I protagonisti
L'intervista del 1992 a don Giussani

VASILIJ GROSSMAN

L'architettura di *Vita e Destino*

NIKOLAJ BERDJAEV

LETTERE AI MIEI NEMICI
Filosofia della disuguaglianza

pp. 304 • € 16,00
La Casa di Matriona

Una delle opere più discusse di Berdjaev, che costituisce un richiamo anche per l'uomo contemporaneo, invischiato nella crisi e propenso a vedere nella politica l'unica via d'uscita dai mali presenti.

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

Lo Spirito anima della Chiesa: per riscoprire il contributo di Charles Journet

João Paulo de Mendonça Dantas
Faculdade Católica de Fortaleza

Non intendiamo in questo nostro articolo offrire una sintesi generale dell'ecclesiologia del cardinale svizzero Charles Journet (1891-1975)[1], ma ci proponiamo di presentare alcuni punti chiave della sua ecclesiologia che ci permetteranno comprendere più adeguatamente il ruolo dello Spirito Santo come anima della Chiesa nella sua concezione ecclesiologica.

La nostra ricerca si concentrerà sul secondo volume dell'opera *L'Église du Verbe Incarné*[2], in cui Journet riflette sulla questione della natura della Chiesa (*sa structure*

---

1 «Rendre compte de cette grande oeuvre est une tâche presque impossible. Imagine-t-on, si le genre littéraire avait alors existé, un compte rendu de la *Somme* de Saint Thomas, ou du *Cursus theologicus* de Jean Poinsot (Jean de Saint-Thomas)?», Y. CONGAR, *Sainte Église, Études et approches ecclésiologiques* (Unam Sanctam 41), Paris 1963, 659. Journet ha provato a riassumere i due primi volumi della sua opera *L'Église du Verbe Incarné* in un'opera intitolata *Théologie de l'Église* (1958). Nel nostro articolo noi abbiamo utilizzato l'edizione del 1987 dell'opera *Théologie de l'Église*, in cui si trovano due capitoli in più della precedente edizione (uno dei capitoli, pubblicato come un articolo nella Revue Thomiste già nel 1965, presenta una sintesi dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II). Per uno sguardo generale sulla figura, sul ruolo ecclesiale e sull'opera di Journet, cfr. P. CHENAUX, *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle. Actes du Colloque de Genève 1991*, Fribourg-Paris 1992; J. RIME, *Charles Journet: un prêtre intellectuel dans la Suisse romande de l'entre-deux-guerres* (Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg pour obtenir le grade de docteur), Fribourg 2005; R. SPIAZZI, *Il card. Charles Journet Teologo della Chiesa, Discepolo di San Tommaso e «Amico di Dio»*, in Doctor Communis 29 (1976) 273-290. Per una panoramica generale sul metodo e sui presupposti teologici dell'ecclesiologia di Journet, cfr. P. BLANC, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement du salut. Étude de l'ecclésiologie de Charles Journet* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae), Saint-Maurice 1991, 23-53. Per una introduzione generale all'ecclesiologia di Journet, cfr. E. LEMIÈRE, *C. Journet. L'aurore d'une Théologie de l'Église*, Saint Maur 2000; B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, Bologna 1986, 153-157; P. VIOTTO, *La Chiesa nella riflessione teologica di Charles Journet*, in Studium 101 (2005) 503-516.

2 Per una introduzione a quest'opera di Journet, cfr. E. LEMIÈRE, *C. Journet. L'aurore d'une Théologie de l'Église*, 167-253. L'opera originale è divisa in tre volumi (vol 1: 1941; vol. 2: 1951; vol. 3: 1969). Journet non è riuscito a scrivere il quarto volume dell'opera che avrebbe trattato della dimensione escatologica della Chiesa. L'opera in questione (*L'Église du Verbe Incarné*) è stata ristampata nell'ambito delle *Oeuvres*

interne et son unité catholique[3]), offrendo una visione unificata dell'essere ecclesiale[4]. Su quest'opera Padre Congar ha espresso il seguente giudizio:

> «L'oeuvre dogmatique la plus approfondie en ecclésiologie a été celle (...) de Ch. Journet. Ce théologien devenu cardinal assume l'acquis médiéval, et même celui de la Contre-réforme et du XIX[e] siècle, quant à la visibilité et à la structure hiérarchique de l'Église-société (...), mais il donne à tout cela un fondement proprement théo-logique et une profondeur spirituelle en mettant en oeuvre la doctrine des grands thomistes sur la Trinité, la grâce, la charité»[5].

Ecco come Journet ha formulato lui stesso il suo programma per una trattazione del mistero della Chiesa in quattro volumi (che corrispondono alle quattro cause della Chiesa):

> «Voici le premier de ces livres. Il traite de la cause efficiente immédiate produisant l'Église dans ce monde, c'est-à-dire du pouvoir sacramentel et du pouvoir juridictionnel, qui par leur union constituent la hiérarchie apostolique (...). Un second livre étudiera la nature de l'Église, composée – à l'image du Christ d'une part, de l'homme d'autre part – d'un élément spirituel, de soi invisible: c'est la cause formelle ou l'âme de l'Église; et d'un élément matériel, de soi visible: c'est la cause matérielle ou le corps de l'Église. De l'âme de l'Église découle son unité et du corps de l'Église découle sa catholicité (...) Un troisième livre parlera de la fin de l'Église, c'est-à-dire de Dieu, en tant qu'il est pour elle comme un Bien commun "immanent" et d'où resulte sa sainteté (...) un quatrième livre évoquera brièvement ce que fut l'Église dans sa préparation avant le Christ; et ce qu'elle sera dans sa consommation, au purgatoire et dans le ciel»[6].

Uno dei grandi meriti dell'ecclesiologia di Journet[7] è quello di presentare il mistero della Chiesa, non di un modo isolato, come se la Chiesa fosse prima di tutto un'entità sociologica autonoma, ma cercando di mettere in rilievo il suo intimo legame con il mistero della redenzione. Questo sguardo di fede sulla Chiesa permette di contemplare una Chiesa in cui il mistero e la sua realtà visibile sono inseparabili. Per presentare il

---

Complètes, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice (Svizzera) 1998-2005. Nella ristampa il secondo volume è stato diviso in due (vol. 2 e vol. 3), mentre il terzo volume è stato ristampato come il volume 4. Nel presente articolo abbiamo utilizzato i volumi della nuova edizione.

3 Questo è il sottotitolo francese del secondo volume dell'opera *L'Église du Verbe Incarné*.

4 Cfr. A. Diriart, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et Lumen Gentium*, Paris 2001, 334.

5 Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 464-465.

6 C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Éssai de Théologie Spéculative. I. La Hiérarchie Apostolique*, Saint-Maurice 1998, 5-6.

7 «Penso che si possa affermare, con sicurezza di non sbagliare, che l'ecclesiologia è stata il campo di lavoro scientifico assegnato a Journet dalla vocazione divina, accompagnata dai carismi che gli fecero scoprire qual era il suo compito, e trovare il metodo per elaborare, appunto, una ecclesiologia non unilaterale, non dispersiva, non frammentaria, ma completa, organica, costruttiva, e soprattutto squisitamente teologica, secondo la pienezza che ormai doveva assumere il trattato *De Ecclesia*», Spiazzi, *Il card. Charles Journet Teologo della Chiesa, Discepolo di San Tommaso e «Amico di Dio»*, 278.

carattere di mistero della Chiesa e la sua ricchezza ineffabile, il teologo svizzero propone un approccio analogico che fa uso delle diverse immagini ecclesiologiche d'origine biblica[8]. Tra queste immagini, Journet stabilisce un ordine e sottolinea l'importanza fondamentale dell'immagine del Corpo di Cristo[9], alla quale egli associa quella di Chiesa-Sposa[10], senza dimenticare l'importanza delle altre immagini (Regno, Comunione dei Santi, Città)[11].

Spiegando l'importanza teologica dell'immagine Corpo di Cristo, Journet sottolinea le dimensioni cristologiche e pneumatologiche della Chiesa. Si noti l'avvicinamento tra l'immagine somatica della Chiesa e la nozione della Chiesa come casa-dimora dello Spirito:

> «C'est donc pour le désigner par les liens intimes qui la rattachent à sa tête, le Christ, que l'Église est appelée le corps du Christ; et aussi pour la désigner comme le vase, comme la demeure visible de l'Esprit saint, qui est l'Esprit du Christ. "Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, a écrit saint Paul" (Éphés., IV, 4)»[12].

1. La Chiesa nell'economia della salvezza: Cristo Capo della Chiesa e origine trinitaria della Chiesa

Alla luce del disegno divino di salvezza, il teologo cerca di approfondire il mistero della natura e della missione della Chiesa, benché il rapporto tra la Chiesa e le Persone divine, un rapporto al contempo temporale, grazie al suo legame con l'Incarnazione e la Redenzione, ed eterno, grazie alla sua origine trinitaria[13].

> «En remontant de l'Église vers ses causes celestes, c'est d'abord le Christ que nous rencontrons. Il est Dieu et homme; mais déjà en tant qu'homme il est chef de l'Église, il meurt pour elle, il la purifie, il la sauve, il la fonde, et il continue d'agir sur elle au long des siècles pour la sanctifier et la façonner à sa ressemblance»[14].

---

8 La stessa tendenza si troverà più tardi nel primo capitolo della *Lumen Gentium*.

9 Cfr. D. M. Doyle, *Journet, Congar and the Roots of Communion Ecclesiology*, in Theological Sudies 58 (1997) 468 [461-479].

10 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Éssai de Théologie Spéculative. II. As strucutre interne et son unité catholique*, Saint-Maurice 1999, 141-148.

11 Cfr. Journet, *ibid.*, 148-153.

12 *Ibid.*, 144.

13 Cfr. Congar, *Sainte Église,* 660-661; M. Cagin, *Refaire la cité de Dieu. En marge des Oeuvres Complètes de Charles Journet, L'Église du Verbe Incarné, volumes IV et V*, in Nova et Vetera 81 (2006) 53-65.

14 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 204.

Leggendo il testo appena citato, si può capire perché per il teologo svizzero sia necessario precisare il modo in cui Cristo è la causa della nostra salvezza, per poter cogliere la natura e la missione della Chiesa.

Journet, sulla scia di Tommaso, mette in rilievo che Cristo è causa della redenzione secondo un doppio movimento di mediazione che trova il suo apice nella sua Passione: un movimento di mediazione anabatico, o ascendente («prière, offrande, mérite, adoration supplication, sacrifice, etc.»), che dall'umanità di Cristo raggiunge Dio e un movimento catabatico, o discendente («miracles, guérisons, illumination du coeur, pardon de péchés, résurrection finale des morts, etc.»), che da Dio discende all'umanità di Cristo:

> «Nous avons dit bien souvent que le Christ, médiateur par excellence, Dieu et homme, ayant mission de réconcilier le ciel et la terre, on pouvait considérer en lui deux sortes d'actions: celles qui partent de son humanité pour s'élever vers Dieu, et celles qui partent de Dieu pour descendre vers son humanité. Toutes son théandriques, c'est-à-dire divino-humaines, relevant à la foi de la divinité et de l'humanité, venant de Dieu comme de leur cause radicale, comme du principe qui les produit (*principium quod*), et venant de la nature humaine du Christ comme de leur cause immédiate et prochaine, comme du principe par lequel elle sont produites (*principium quo*)»[15].

Secondo lo stesso autore questa distinzione è di una importanza capitale per il trattato della Chiesa, poiché questo doppio movimento (due modalità di azioni teandriche) corrisponde alle due vie per le quali Cristo offre agli uomini le grazie della giustificazione:

> «Tout d'abord, par son opération théandrique non instrumentale, il est tête de l'Église dans le registre de la causalité ascendante ou morale; c'est ainsi, par exemple, qu'il est cause principale de tous les mérites que peuvent acquérir les hommes. Mais en outre, par son opération théandrique instrumentale, il est tête de l'Église dans le registre de la causalité descendante ou physique; c'est ainsi qu'il est cause efficiente de toutes les grâces que peuvent recevoir les hommes»[16].

In ciò che concerne alla mediazione ascendente o morale, Journet ripropone l'insegnamento di Tommaso che ha insegnato che il Cristo-Capo «e le sue membra formano come un'unica persona mistica[17]. Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i suoi»[18]. Cristo, attraverso la sua Passione[19], ottiene la salvezza per l'umanità.

---

15 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 359.

16 *Ibid.*, 361.

17 Cfr. *ibid.*, 368-370.

18 *S. Th.* III, q. 48, art 2, ad 1.

19 Journet ricorda che le azioni compiute da Cristo, come uomo, hanno un valore infinito, cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 367-368.

A questo movimento di supplica, Dio risponde riversando sul mondo le ricchezze della sua grazia attraverso l'umanità di Cristo[20]. L'umanità di Cristo è allora la causa efficiente strumentale[21] di tutte le grazie che gli uomini possono ricevere[22]. Questa grazia che si diffonde dal Capo sull'intero corpo è detta *gratia capitis*[23].

In un brano della sua opera, l'*abbé* Journet spiega la profondità del mistero dell'umanità di Cristo come istrumento perfettamente docile e trasparente dell'agire trinitario:

> «... le Christ allait pouvoir prêter son humanité crucifiée et son coeur ouvert par la lance, aux trois personnes divines qui, opérant dans la ligne de la causalité physique, mais à la manière cette fois d'une cause première et principale, allaient en user comme d'un instrument merveilleusement sensible et délicat, en vue de communiquer au monde les fruits de la rédemption. C'est la médiation descendante du Christ, dont le foyer était encore au Calvaire, mais dont les rayons allaient atteindre, à mesure qu'elles apparaîtraient à l'existence, toute la suite des générations temporelles»[24].

I raggi della grazia che toccano gli uomini di tutti i tempi, formano la Chiesa, la collegano direttamente alla Trinità, come alla sua causa prima, e la configurano a Cristo. Come si nota, dalla radice cristologica della Chiesa (attività strumentale del Salvatore), Journet[25] passa alla Trinità come causa prima della Chiesa[26] (agire comune della Trinità)[27]:

---

20 Cfr. C. Journet, *Théologie de l'Église* (Édition nouvelle et augmenté), Paris 1987, 67.

21 «L'humanité sainte du Christ est cause instrumentale du salt tirant son efficacité de son union à la divinité», Diriart, *Ses frontières sont la charité*, 342.

22 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 361.

23 Journet, *Théologie de l'Église*, 67: «C'est pour qu'il fût vraiment "la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église" (Col. 1,18) que "Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude" (Col. 1,19), le comblant d'une grâce destinée à déborder sur l'humanité pour former au milieu d'elle l'Église. Cette grâce du Christ-Tête, qui se répand sur l'Église-Corps, pour former le Christ total, Tête et Corps, voilà ce qu'on appelle la grâce capitale du Christ». Cfr. anche Journet, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1025 (si riprende la dottrina dell'Aquinate, *S. Th*. III, q. 8).

24 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 410.

25 Journet invoca la dottrina di Tommaso d'Aquino che distingue la causa efficiente principale della salvezza, dalla causa strumentale seconda: «La causa efficiente è di due specie: principale e strumentale. Ora, la causa efficiente principale della salvezza umana è Dio. Essendo però l'umanità di Cristo «strumento della divinità», come si è detto [q. 2, a. 6; q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2], ne segue che tutte le azioni e sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della divinità, la salvezza dell'uomo. E in questo modo la passione di Cristo è la causa efficiente della salvezza umana», *S. Th.* III, q. 48, a. 6, co.

26 «La cause première de l'Église est la Trinité, agissant par la nature humaine du Christ», C. Morerod, *Le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie de Charles Journet*, in Nova et Vetera 66 (1991) 58 [53-65].

27 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 13-14 e 420-450. Secondo Journet, la Trinità è il più grande e profondo secreto della Chiesa, al quale si accede attraverso Cristo, cfr. *ibid*., 759.

> «Considéré dans sa nature humaine, le Christ est tête de l'Église, non seulement dans la ligne de la médiation morale et ascendante, mais aussi dans la ligne de la médiation physique et descendante. Mais les dons surnaturels qu'il communique aux membres du corps mystique, il les reçoit à son tour de la Divinité: de même que la fer brûle à cause du feu qui lui est uni, ainsi la nature humaine du Christ, à cause de la Divinité dont elle est organe, vivifie toute l'Église. C'est donc la Divinité, la Trinité sainte qui est, à travers l'humanité du Christ, la cause première efficiente de l'être et de la vie de l'Église»[28].

La Trinità è anche la causa finale della Chiesa, questo aspetto della dell'inabitazione trinitaria come fine ultimo della Chiesa è particolarmente esplicito nell'ordine della mediazione discendente: «En répandant ses dons dans le coeur des hommes – et en particulier la charité – à travers l'humanité sainte du Verbe, la Trinité constitue son Église. Elle vient habiter en elle et s'épancher en elle»[29].

Il teologo svizzero insegna che la Trinità essendo la causa prima della Chiesa, è anche la personalità efficiente suprema della Chiesa, mentre l'umanità di Cristo può essere chiamata di personalità mistica efficiente strumentale della Chiesa[30].

Se l'opera di vivificazione, d'inabitazione e di divinizzazione della Chiesa è da attribuirsi alla Trinità, ricordando che le azioni *ad extra* della Trinità sono indivisibili, Journet ricorda che «cette oeuvre soit fréquemment référée ou appropriée, par l'Écriture elle-même, au seul Esprit saint»[31].

Sulla scia della dottrina tommasiana dell'appropriazione[32], il teologo svizzero attribuisce allo Spirito Santo il ruolo, comune alla Trinità, di principio estrinseco efficiente della Chiesa[33], e di presenza d'inabitazione tramite la carità[34].

> «... l'Esprit peut être dit principe efficient et hôte de l'Église en tant qu'il convient, d'après le témoignage des Écritures, de lui attribuer un rôle de vivification (Ac 2,1-4; Rm 8,11; 2 Co 3,6), de coordination (1 Co 12,7-11), d'unification (1 Co 12,13), de communion (2 Co 13,13; Phil 2,1) et d'inhabitation des coeurs dans l'amour (Jn 14,15-17; Rm 5,5; Ga 4,6; Ep 2,22; 1 Jn 4,13)»[35].

La prospettiva di Journet ha il merito di collegare in un modo armonioso le dimensioni cristologica, trinitaria e pneumatologica della Chiesa, mette in rilievo il nesso

---

28 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 787.

29 DIRIART, *Ses frontières sont la charité*, 348.

30 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 13-14.

31 *Ibid.*, 786.

32 Journet spiega il significato tommasiano di appropriazione in *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 474 (nota 2). Cfr. anche MOREROD, *Le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie de Charles Journet*, 59.

33 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 792.

34 Cfr. *ibid.*, 849-850.

35 DIRIART, *Ses frontières sont la charité*, 349.

indissociabile tra cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia, sottolinea l'intrinseco legame tra soteriologia ed ecclesiologia.

2. Il legame tra antropologia ed ecclesiologia

È suggestivo che Journet presenti correlativamente i nomi di Corpo e di Sposa in una stessa sezione della sua opera[36]. Queste immagini teologiche sono connesse[37]. Mentre la prima immagine si fonda sull'analogia paolina che presenta Cristo come Capo della Chiesa, suo corpo (cfr. Ef 1,22; Col 1,18, etc.), e indica l'unione indissociabile tra Cristo e la Chiesa, che formano un solo corpo nell'unità vivificante dello Spirito Santo[38], l'immagine sponsale, che la Scrittura stessa associa all'immagine di Corpo (cfr. Ef 5,28-29), sottolinea da una parte il mistero dell'amore di donazione libero e reciproco, che unisce Cristo alla sua Chiesa, e dall'altra parte mette in rilievo che questa unione rispetta l'alterità tra Cristo e la sua Chiesa[39]. Citando Bossuet, il cardinale Journet mostra come le due immagini sono complementari e si correggono reciprocamente[40]: «Le nom d'épouse distingue pour réunir; le nom de corps unit sans confondre»[41].

La natura e la missione della Chiesa vengono definite sul fondamento della mediazione salvifica di Cristo. È così che la Chiesa viene presentata come configurata al suo salvatore, non soltanto in ciò che concerne la sua missione, ma anche in ciò che riguarda la sua struttura ontologica[42].

> «Dès le premier regard, elle apparaît comme une réalité sans doute indissolublement une, mais extrêmement complexe, qui, à la ressemblance du Christ, sa Tête, qu'elle prolonge et diffuse en quelque sorte dans l'espace et le temps, doit être simultanément corporelle et spirituelle, évidente [visibile] et mystérieuse [invisibile]»[43].

---

36 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 141-148.

37 Journet cita TOMMASO D'AQUINO, *IV Sent*., dist. 49, q. 4, art. 3, ad 4 e *De veritate*, q. 29, art. 4, ad 6; cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 234-235 (nota 49).

38 Journet cita Ugo di San Vittore («La sainte Église, c'est-à-dire l'universalité des fidèles, est appelée le Corps du Christ à cause de l'Esprit du Christ qu'elle a reçu», *De sacramentis christianae fidei*, in PL 176, 416); cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 144.

39 «Ce rapport sponsal est rendu possible par l'Esprit Saint qui est la personalité efficiente de l'Église», S. PINNA, *Efficience de l'Esprit et empreinte du Christ. La personnalité de l'Église dans l'oeuvre de Charles Journet*, in Nova et Vetera 88 (2013) 137 [137-153].

40 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 145.

41 J.-B. BOSSUET, *Lettre à une demoiselle de Metz...*, *apud* JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 147.

42 Journet parla di una «communauté de structure» tra Cristo e la Chiesa, cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. V Compléments et inédits*, Saint-Maurice 2005, 595.

43 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 65.

Journet sottolinea con forza che la struttura della Chiesa si rassomiglia a Cristo e, conseguentemente, si rassomiglia all'uomo[44]. La Chiesa assomiglia all'uomo perché per primo assomiglia a Cristo:

> «Toutefois l'Église a pour modèle non pas l'homme mais le Christ. Ce qu'elle imite directement, ce n'est pas l'homme où s'unissent l'âme et le corps; c'est bien plutôt le Christ où s'unissent la divinité et l'humanité. Et s'il se trouve que l'Église ressemble à l'homme, c'est avant tout parce que le Christ lui-même, dont elle n'est que le pro longuement dans l'espace et le temps, a ressemblé à l'homme toute la tradition en effet a comparé l'union en le Christ de la divinité et de l'humanité à l'union en l'homme de l'âme et du corps. Comme donc le Christ est fait de l'étroite conjonction de la nature divine et de la nature humaine, ainsi l'Église est faite de l'étroite conjonction d'éléments divins, surnaturels, où domine la grâce par laquelle nous sommes rendus participants de la nature divine, et d'un élément naturel qui est l'homme entier avec son âme et son corps. Ainsi le Christ particulier, en qui la nature divine s'unit à une nature humaine individuelle, est le principe et le modèle du Christ total, en qui la nature divine s'unit à la nature humaine collective»[45].

Mentre la tradizione teologica ha utilizzato l'analogia antropologica per paragonare l'unione ipostatica di Cristo alla struttura anima-corpo costitutiva dell'essere umano, Journet adopera e applica la stessa analogia al mistero della natura della Chiesa[46]. Il teologo è consapevole del limite di tale analogia, limite che viene espresso attraverso il concetto ermeneutico di «tension asymptotique» della Chiesa, cioè, una tensione che manifesta la profonda differenza esistente tra la vita teandrica di Cristo e quella della Chiesa[47].

Per Journet, l'analogia antropologica di matrice aristotelico-tomista offre una visione unificata e non riduttrice della Chiesa[48]. Alcuni teologi hanno sottolineato che anche se Journet non ha sviluppato esplicitamente una dottrina della sacramentalità ecclesiale, la sua ecclesiologia ha un carattere sacramentale implicito[49].

---

44 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1431.

45 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 126-127. Cfr. anche *ibid*., 202-203.

46 Cfr. Diriart, *Ses frontières sont la charité*, 365-366.

47 «Le Christ est Dieu, l'Église est créature. La vie de la Tête passe dans le corps, mais avec une radicale dénivellation. Le Christ se situe lui-même sur le plan de l'union hypostatique, et cette union reste incommunicable; mais elle appelle par surcroît dans son âme la plénitude de la grâce communicable et des dons crées. L'Église, elle, se situe immédiatement sur le plan de l'union de grâce et de charité et des dons crées qui lui viennent du Christ et que l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte fait redéborder sur elle», C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (V)*, 595-596.

48 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 75.

49 Cfr. M. Cagin, *L'Église et la loi nouvelle*, in Nova et Vetera 76 (2001) 32 [27-33]; R. Kress – D. M. Doyle, *Journet, Charles*, in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Washington 2003, 1058. Cfr. anche P. Blanc, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement du salut. Étude de l'ecclésiologie de Charles Journet* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae), Saint-Maurice 1991.

3. L'analogia antropologica nell'ecclesiologia di Journet

Journet fa una distinzione tra il concetto paolino di corpo di Cristo, che significa la Chiesa composta di spirito e di carne (anima e corpo/invisibile e visibile), e una nozione astratta che egli chiama di corpo della Chiesa: «c'est la seule enveloppe charnelle, corporelle, visible, de l'Église ou corps du Christ, que nous isolons momentanément par abstraction, afin de la mieux déterminer»[50]. Questa distinzione si rivela utile per evitare di confondere la Chiesa con il suo corpo, cioè, per evitare di ridurre la Chiesa al suo aspetto visibile o sociologico. La distinzione permetterà a Journet a identificare nella Chiesa un corpo e un'anima[51].

Sulla scia della Scrittura, della grande tradizione dei Padri[52] e del magistero della Chiesa[53], Journet presenta lo Spirito Santo come anima della Chiesa, ma lo chiama, con lo scopo di precisazione, Anima increata, con una «A» maiuscola, per distinguerla dall'anima creata della Chiesa, con una «a» minuscola[54]:

> «La Trinité sainte, l'Esprit Saint qui est l'Âme transcendante et incréée de l'Église, en venant résider en elle, la compose d'une âme inhérente créée, qui sera comme un épanchement des dons de la grâce capitale du Christ, et d'un corps, qui sera comme une extension dans le temps et l'espace, du corps et des démarches corporelles du Christ»[55].

Journet propone una distinzione originale quando afferma che l'anima trascendente e increata della Chiesa è lo Spirito Santo e che l'anima inerente e creata della Chiesa è la grazia capitale di Cristo prolungata (diffusa) nella Chiesa, attraverso l'azione dello Spirito Santo. In realtà questa distinzione, si fonda sulla dottrina tommasiana della grazia «individuale», che viene trasposta alla «collettività» ecclesiale.

---

50 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1437. Cfr. anche *ibid.*, 1439.

51 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 65.

52 Journet cita esplicitamente san Basilio Magno (*Liber de Spiritu Sancto* 36, in PG 32, 181), sant'Agostino (*Serm.* 267, 4) e san Tommaso d'Aquino (*In Symbolum Apostolorum*, art. 9; *III Sent*, dist. 13, q. 2, art. 2, quaest. 2, ad 1).

53 Journet cita spesso l'enciclica *Divinum illud munus* di Leone XIII (cfr. ad esempio JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné [II]*, 863.882.889) e l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné [II]*, 882.886.888-890).

54 Cfr. DIRIART, *Ses frontières sont la charité*, 380.

55 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 37. Si noti che la Trinità potrebbe essere qualificata come anima trascendente increata della Chiesa, ma che per appropriazione questo titolo viene attribuito allo Spirito Santo.

4. Lo Spirito Santo: anima increata della Chiesa

Il nostro autore distingue due modi per i quali lo Spirito Santo è anima della Chiesa[56]: 1. Grazie alla sua presenza d'efficienza, lo Spirito vivifica, unifica e riempi di grazia la Chiesa. Lo Spirito è causa efficiente trascendente della Chiesa; 2. Grazie alla sua presenza d'inabitazione, poiché Egli viene ad abitare nella Chiesa. Lo Spirito Santo è causa formale e finale della Chiesa.

> «Après Aristote, saint Thomas explique que l'âme est cause et principe du corps vivant de trois manières: en tant que motrice, en tant que forme, en tant que fin (...) L'Esprit saint, en tant qu'il est le premier Principe efficient de la vie de l'Église, mérite déjà d'être appelé son Âme. Cependant, il est pour l'Église príncipe de vie d'une manière beaucoup plus mystérieuse par son inhabitation, inaugurée déjà dans le temps, mais qui sera manifestée au ciel. Alors, dit saint Thomas, il faudra que Dieu devienne Forme intelligible de l'intelligence des bienheureux pour pouvoir enfin se livrer pleinement à eux comme Fin»[57].

Possiamo dire che questo testo appena citato è doppiamente interessante, poiché Journet ci regala una bella spiegazione dello Spirito come causa efficiente della Chiesa, rivelando anche il suo approccio filosofico di base:

> «Le Saint-Esprit est l'âme de l'Église d'abord parce qu'il la meut de l'extérieur à la manière d'un principe efficient. De ce chef, en effet, le Saint-Esprit pourrait déjà mériter d'une manière propre le nom d'âme de l'Église, si l'on adoptait la notion platonicienne de l'âme, principe moteur accidentellement uni au corps (...) Mais si l'on reste fidèle au vocabulaire aristotélien, ce n'est que d'une manière impropre et métaphorique que l'on pourra donner au Saint-Esprit, considéré comme principe efficient, le nom d'âme de l'Église»[58].

Dopo aver presentato la sua scelta per l'antropologia aristotelica unitaria, come presupposto della sua ecclesiologia, Journet scrive che lo Spirito non si contenta di essere presente nella Chiesa soltanto come causa efficiente trascendente (come la causa

---

56 Il teologo domenicano C. Morerod ricorda che questa espressione radicata nella tradizione teologica, non riunisce in consenso favorevole dei teologi contemporanei: «Elle [l'espressione «anima della Chiesa»] ne fait pas l'unanimité, car certains théologiens craignent que l'on porte atteinte à la transcendance de l'Esprit, ou que l'on absolutise ainsi l'Église catholique par rapport aux autres confessions, ou encore que le Magistère ne domestique le Saint-Esprit, etc. Le fait qu'une expression puisse être mal utilisée ne signifie pas qu'elle est sans valeur, et la grande précision de Journet lui permet d'éviter ces pièges. En outre, comme le fait remarquer A. Heron après avoir énuméré des objections, aucune de ces protestations n'a cependant abouti à une alternative cohérente et viable pour exprimer la relation de l'Esprit à l'Église», MOREROD, *Le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie de Charles Journet*, 57.

57 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 949.

58 *Ibid.*, 863.

è presente nel suo effetto), ma «... il vient en outre habiter en elle comme dans une demeure. Il lui est présent non seulement efficiemment par le don même de sa personne divine»[59].

Il cardinale sottolinea l'importanza dei brani biblici in cui la Chiesa locale o universale sono presentate come una dimora collettiva di Dio[60]. La Chiesa viene chiamata di Tempio dello Spirito (1 Cor 3,16; 6,10), di Residenza del Dio vivente (2 Cor 6,16), di Tabernacolo di Dio tra gli uomini (Ap 21,3) o semplicemente Casa di Dio (1 Tm 3,15; 1 Pt 2,5), poiché Dio dimora nella Chiesa, la Chiesa è («au sense le plus fort qu'on puisse donner à ces expressions»[61]) il Popolo di Dio, il Regno di Dio, la Città di Dio.

Secondo Journet la presenza efficiente dello Spirito nella Chiesa è ordinata alla presenza informante, e essa alla presenza d'inabitazione:

> «En nous référant à la triple causalité exercée par l'âme sur le corps, nous avons reconnu que l'Esprit saint, que la Trinité, est l'âme incréée de l'Église d'une triple manière: par sa présence d'efficience, par une certaine présence informante, par sa présence d'inhabitation. Ces trois présences distinctes sont ordonnées entre elles»[62].

Lo schema seguente potrebbe aiutarci a comprendere il pensiero di Journet in materia:

	Spirito Santo	Chiesa
Causa Efficiente	Personalità mistica efficiente suprema della Chiesa	Opera di Dio
Causa Formale	Principio formale supremo dell'unità della Chiesa (anima nel senso più profondo).	Comunità di coloro che avendo aderito a Dio, forma un solo spirito con Dio.
Causa Finale	Ospite misterioso della Chiesa (anima nel senso più profondo).	«recipiente» [*réceptacle*] vivente di Dio.

La terza Persona della Trinità muove, vivifica e unifica ciascuno dei membri della Chiesa, ciascuna persona che la compone, con una delicatezza infinita, come parti dell'insieme ecclesiale. Lo Spirito è la causa prima di tutto ciò che è presente e costituisce la santa Chiesa. Per questa ragione, secondo Journet, lo Spirito potrebbe essere detto la personalità increata, estrinseca e efficiente della Chiesa.

---

59 *Ibid.*, 864.

60 *Ibid.*, 857.

61 *Ibid.*, 978.

62 *Ibid.*, 980.

> «Selon Journet c'est à ce titre et selon ce rapport que l'on comprend la raison pour laquelle l'Esprit Saint peut être pensé comme la personnalité de l'Église: "Personnalité non certes créée, intrinsèque, formelle de l'Église, mais Personnalité qu'il faudra dire incréée, extrinsèque, efficiente"».

Il teologo svizzero ricorda che quest'unione tra l'Anima increata della chiesa al suo corpo è metafisicamente accidentale, ma aggiunge: «Bien qu'elle soit, du point de vue métaphysique, accidentelle, l'unité qui assemble les fidèles entre eux et avec Dieu appartient à l'ordre surnaturel. De ce fait, elle dépasse incomparablement la perfection des plus hautes unités substantielles de la nature».

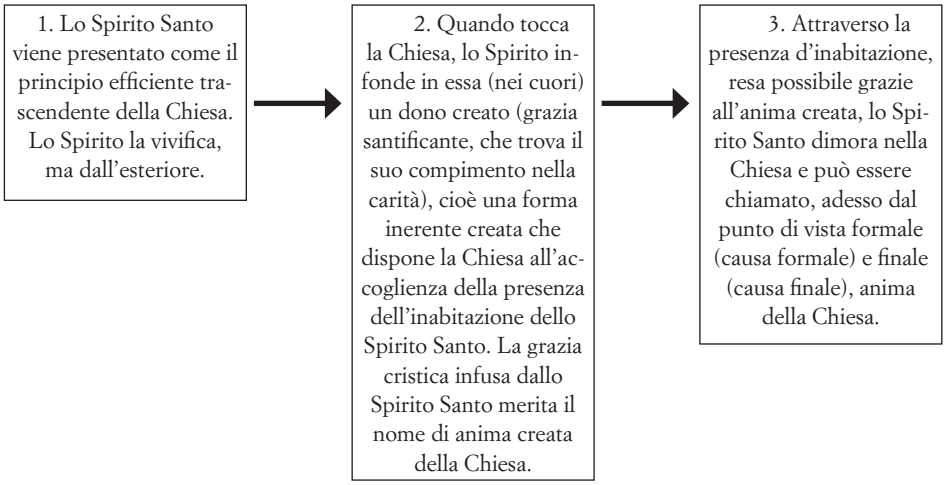
Journet insegna che lo Spirito Santo è capace di realizzare un'unione con la Chiesa che nonostante sia accidentale gode di una qualità ontologica-soprannaturale superiore (più preziosa) alla perfezione e alla dignità dell'unità sostanziale.

Journet applica all'ecclesiologia la dottrina mistica di san Giovanni della Croce che parla della trasformazione spirituale dell'anima umana in Dio (diventa Dio per partecipazione, non per natura, grazie alla forza trasformatrice della carità divina). Il teologo svizzero afferma che dal punto di visto spirituale-mistico «l'Église ne fait avec lui [Cristo] qu'un seul Esprit».

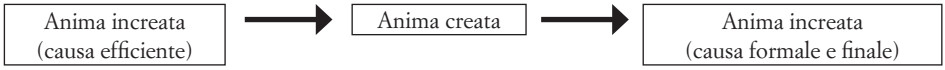
Il rispetto per la distanza ontologica tra lo Spirito Santo e la Chiesa, fa con che Journet sviluppi una distinzione teologica tra l'Anima increata (Causa Prima increata) e l'anima creata (causa prima creata). Per divinizzare la sua Chiesa, lo Spirito Santo, Anima increata, ha dovuto infondere nella Chiesa un punto di contatto, una disposizione soprannaturale creata, che la trasforma stabilendo una certa connaturalità tra Lui e il corpo della Chiesa.

> «L'âme créée de l'Église se définit donc en rapport immédiat avec son Âme incréée, puisqu'elle en est l'effet créé: elle est constituée des dons de la grâce que l'Esprit Saint offre à son Église à travers la sainte humanité du Christ, à fin de la rendre apte à accueillir en elle sa présence en personne. Ainsi, l'âme créée de l'Église est à la fois l'effet de l'Âme incréée, et l'ultime disposition à sa venue».

Da questa affermazione di Journet, possiamo proporre il seguente schema di comprensione:



O allora, in un modo riassuntivo:



Quando Journet definisce la grazia creata, riemerge il nesso profondo tra cristologia e pneumatologia nell'ambito di un'autentica ecclesiologia cristiana: l'anima creata è la *gratia capitis*, che viene comunicata dal Capo alla Chiesa, suo corpo, per l'azione dello Spirito Santo (appropriazione) e della santa umanità del Salvatore, come causa strumentale congiunta alla divinità[63].

Nell'opera del Journet si nota come spesso la dimensione pneumatologica della Chiesa sottolinea l'importanza della dimensione cristologica e vice versa. In realtà, lo Spirito Santo non anima la Chiesa in un modo indipendente dalla missione del Verbo incarnato, ma correlativamente a essa:

> «... l'âge de l'Esprit saint a eu pour effet, non abolir l'âge du Fils, mais au contraire de diffuser la grâce du Christ qui est la tête, dans toute l'Église, qui est le corps, en sorte que les dons par lequels l'Église est configurée au Christ peuvent être attribués à la fois à la sainte humanité du Christ (comme cause instrumentale et organique) et à l'Esprit saint, à la Trinité sainte (comme cause première)»[64].

Journet cerca di offrire una definizione sintetica e formale della grazia creata.

63 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1035. Cfr. anche *ibid.*, 927 e *S. Th*. III, q. 8, a. 6, co.

64 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1038-1039.

Dall'analisi della ricchezza di doni contenuti nella grazia creata, l'autore conclude che sia necessario risalire verso il dono supremo e indivisibile, la cui presenza implica la presenza di tutti gli altri, dono nel quale tutti gli altri danno i loro frutti. Questo dono ha nella chiesa il ruolo di determinazione formale inerente ultima, egli sarà l'anima creata e indivisibile della Chiesa, il suo primo principio inerente di vita e di unità. Questo dono è la carità cristica e cristoconformante:

> «la charité intrinsèquement modifiée et enrichie par son triple rapport au culte chrétien, aux sacrements chrétiens, à la prédication chrétienne, disons: (...) la charité pleinement christique, à la difference de celle du paradis terrestre, n'est pas nue et abstraite, elle est historiquement référée au culte instauré par le Christ sur la croix et perpetué par l'Église dans la messe et les sacrements»[65].

In ciò che concerne al corpo della Chiesa, Journet insegna che esso non è l'insieme di tutte le attività esterne dei battezzati, ma è formato soltanto dalle attività esterne che ricevono la loro forma dalla carità (anima creata della Chiesa) e che tendono al fine spirituale della Chiesa[66]. Così, il corpo della Chiesa si presenta come l'incarnazione o l'esteriorizzazione[67] della sua anima creata, la carità, rendendo come che visibile la presenza vivificatrice dello Spirito Santo, la sua Anima increata.

Essendo la grazia cristoconformante, il corpo della Chiesa si presenta come un prolungamento del corpo di Cristo-Capo[68], come un prolungamento della sua missione sotto l'influsso dello Spirito Santo[69].

Journet ribadisce l'importanza fondamentale dell'anima creata per la natura della Chiesa quando scrive che: «Disjoindre l'âme créée de l'Église de son corps ou, ce qui revient au même, étendre l'âme au-delà du corps ou le corps au-delà de l'âme, c'est anéantir le concept même de l'Église»[70]. Gli elementi visibili che formano il corpo della Chiesa sono una componente essenziale necessaria e permanente della Chiesa, che è anima incarnata e corpo animato[71].

Ricordiamo ancora che Journet difende il principio della coestensività tra l'anima e il corpo della Chiesa[72]: «Où est l'âme de l'Église, là est son corps; inversement, où est

---

65 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 26.

66 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1436-1437.1439.

67 Cfr. *ibid.*, 1435.

68 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 37-38. Cfr. anche *Id.*, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1441-1442.

69 Cfr. Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 39. Cfr. anche Id., *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1445.

70 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 44. Cfr. anche Id., *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1566.

71 Journet, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1568.

72 «Cette perspective, loin d'enfermer l'Esprit Saint dans les frontières de l'Église, le présente au contraire

le corps de l'Église, là est son âme»[73]. Il principio concerne per primo l'anima creata della Chiesa e potrebbe essere tradotto così: Dove è la carità, li c'è la Chiesa e, inversamente, dove è la Chiesa, li c'è la carità[74]. Ma il cardinale svizzero estende il principio di coestensività anche allo Spirito Santo, Anima increata della Chiesa, in virtù della correlazione intrinseca che collega l'anima creata all'Anima increata, la prima proviene dalla prima («où est l'âme créée de l'Église, là est son Âme incréée: l'Église est alors en acte achevé, à la fois christoconforme et déiforme, théophore»[75]).

Come abbiamo menzionato, secondo Journet, lo Spirito Santo merita il titolo di personalità suprema estrinseca della Chiesa[76], perché la vivifica, unifica e guida. J.-H. Nicolas si domanda se si può accettare nel pensiero di Journet l'equivalenza tra il «fare la personalità» e l'«essere la personalità»? L'espressione personalità «estrinseca» sarebbe strana, poiché niente infatti è così immanente come la personalità[77]. Ma altri autori ricordano che Journet distingue, sulla scia di san Tommaso, tra «persona» (realtà ontologica, sostanza di natura intellettuale individuata) e «personalità psichica» (l'insieme dell'energia psichica costante di un individuo). Afferma ancora che la Chiesa può essere presentata come una persona reale[78] (collettiva e accidentale[79]) e sopranna-

---

comme celui qui, par la charité, est le principe qui détermine les frontières de l'Église. Là où l'Esprit Saint et la grâce sont accueillis dans une âme, le corps de l'Église est présente proportionnellement selon leur degré d'information, plus ou moins parfaitement, mais toujours visiblement. L'Église est présente soit en acte achevé parfait, soit en acte virtuel inachevé et imparfait. Cette vision différenciée des diverses réalisations du même mystère de l'Église permet de comprendre de façon analogique les rapports entre l'Église catholique romaine (Église en acte achevé parfait où subsiste l'Église du Christ) et les *elementa Ecclesiae* (où l'Église est présente en acte inachevé imparfait) qui se rencontre hors de structures visibles», DIRIART, *Ses frontières sont la charité*, 546. Cfr. anche C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. IV Essai de Théologie de l'Histoire du Salut*, Saint-Maurice 2004, 1088.

73 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1555.

74 Journet si riferisce all'insegnamento di Ireneo di Lione: «Infatti dove c'è la Chiesa, lì c'è lo Spirito di Dio; e dove c'è lo Spirito di Dio, lì c'è la Chiesa e ogni abbondanza di grazia», IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* III, 24, 1 *apud* JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1562.

75 JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (III)*, 1560.

76 Il pensiero di Journet è influenzato da Tommaso d'Aquino e dal pensiero di H. Clérissac (*Le Mystère de l'Église*, Paris 1918), cfr. PINNA, *Efficience de l'Esprit et empreinte du Christ. La personnalité de l'Église dans l'oeuvre de Charles Journet*, 140. Sull'influenza di Clérissac nel pensiero di Journet cfr. M. CAGIN, *Le Mystère de l'Église. En realisant le livre du Père Clérissac*, in Nova et Vetera 66 (1991) 28-48.

77 «In realtà la più penetrante mozione divina e quella più generosamente accolta (come è stato per la Vergine) non basta a far Dio, quando muove la persona creata, il *quod est et quod operatur*, cioè il principio a cui attribuire azioni e passioni», NICOLAS, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità (II)*, 68. Per uno approfondimento della questione alla luce della riflessione metafisica di J. Maritain, concorde con il pensiero di C. Journet, cfr. J. B. WU, *Qui est l'Église?*, 105-108.

78 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 481-482.

79 Cfr. *ibid.*, 484.

turale[80]. La presenza di Dio nella Chiesa è sostanziale, ma l'unità tra le membra dell'unico corpo e Dio è accidentale[81]. Ma, come si è già detto, questa unione soprannaturale è più perfetta di qualsiasi unione sostanziale naturale[82]. Per questa ragione, sottolinea S. Pinna, non è possibile definire la personalità della Chiesa[83] se non alla luce del suo rapporto essenziale con la Trinità o, per appropriazione, con lo Spirito Santo (sorgente della personalità della Chiesa[84]).

Sembra importante ancora ricordare che per spiegare la natura della Chiesa, Journet distingue nell'ambito dell'ordine della Redenzione, un doppio movimento. Il movimento ascendente mette in rilievo il ruolo centrale dell'umanità di Cristo nell'opera della salvezza.

> «Le Christ, dans une forme qui à lui seul est propre en différence des deux autres Personnes divines, est en tant qu'homme la "personnalité mystique rédemptrice" de l'Église. L'Église forme quasiment avec lui une Personne unique. Le mérite du Christ, qui a une valeur infinie, passe ainsi à toute l'Église et devient la cause principale de notre salut»[85].

Non è difficile riconoscere in questa prima affermazione di Journet la formula tradizionale (Agostino, Tommaso) dell'*una mystica persona*.

Come conseguenza della sua mediazione ascendente, Cristo diventa anche la causa efficiente strumentale di tutte le grazie per l'umanità[86]. Alla luce di questo movimento, si può capire il perché sia la Trinità o, per appropriazione, lo Spirito Santo la personalità ultima e suprema della Chiesa, mentre l'umanità di Cristo è la sua personalità mistica efficiente strumentale[87].

---

80 Cfr. *ibid.*, 487.

81 «La seule union substantielle possible entre la nature divine et une nature créée, est celle qui les unirait dans une personne unique, c'est-à-dire l'union substantielle *secundum hypostasim*. C'est ainsi qu'en Jésus l'union de la nature divine et la nature humaine est appelée substantielle, du fait qu'elle se termine à la personne du Verbe. Mais ce serait une aberration de concevoir de cette manière l'union de Dieu et des membres de son Église. Cette union est donc accidentelle», *ibid.*, 494.

82 Cfr. *ibid.*, 498.

83 «En ce qui concerne l'aspect de la subsistance ontologique il faut expliquer la distinction entre personne et personnalité. La personnalité de l'Église ne concerne pas la subsistance (ce qui subsiste est la personne individuelle de chaque chrétien dans sa responsabilité individuelle), mais concerne une personne mystique (ordre théologique), à ne pas confondre avec la chrétienté (ordre pragmatique)», PINNA, *Efficience de l'Esprit et empreinte du Christ. La personnalité de l'Église dans l'oeuvre de Charles Journet*, 150.

84 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (II)*, 480.

85 WU, *Qui est l'Église?*, 291.

86 Cfr. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné (I)*, 230.

87 Cfr. WU, *Qui est l'Église?*, 292.

Concludiamo questo punto del nostro articolo sottolineando che Journet è stato nominato (nel 1960) da Giovanni XXIII come membro della Commissione Teologica per la preparazione del Concilio Vaticano II[88]. Nominato cardinale da Paolo VI nel febbraio 1965, Journet ha partecipato alla quarta e ultima sessione del Concilio[89].

Alcuni autori hanno individuato una influenza del pensiero teologico di Journet sul magistero di Paolo VI[90]. Papa Montini[91], durante i suoi 15 anni di Pontificato, ha citato Journet più volte nelle sue omelie e allocuzioni[92]. J.-P. Torrel, dopo aver presentato e

---

88 Sull'influenza teologica di Journet sui testi del Concilio Vaticano II, cfr. J.-P. TORRELL, *Présence de Journet à Vatican II*, in CHENAUX, *Charles Journet (1891-1975). Un Théologien en son siècle*, 41-68. «At the council, the influence of Journet's way of theologizing was most clearly visible by the ambigous formulation about sin and the Church adopted by *Lumen Gentium* no. 8. In the 1950s Journet had been the foremost promoter of the position that the Church, if one accepted the Holy Spirit as its formal cause, was without sin (…) Congar took issue with Journet on the sinlessness of the Church in his 1952 review of that second volume of *L'Église du Verbe incarné*; that was the beginning of a series of exchanges between the two authors throughout the 1950s. The ambigous passage in *Lumen Gentium* can be taken as supportive of either Journet or Congar», DOYLE, *Journet, Congar and the Roots of Communion Ecclesiology*, 477-478. Sulla santità della Chiesa in Journet cfr. G. COTTIER, *Église sainte*, in Nova et Vetera 66 (1991) 9-27; S. PINNA, *Non senza peccatori, ma senza peccato. La santità della Chiesa in Charles Journet*, in Rivista di Teologia Morale 175 (2012) 455-465.

89 «Journet's elevation to the cardinalate in 1965 allowed him to give several speeches during the last sessions of Vatican II. He spoke strongly in favor of the Declaration on Religious Liberty (*Dignitatis humanae*). He defended the indissolubility of marriage during the discussion of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*). And he insisted on the absolute necessity of explicitly Christian evangelization during the consideration of the Decree on the Church's Missionary Activity (*Ad gentes*). Paul VI's choice of Journet for the cardinalate and Journet's reemergence as an influential voice during the final sessions of the council should not be read as a resurgence of the old guard, but rather as a reaffirmation of movements for renewal that led to the council, especially the theology of the Mystical Body of Christ», DOYLE, *Journet, Congar and the Roots of Communion Ecclesiology*, 469.

90 Cfr. J.-P. TORRELL, *Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie*, in Nova et Vetera 61 (1986) 161-174; D. M. DOYLE, *Journet, Congar and the Roots of Communion Ecclesiology*, in Theological Studies 58 (1997) 468-469; G. LAZZARO, *Montini, Journet, Maritain. Tre protagonisti nella vita della Chiesa, nella teologia, nel pensiero del Novecento*, in Studium 95 (1999) 713-720; P. VIOTTO, *La L'ecclesiologia di Journet nella pastorale di Montini*, in Studium 95 (1999) 721-734. Cfr. anche PAOLO VI, *Lettre au Cardinal Journet pour son quatre-vingtième anniversaire*, in AAS 63 (1971) 114-115.

91 Da arcivescovo di Milano, Montini ha scritto una lettera pastorale in preparazione al Concilio Vaticano II in cui Journet viene citato ben sei volte, cfr. G. B. MONTINI, *Pensiamo al Concilio. Lettera Pastorale all'arcidiocesi per la Quaresima* (22/02/1962), in *Discorsi e Scritti Milanesi (1954-1963)*, vol. 3, *(1961-1963)*, Brescia-Roma 1998, 4898-4935.

92 Torrell afferma che Paolo VI ha citato Journet esplicitamente ben 15 volte, cfr. TORRELL, *Paul VI et le cardinal Journet*, 162-170. In un discorso sul rapporto Chiesa-Eucaristia, il Papa lo chiama «illustre teologo», cfr. PAOLO VI, *La Ss.ma Eucaristia centro e vertice della liturgia e della vita Cristiana* (Udienza generale 15/09/1965), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. III, *1965*, Città del Vaticano 1966, 1035-1037. In un'allocuzione sullo Spirito Santo e la Chiesa il papa Paolo VI adopera l'espressione anima increata per riferirsi allo Spirito Santo: «E ci basterà pensare allo Spirito Santo come al principio divino animatore della Chiesa, alla sua anima increata (cfr. *Journet* 1, 43, 665), che produce nel Corpo mistico del Signore l'animazione creata, cioè la grazia, i doni dello Spirito Santo, i frutti dello Spirito Santo (*Gal*. 5, 22), che

analizzato tutti questi riferimenti, scrive:

> «... ces mentions recouvrent pratiquement l'ensemble de l'ecclésiologie. Ce n'est pas seulement sur l'un ou l'autre point particulier que Paul VI se serait référé à Journet, mais bien au tout de la synthèse. Il en prend aussi bien, l'aspect le plus technique (cause instrumentale et cause seconde) que l'aspect le plus mystique (sainteté et eschatologie, par example)»[93].

Conclusione

Charles Journet ha avuto il coraggio di proporre, sulla scia della migliore tradizione teologica, una riflessione ecclesiologica originale e veramente «teo-logica», il suo contributo può e deve stimolare una «re-teologizzazione» dell'ecclesiologia, un'ambiente di riflessione teologica libero da pregiudizi e capace di integrare l'antico e il nuovo, la teologia «pre» e «postconciliare», nella ricerca instancabile della verità teologica.

La sua visione unificata dell'essere ecclesiale (dimensioni spirituale e sociologica), la chiarezza del suo ragionamento sulle dimensioni cristologica e pneumatologica della Chiesa e la sua riflessione sul principio di coestensività dell'anima e del corpo della Chiesa sono degli attributi importanti e attuali che domandano una riscoperta del contributo ecclesiologico del cardinale Charles Journet.

San Paolo enumera così: «La carità, il gaudio, la pace, la pazienza, la benignità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine, la fede, la moderazione, la continenza, la castità». E di più il carattere sacramentale non è un effetto dello Spirito Santo? E le sue ispirazioni che guidano le anime sulle vie della santità? E l'assistenza dello Spirito Santo, che dà al ministero della Chiesa la sua orientazione e la sua sicurezza, non è pure opera dello Spirito Santo?», PAOLO VI, *La devozione allo Spirito Santo* (Udienza generale 18/05/1966), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, *1966*, Città del Vaticano 1967, 783-785.

93 TORRELL, *Paul VI et le cardinal Journet*, 172.

Riassunto

Lo scopo di questo articolo è quello di lanciare un breve sguardo all'analogia antropologica nell'ecclesiologia di Charles Journet (1891-1975) e, alla luce di quest'analogia, il modo con cui vengono spiegate la presenza e l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa. Trattasi di uno degli aspetti più originali del ricco contributo ecclesiologico di Journet: lo Spirito Santo viene presentato come anima increata della Chiesa, mentre la carità si presenta come l'anima creata.

Abstract

The purpose of this article is to offer a brief look on the anthropological analogy in the ecclesiology of Charles Journet (1891-1975) and, in the light of this analogy, to explain the presence and the action of the Holy Spirit in the Church. This is one of the most original aspects in the rich ecclesiological contribution of Journet, where the Holy Spirit is presented as the uncreated soul of the Church, while charity is presented as the created soul.

Il vanto di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi: orgoglio personale o esigenza pastorale?

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Contesto storico e letterario

1.1. Il tema centrale della Seconda Lettera ai Corinzi

Nella Seconda Lettera ai Corinzi può sembrare che l'apostolo Paolo abbia ceduto alla tentazione dell'orgoglio e si sia vantato a più riprese e con una certa insistenza. Tentazione o meno, il vanto in questo scritto non è per nulla – come forse si potrebbe immaginare – un argomento secondario né tanto meno una divagazione. Tutt'altro! Nell'annuncio del tema principale dell'intera Lettera (1,12), Paolo dichiara con fierezza:

> «Questo infatti è il nostro *vanto* (*kaúchēsis*): la testimonianza della nostra coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità [letteralmente: "trasparenza"] che vengono da Dio, non con la sapienza umana [letteralmente: "carnale"], ma con la grazia di Dio».

Da questa dichiarazione solenne si evince che *il tema fondamentale della Lettera è proprio il vanto dell'apostolo*[1]: «Questo infatti è il nostro vanto […]». Dopo di che, Paolo esplicita i motivi di questo suo vanto, che approfondirà nelle tre parti del suo lungo scritto epistolare.

Anzitutto, la prima parte della Lettera illustrerà il «vanto» di Paolo per l'attività apostolica da lui svolta specialmente a Corinto. La tesi che egli intende sostenere è che

---

1 Con J. Sánchez Bosch, *«Gloriarse» según san Pablo. Sentido y teología de «kaucháomai»* (Analecta Biblica 40-Colectanea San Paciano 16), Roma-Barcelona 1970, 211, potremmo definire questo vanto come «specificamente apostolico», distinguendolo quindi da quello del cristiano. In questo senso specifico, il tema del «vanto» è sviluppato specialmente nella Seconda Lettera ai Corinzi, in cui emergono aspetti spesso differenti rispetto alla sua trattazione nel resto dell'epistolario paolino.

un autentico ministero apostolico è caratterizzato essenzialmente dalla santità e soprattutto dalla «trasparenza» (*eilikrineía[i]*) che provengono da Dio. Ma in che senso Paolo può vantarsi di aver esercitato un ministero apostolico autentico tramite il quale ha lasciato «trasparire» il mistero salvifico della morte e risurrezione di Cristo? A partire da 1,14, comincia a spiegarlo: «Noi siamo il vostro *vanto* (*kaúkēma*) come voi sarete il nostro». Prende inizio così la prima apologia del ministero apostolico in quanto tale, che si prolungherà fino alla fine del capitolo settimo.

Come secondo motivo di vanto, Paolo esclude di essersi comportato nell'attività missionaria «con la sapienza carnale» (*en sophía[i] sarkikê[i]*, 1,12b). Questa sfaccettatura del tema sarà illustrata a partire dal capitolo decimo. Fin dall'inizio di questa terza e ultima parte della Lettera (10,1-13,10), Paolo reagirà a un'accusa ben precisa: «Alcuni – scriverà a quel punto – pensano che noi ci comportiamo secondo criteri umani (*katà sárka*, letteralmente: "secondo la carne")» (10,2). A questi denigratori Paolo replicherà: «In realtà, noi viviamo nella carne (*en sarkí*), ma non combattiamo secondo criteri umani (*katà sárka*, "secondo la carne"). Infatti le armi della nostra battaglia non sono carnali (*sarkiká*)» (vv. 3-4). Dunque, nella terza parte della Lettera Paolo si difenderà dalle critiche di alcuni suoi oppositori. In particolare, cercherà di convincere i cristiani di Corinto e dell'Acaia (cfr. 1,1) che egli non ha mai utilizzato nel suo ministero atteggiamenti o mezzi «carnali», cioè contrari alla «carità di Cristo» (5,14).

Infine, nell'annuncio tematico di 1,12, Paolo sostiene di aver esercitato la sua attività apostolica «con la grazia di Dio» (*en cháriti Theoû*). Questo terzo punto sarà sviluppato in 8,1-9,15, in cui l'apostolo tratterà la questione della colletta da lui organizzata per aiutare finanziariamente la Chiesa madre di Gerusalemme, in endemica crisi economica. Paolo, infatti, in 8,1, inizierà la trattazione, riprendendo la medesima espressione conclusiva di 1,12: «Vogliamo rendervi nota, fratelli, la grazia di Dio (*tèn chárin toû Theoû*) [...]».

Sulla base di questi e altri indizi testuali, resta confermato che l'annuncio del soggetto principale della Lettera (1,12), definito nella retorica classica *propositio*, viene ripreso nei tre annunci subordinati o *subpropositiones* (1,13-14; 8,1 e 10,1-2). A loro volta, questi passi introducono le tre parti dello scritto (1,12-7,16; 8,1-9,15 e 10,1-13,10), nelle quali è approfondito, sia pure da prospettive differenti, l'unico tema del vanto dell'apostolo[2].

[2] Per una rassegna dettagliata di motivi che supportano l'individuazione della struttura letteraria tripartita della Seconda Lettera ai Corinzi, si consulti F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 9), Milano 2002, 26-29.

1.2. Intento apologetico della Lettera

Per inquadrare la trattazione originale che di questo tema fa la Seconda Lettera ai Corinzi rispetto alle altre missive paoline – in cui compare la maggior parte delle ricorrenze neotestamentarie del campo semantico del «vanto»[3] –, bisogna tenere a mente soprattutto che l'intera Lettera ha un intento apologetico: Paolo vuole difendersi da un violento attacco scatenato contro di lui a Corinto. Ma non dai Giudei né dai pagani, quanto piuttosto dagli stessi cristiani, anzi da missionari di matrice giudaica come lui. In effetti, dopo la sua partenza dalla metropoli, che egli aveva iniziato a evangelizzare in diciotto mesi di duro lavoro pastorale tra il 51 e il 52, si era venuto a creare all'interno della comunità cristiana una specie di fronte antipaolino. Non sembrano pochi coloro che non potevano più sopportare Paolo, il quale avrebbe voluto tornare nella città per tentare di sistemare la difficile situazione ecclesiale, ma non poteva. Così dettò questa Lettera.

È soprattutto nell'ultima parte della Lettera stessa, in cui si concentra maggiormente il campo semantico del «vanto»[4], che la tensione cresce notevolmente. *Paolo si scaglia con veemenza contro coloro che nella Chiesa corinzia stanno distruggendo, in sua assenza, il frutto di tante fatiche pastorali*. Riferendosi espressamente a questi suoi avversari, l'apostolo inizia a chiamarli con pungente sarcasmo «superapostoli» (11,5)[5]. Ben presto, però, a mano a mano che la polemica si fa violenta, giunge a bollarli con i mordaci epiteti di «falsi apostoli, lavoratori fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo», ma che in realtà sono «ministri» di Satana (vv. 13-15).

All'interno di questi due attacchi sferrati espressamente contro di loro, Paolo replica a due loro calunnie. Da un lato, si difende dalla critica secondo cui egli sarebbe inesperto dal punto di vista dell'eloquenza (v. 6) e, dall'altro, esclude di essere mosso nel ministero da biechi interessi economici (vv. 7-12).

---

[3] Delle 64 ricorrenze neotestamentarie dei sostantivi *kaúchēma* e *kaúchēsis* («vanto») e del verbo *kauchâsthai* («vantarsi»), con i suoi due composti usati da Paolo *egkauchâsthai* («vantarsi davanti a») e *katakauchâsthai* («vantarsi contro»), 58 sono nell'epistolario paolino, metà delle quali si trovano nella Seconda Lettera ai Corinzi.

[4] Nella terza parte della Lettera si registrano 17 delle sue 29 ricorrenze del campo semantico del vanto. Più esattamente, *kaúchēsis* compare in 11,10.17 e *kauchâsthai* in 10,8.13.15.16.17 (2 volte); 11,12.16.18 (2 volte).30 (2 volte); 12,1.5 (2 volte).6.9.

[5] Anche grazie al *gár* («infatti») iniziale di 2 Cor 11,5, possiamo identificare i «superapostoli» con i propugnatori delle tendenze eretiche cui Paolo si riferisce nel versetto precedente. Cfr. E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens* (Études bibliques), Paris 1937, 280.

2. Calunnie degli avversari di Paolo

Ma chi erano questi avversari di Paolo? Non è possibile precisarlo con certezza; ma molto probabilmente, dei predicatori itineranti. Erano giunti a Corinto da altre comunità cristiane (3,1), da cui avevano ricevuto lettere di presentazione indirizzate ai Corinzi per ricevere ospitalità da loro. Paolo lo rinfaccia agli stessi Corinzi, non senza ironia, mettendone allo scoperto l'ingenuità nell'accogliere ingannatori come quelli:

> «Se il primo venuto vi predica un Gesù diverso da quello che vi abbiamo predicato noi, o se ricevete uno spirito diverso da quello che avete ricevuto, o un altro vangelo che non avete ancora sentito, voi siete ben disposti ad accettarlo» (11,4).

Certo è che questi missionari itineranti, una volta portata a termine a Corinto l'attività pastorale prefissata, se ne sarebbero andati, non senza prima aver chiesto a quella Chiesa (3,1) di essere presentati per lettera ad altre comunità cristiane, presso cui si sarebbero recati.

2.1. Prima accusa: incapacità oratoria di Paolo

Senza mezzi termini, Paolo svela per iscritto che questi suoi oppositori, pur ritenendosi «apostoli *super*», in realtà non lo erano per nulla (2 Cor 11,5). Per provarlo, egli denuncia un primo motivo di presunta superiorità di cui questi tali molto probabilmente si gloriavano: la capacità oratoria. Senza dubbio, in un contesto culturale come quello ellenistico, l'eloquenza era molto apprezzata. Perciò i rivali di Paolo ricorrevano a una predicazione raffinata per ammaliare i Corinzi. Ostentavano così di essere molto migliori di lui anche per questa loro dote, effettiva o supposta che fosse.

Di fronte a questa critica (cfr. 10,10-11), l'apostolo non teme di ammettere di non essere abile nell'eloquenza[6]. Subito, però, rammenta ai Corinzi di essere, a ogni buon conto, ben preparato sotto il profilo dottrinale. Se vogliono rendersene conto, basta che ricordino come egli avesse annunziato loro l'autentico evangelo di Cristo.

2.2. Seconda accusa: interessi economici di Paolo

Un'altra calunnia con cui Paolo veniva denigrato dai nemici era che avrebbe esercitato il ministero per un meschino interesse economico. Perciò egli ribatte, senza peli sulla lingua, di non aver mai voluto in passato pesare a livello finanziario né sulla Chie-

6 Cfr. 1 Cor 1,17; 2,1.13.

sa corinzia né sulle altre comunità della regione circostante dell'Acaia. E di non avere alcuna intenzione di farlo nemmeno in futuro (cfr. 2 Cor 11,9-10). Difatti, anche Luca, suo collaboratore, conferma negli Atti degli Apostoli[7] che a Corinto Paolo si manteneva economicamente, lavorando presso Aquila e Priscilla come «costruttore di tende». L'apostolo era convinto che non approfittando della generosità altrui e predicando gratuitamente l'evangelo, risultasse molto più credibile (v. 7). Perciò qui – come in altre occasioni[8] – tiene a ricordare la propria decisione di rimanere finanziariamente autonomo dalle comunità ecclesiali. Per onestà, però, ammette di aver fatto un'eccezione a questa scelta pastorale, lasciandosi soccorrere nelle sue necessità economiche dai «fratelli venuti dalla Macedonia» (v. 9), ossia dai fedeli provenienti dalla comunità cristiana di Filippi. Con loro, però, era legato da un'intensa e sincera amicizia (cfr. v. 15).

Così, l'apostolo fa di questa sua indipendenza economica dalle comunità cristiane dell'Acaia un vero e proprio motivo di vanto (v. 10). Di sicuro, non è il vanto di chi disprezza gli altri. Paolo l'esclude, domandando in modo concitato ai suoi figli spirituali: «Perché? Forse perché non vi amo?». E subito si lascia andare a un'implicita ma evidente dichiarazione di affetto: «Lo sa Dio!» (v. 11). Effettivamente, solo il Signore, che sa tutto, avrebbe potuto testimoniare, al di là delle ingiurie che circolavano a Corinto, quanto fosse grande l'affetto di Paolo per i suoi figli spirituali di quella Chiesa.

Senza dubbio, i Corinzi, negativamente influenzati dai rivali dell'apostolo, avrebbero potuto anche sospettare della sua tenerezza paterna per loro (cfr. 6,13; 12,14). Avrebbero potuto persino immaginare che egli cercasse subdolamente di metterli in cattiva luce davanti ad altre comunità cristiane, vantandosi per iscritto, in una lettera che sarebbe circolata come enciclica tra di esse, di non essere stato aiutato per nulla da loro, neppure quando si era trovato in difficoltà economiche a Corinto (cfr. 11,9). In ogni caso, «Dio sapeva» (v. 11) quanto questa loro supposizione fosse erronea.

In realtà, la prassi pastorale di Paolo era pure motivata dall'intenzione di non concedere ai suoi oppositori la possibilità di uguagliarsi a lui almeno da questo punto di vista[9]. Possiamo fondatamente pensare che costoro ricevessero uno stipendio dalle comunità cristiane in cui esercitavano il ministero[10]. Perciò non avrebbero potuto gloriarsi di non essere di peso ai Corinzi (cfr. 11,9). Paolo, invece, poteva farlo.

7 Cfr. At 18,3.

8 Cfr. 2 Cor 12,13-18; 1 Cor 4,12 e anche At 20,33-35.

9 2 Cor 11,12; cfr. 10,12.

10 Cfr. soprattutto 1 Cor 9,9-18.

3. «Tattica» pastorale del vanto

Del resto, i motivi per cui vantarsi non si riducevano per Paolo all'autonomia economica. Ma, come risulta dalla Seconda Lettera ai Corinzi, egli ne alterna diversi con la ripetuta dichiarazione che menar vanto di per sé non avrebbe alcun senso (2 Cor 11,16-21; 12,11-13). Perché allora questa strana oscillazione in lui tra varie espressioni di vanto e continue ammissioni del loro non senso? Anzitutto, si ha l'impressione che *Paolo fosse portato a gloriarsi per temperamento*. Difatti, davanti alle critiche, anzi alle vere e proprie calunnie dei suoi oppositori a Corinto, egli avrebbe potuto reagire in un modo molto più remissivo. Avrebbe potuto prendere «con filosofia» la situazione effettivamente incresciosa che si era venuta a creare. Avrebbe potuto ripetere a se stesso di lasciar fare al Signore, che sa scrivere dritto sulle righe storte degli uomini. Avrebbe potuto pregare con il Salmo: «[Signore,] bene per me se sono stato umiliato, perché impari i tuoi decreti!»[11]. In ogni caso, avrebbe potuto tacere. Invece Paolo non ha taciuto affatto. Per lui sarebbe stato andare contro natura.

In secondo luogo, sul piano pastorale, Paolo si rese conto del *rischio molto grave che i cristiani di Corinto stavano correndo*: avrebbero potuto dare credito alle ingiurie diffuse contro di lui dai pur sempre autorevoli missionari itineranti, finendo per non fidarsi più di lui. Ma così facendo, avrebbero corso il pericolo di rifiutare anche l'evangelo di Cristo da lui predicato, andando alla deriva dell'eresia (cfr. 11,3-4).

Tenuto conto soprattutto di questo rischio, Paolo prese la decisione di vantarsi per iscritto dei propri meriti di fronte alle comunità cristiane di Corinto e dell'Acaia. In questo modo, avrebbe potuto iniziare a invalidare, già prima di tornare a far loro visita (cfr. 13,1-2.10), le critiche menzognere degli avversari. I Corinzi si sarebbero resi conto di ciò che Paolo stava continuando a fare instancabilmente per il loro bene e per la diffusione dell'evangelo.

Con questo chiaro intendimento, Paolo decise di adottare una «tattica pastorale» sicuramente molto originale, che certo calzava alla perfezione con il suo carattere, ma che primariamente avrebbe potuto risolvere la situazione problematica della Chiesa di Corinto. Presentava solo un limite e nella Lettera Paolo mostra di esserne pienamente consapevole: di per sé, il vanto non è un atteggiamento da credente. Già il profeta Geremia l'aveva messo allo scoperto[12]. Cresciuto alla scuola dell'Antico Testamento, Paolo lo sapeva. Tant'è vero che, per due volte, ha ribadito ai Corinzi proprio quest'antica lezione profetica: «Chi si vanta, si vanti nel Signore!»[13]. Anzi, già nella Prima Lettera

11 Sal 119 (118),71.

12 Ger 9,22-23 (della Settanta).

13 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17.

ai Corinzi aveva spiegato loro che questo insegnamento profetico si fondava, in ultima analisi, sullo stesso modo di agire di Dio nella storia della salvezza:

> «[...] Quello che è stolto per il mondo – aveva precisato con il suo consueto stile paradossale –, Dio l'ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio l'ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio l'ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio» (1,27-29).

Eppure, sta di fatto che, nonostante questa sua ferma convinzione, Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi si è vantato ripetutamente con i suoi destinatari. Sapeva che per un credente, per un cristiano e tanto più per un apostolo, il vanto è un atteggiamento a tal punto contraddittorio con un'autentica visione di fede da assomigliare alla stupidità. Ma *la situazione pastorale lo esigeva*. Perciò l'apostolo non ha temuto di essere considerato un insensato. Ha trovato, però, *uno stratagemma in più «mosse» per legittimare in qualche modo il suo vanto*.

3.1. Prima «mossa»: la confessione di essere un insensato a vantarsi

La prima mossa di Paolo consiste proprio nel *dichiarare in anticipo che il suo modo di ragionare è da scriteriato*, vale a dire da persona che giudica e si giudica a partire da criteri senza senso, in quanto non stabiliti dal Signore ma da sé (cfr. 10,13; 11,17) e quindi ultimamente «carnali» (*katà sárka*, 11,18; cfr. 10,3), cioè egoistici. Lo confessa subito all'inizio del capitolo undicesimo (v. 1a): «Se soltanto poteste sopportare un po' di follia (*aphrosýnēs*, letteralmente: "insensatezza") da parte mia!». L'apostolo percepisce a tal punto l'incoerenza di quanto sta per fare che, poco dopo, ribadisce:

> «[…] Ritenetemi pure come un pazzo (*áphrona*, letteralmente: "un insensato"), perché anch'io possa vantarmi un poco. Quello che dico, però, non lo dico secondo il Signore, ma come da stolto (*en aphrosýne[i]*, letteralmente: "con insensatezza"), nella fiducia che ho di potermi vantare» (vv. 16-17).

È chiaro che Paolo non desideri per nulla essere preso per stolto dai Corinzi. Altrimenti, nemmeno si prenderebbe la briga di scrivere loro un'altra missiva. Tuttavia, confessa in anticipo che sta per argomentare con loro in maniera insensata, così da poterne approfittare per mettere in luce i suoi meriti pastorali.

3.2. Seconda «mossa»: la dichiarazione di essere obbligato a vantarsi

Attenuato il senso di colpa con questa specie di confessione pubblica, l'apostolo può cominciare a decantare i propri meriti. Non prima però d'aver fatto notare loro –

ecco la seconda «mossa», anch'essa ribadita più volte (cfr. 2 Cor 11,30; 12,1.11) – che *è obbligato a comportarsi così dai suoi rivali*. Mascherandosi da apostoli di Cristo, questi tali stavano riuscendo a pervertire la Chiesa corinzia, diffondendovi una dottrina diversa dall'evangelo autentico di Cristo predicato da Paolo (cfr. 11,3-4).

Da parte loro, i cristiani di Corinto, pur essendo «saggi» (v. 19), di fatto accolgono (v. 4) questi «falsi apostoli» e «bellamente» ne sopportano il comportamento arrogante, venendo da loro addirittura sfruttati e maltrattati (v. 20). È evidentissima l'amara ironia di Paolo, che, con l'atteggiamento di un padre (cfr. 6,13; 12,14) che sa discernere il bene dal male, smaschera la presunta saggezza dei suoi figli spirituali: con un'ingenuità senza limiti, essi accettano da tempo di essere «divorati» nei loro beni materiali da questi falsi ministri di Cristo[14]. Seguitano a mantenere economicamente chi poi spadroneggia su di loro. In realtà – fa capire loro Paolo –, non è lui lo stupido, ma loro! Insensati, che si lasciano sfruttare da altri insensati, suoi rivali.

Per evitare il peggio, l'apostolo scende sullo stesso campo degli avversari. Senza dubbio, poco prima ha dichiarato che le «armi» del suo combattimento non sono «carnali» (10,4; cfr. 1,12), cioè all'insegna di un egoismo «incarnato» antitetico alla «carità di Cristo». Eppure, in una congiuntura così delicata, è costretto a utilizzare l'arma «carnale» della millanteria, proprio perché i suoi oppositori vi stanno facendo ricorso. Lo confessa a chiare lettere: «Dal momento che molti si vantano da un punto di vista umano (*katà sárka*, letteralmente: "secondo la carne"), mi vanterò anch'io» (11,18).

Attraverso queste due attenuanti, Paolo è riuscito a neutralizzare, per lo meno in parte, la punta acuminata dell'egocentrismo insita nel vanto. Ora, quindi, in una specie di «zona franca d'insensatezza» che si è abilmente creato, è libero di vantarsi. E lo fa di gusto!

4. Motivi del vanto di Paolo

4.1. Primo motivo di vanto: l'identità ebraica

> «Sono Ebrei? – scrive Paolo – Anch'io! Sono Israeliti? Anch'io! Sono stirpe di Abramo? Anch'io!» (11,22).

Il primo motivo di vanto è, per Paolo, la propria identità ebraica. Il confronto da lui istituito con i suoi oppositori ha un fine preciso: dimostrare – come evidenzia la ripetizione insistente dell'«anch'io» – che, come i suoi rivali, *pure lui appartiene al popolo di Israele. Possiede quindi tutti i privilegi salvifici derivanti dall'elezione divina* e dalle

[14] Cfr. Rm 16,18; Fil 3,19.

generose promesse fatte da Dio al patriarca Abramo, suo alleato[15]. Qualora i suoi oppositori avessero osato gloriarsene ancora, anche Paolo non si sarebbe tirato indietro.

Da questo confronto serrato di Paolo con i suoi nemici si può evincere che essi fossero – tutti o in parte – «Ebrei», «Israeliti» e, dunque, discendenti di Abramo. È molto probabile, allora, che si presentassero a Corinto come l'espressione autentica della più fedele tradizione religiosa giudaica. Forse Paolo era accusato da loro di voler recidere la profonda radice giudaica del cristianesimo. A dire il vero, egli non intendeva giungere a tanto. Tuttavia, nella sua evangelizzazione, non esigeva dai pagani, come condizione indispensabile d'ingresso nella Chiesa, l'osservanza della legge mosaica[16], circoncisione degli uomini inclusa[17]. Ma questo suo modo di consentire ai pagani di accedere al cristianesimo unicamente a condizione che credessero in Cristo, era duramente osteggiato da tutta una frangia della Chiesa primitiva, ancora saldamente radicata negli usi e costumi giudaici.

Benché di quest'opposizione non si trovi traccia esplicita nella Seconda Lettera ai Corinzi, è innegabile che Paolo si mostri fiero di essere «ebreo», cioè di razza ebraica[18]. Già nella Lettera ai Filippesi si era vantato di essere nato da genitori «ebrei»[19]. Forse era un modo per escludere di essere figlio di proseliti[20]. Oppure per rispondere alle dicerie fatte circolare a Corinto dai suoi rivali, venuti a conoscenza che egli era originario

---

15 Cfr. specialmente Gn 13,14-17; 15,5-7.18-21; 17,4-8.15-21; 18,10.14; 21,13-14; 22,15-18; 1 Cr 16,15-18; 2 Cr 20,7.

16 Cfr. soprattutto Rm 3,20-22.24.26; 4,2.5; 5,1; Gal 2,17.21; 3,2.5; 5,4-5 e anche 1 Cor 6,11.

17 La polemica sulla circoncisione è attestata in tutta la sua virulenza specialmente nella Lettera ai Galati, in cui Paolo, riferendosi ai missionari giudaizzanti che seguitavano a spingere gli etnico-cristiani a farsi «circoncidere» (*peritémnein*; cfr. 2,3-4; 6,12-13 e anche At 15,1.5), giunge a scrivere che avrebbero dovuto farsi «castrare» (*apokóptein*; Gal 5,12). A questo proposito, si leggano, ad es.: A. Pitta, *Lettera ai Galati* (Scritti delle Origini Cristiane 9), Bologna 1996, 316; A. Vanhoye, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 127; M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 107), Romae 1984⁴, 424 e anche F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976¹⁴, 262, § 317.1. Ancora più esplicito è in Fil 3,2 lo scandaloso «gioco di parole» fatto da Paolo tra *peritomḗ* («circoncisione») e *katatomḗ* («castrazione»). Cfr. J.-F. Collange, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens* (Commentaire du Nouveau Testament 10a), Neuchâtel 1973, 110; J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/3), Freiburg im Breisgau 1987⁴, 186.

18 Così spiegano, ad ed.: C.K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries), London 1973, 293; M. Carrez, *La Deuxième Épître aux Corinthiens* (Cahiers Évangile; Nouvelle Série 51), Paris 1985, 221.

19 Fil 3,5. Cfr. F. Bianchini, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della «periautología» nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (Analecta Biblica 164), Roma 2006, 58, che evidenzia come esordire con la dichiarazione delle proprie origini personali era tipico della «periautologia» e dell'encomio.

20 Cfr. E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 292.

di Tarso in Cilicia[21] e che era cittadino romano di nascita[22]. Da lì a mettere in dubbio che egli fosse davvero giudeo, il passo era breve[23].

A ogni buon conto, Paolo precisa subito di essere «israelita», vale a dire membro del popolo eletto dal Signore; anch'egli erede delle promesse salvifiche fatte da Dio al patriarca e ai suoi discendenti[24]. Anzi, sotto il profilo dell'identità religiosa, nella Lettera ai Filippesi (3,4b-6) Paolo non si accontenta di dichiararsi pari ai suoi rivali. Ostenta di essere a loro superiore:

> «Se qualcun altro ritiene di poter avere fiducia nella carne – scrive con fierezza –, io più di lui: circonciso all'età di otto giorni, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo figlio di Ebrei; quanto alla legge, fariseo; quanto allo zelo, persecutore della Chiesa; quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge, irreprensibile».

4.2. Secondo motivo di vanto: i patimenti apostolici

Nella Seconda Lettera ai Corinzi Paolo incalza i suoi interlocutori, continuando a paragonarsi agli avversari con una terza domanda retorica: «[Questi miei oppositori] sono ministri di Cristo?». In quel momento, forse si è accorto che sta per cedere all'orgoglio. Perciò, in un breve inciso, ripete ancora che sa perfettamente che il suo atteggiamento è senza senso. Ciò nonostante, dichiara con una certa spavalderia: «Sto per dire una pazzia (*paraphronôn lalô*, letteralmente: "parlo da insensato"), io lo sono più di loro» (11,23). Cioè: «Io sono ministro di Cristo più di loro». Quindi, per quanto riguarda i privilegi salvifici ricevuti per nascita a motivo dell'appartenenza al popolo eletto da Dio, Paolo riconosce di essere sullo stesso piano degli oppositori. Per quanto concerne invece *la sua dignità di ministro di Cristo*, non ha dubbi: non è solo alla loro altezza, ma è *superiore a loro*. Anzi, a questo punto, volendo proprio dimostrare questa sua superiorità, inizia a elencare tutta una serie di contrarietà che ha dovuto affrontare per annunciare l'evangelo di Cristo. Rievoca persecuzioni (vv. 24-25), pericoli nei viaggi (v. 26), difficoltà di vario genere (v. 27), la preoccupazione per le comunità cristiane da lui fondate o visitate (v. 28), la sua stessa debolezza personale (vv. 29-31) e persino

---

21 Cfr. At 21,39; 22,3; 23,34.

22 Cfr. At 22,28 e anche 16,37-38; 23,27.

23 L'ipotesi, che sembra più che verosimile, è sostenuta anche da A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1970, 320 e ribadita da: E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 293, n. 1; P. E. HUGHES, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1962, 403.

24 Cfr. Rm 4,13-18; Gal 3,16.18-19.29.

una fuga da Damasco (vv. 32-33). In particolare, ricorda che per cinque volte i Giudei l'avevano fustigato con trentanove colpi (v. 24), secondo la prassi giudaica che evitava così il rischio d'infrangere per sbaglio la legge mosaica, che prescriveva un massimo di quaranta colpi[25]. Paolo rievoca anche di essere stato battuto per tre volte dai Romani (v. 25a). Nella foga, non si sofferma a precisare dove queste pene gli fossero state inferte. Dagli Atti degli Apostoli[26] veniamo a sapere che egli fu battuto con le verghe a Filippi. Paolo ricorda poi di essere sopravvissuto addirittura a una lapidazione (v. 25b), verosimilmente a Iconio, come testimoniano sempre gli Atti[27]. Non meglio determinabili rimangono le allusioni alle altre numerose disavventure per mare[28] e per terra, come pure il ricordo di tutte le altre difficoltà (vv. 25-27). Paolo rammenta, ad esempio, di aver patito la «fame» (11,27), secondo quanto aveva già dichiarato nella Lettera ai Filippesi: «[...] Sono allenato a tutto e per tutto, alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza»[29].

È impressionante il coraggio di quest'uomo! Quante volte ha rischiato la vita per Cristo! Non ci stupiamo allora di apprendere dalla tradizione più antica della Chiesa che egli finì per essere martirizzato a Roma, durante la persecuzione dell'imperatore Nerone.

4.3. Terzo motivo di vanto: la disavventura a Damasco

Infine, Paolo rievoca un'altra sua disavventura: qualche tempo dopo la sua vocazione, ossia fra il 34 e il 39 d.C.[30], era fuggito di notte da Damasco, facendosi calare in una cesta dalle mura della città. Era riuscito così a non farsi arrestare dalle guardie del governatore del re Areta IV[31]. Si trattava di una disavventura piuttosto ridicola, che avrebbe potuto anche venire derisa come vigliaccheria dai suoi avversari, che magari non ne erano nemmeno al corrente. Valeva proprio la pena ricordarla per iscritto in

---

25 Cfr. Dt 25,2-3.

26 Cfr. At 16,22.

27 Cfr. At 14,19.

28 Il naufragio narrato in At 27,9-44 è successivo alla stesura della Seconda Lettera ai Corinzi.

29 Fil 4,12.

30 Cfr. At 9,19-23; Gal 1,17-18. È discusso se il fatto sia da datare poco dopo l'anno 34 (cfr. J. Héring, *La Seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens* [Commentaire du Nouveau Testament 8], Neuchâtel 1949, 91), alla fine del 37 (cfr. A. Plummer, *Second Epistle to the Corinthians*, 333), dopo il 37 (cfr. V. Jacono, *Seconda Epistola del beato Paolo apostolo ai Corinti*, in Id., *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* [La Sacra Bibbia], Torino-Roma 1951, 420-509, in particolare 496) oppure attorno al 39 (cfr. P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, in Id., *Lettere ai Corinzi* [Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali 39], Cinisello Balsamo 1992[6], 169-236, in particolare 229).

31 2 Cor 11,32-33; cfr. At 9,24-25.

una missiva che sarebbe stata proclamata davanti alle comunità cristiane di Corinto e dell'Acaia? Eppure, Paolo, appena se ne ricorda, l'aggiunge. Forse, semplicemente per allungare la serie già considerevole di debolezze, difficoltà e umiliazioni patite per Cristo nel ministero apostolico. Paolo tende ad esagerare persino nell'umiliarsi! Ma, così facendo, egli accresce – sia pure in maniera paradossale – i motivi della propria superiorità rispetto ai «falsi apostoli» (11,13).

Che dire in sintesi di questo elenco impressionante di disavventure e di patimenti? In prima battuta, non si può che ribadire il coraggio e la tenace perseveranza di Paolo nello svolgere, talvolta in modo persino rocambolesco, la missione affidatagli da Dio. Davvero quest'uomo di Dio non ha avuto paura di affrontare prove e ostacoli senza numero, pur di diffondere l'evangelo di Cristo. Né si è arreso alle sconfitte pur subite nell'esercizio del ministero. Ma lo scopo per cui egli si è dilungato in questa Lettera su tutti questi ricordi è più profondo. L'apostolo aveva intuito che la «logica» paradossale di Dio è di manifestarsi con la sua potenza salvifica proprio tramite la debolezza dei suoi ministri (cfr. 12,9). In questo senso Paolo ha elencato difficoltà e patimenti da lui affrontati per Cristo come motivi di vanto. Ed è per questa stessa ragione che egli è arrivato a vantarsi persino delle proprie debolezze personali: «Chi è debole, che anch'io non lo sia? [...] Se è necessario vantarsi, mi vanterò della mia debolezza» (11,29-30).

Con quest'acuta consapevolezza del modo paradossale di Dio d'intervenire nella storia, Paolo, con notevole abilità retorica, ha preso le accuse altrui sulle sue multiformi fragilità e le ha trasformate in punti a suo favore. Visto che i rivali lo svergognavano per i suoi limiti, egli ha lasciato intendere che quegli stessi punti deboli erano stati – e continuavano a essere – ambiti paradossali in cui si manifestava per mezzo di lui la potenza salvifica di Dio. Convinto di ciò, nella Seconda Lettera ai Corinzi Paolo confessa in un primo momento: «Noi [apostoli di Cristo] abbiamo questo tesoro in vasi di creta». Cioè: «Siamo povera gente, con tante fragilità, per cui siamo indegni di portare il tesoro inestimabile dell'evangelo». Ma poi aggiunge: «[Ma viviamo così] affinché appaia che questa straordinaria potenza appartiene a Dio, e non viene da noi» (4,7). In altre parole: precisamente la fragilità del «vaso di creta» della propria persona è stata utilizzata da Paolo come prova della propria superiorità sugli avversari. Il suo presupposto è che *i ministri più deboli, che continuano ad affidarsi allo Spirito del Risorto e a lasciarlo agire nell'evangelizzazione attraverso di loro, sono in grado di manifestare la potenza salvifica di Dio in maniera più nitida rispetto ai ministri più forti*. In effetti, nell'attività missionaria di ministri deboli ma credenti, i fedeli riescono a riconoscere nella maniera più chiara possibile che i risultati pastorali positivi provengono non tanto dai ministri quanto piuttosto dal Signore, il quale fa concorrere tutto al bene, per quelli che lo amano e «che sono stati chiamati secondo il suo disegno»[32]. Nei termini della Seconda Lettera ai Corinzi:

[32] Rm 8,28.

> «Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, il quale anche ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova alleanza [...]» (3,5).

Di conseguenza, le debolezze di Paolo non sono una prova di delegittimazione del suo ministero nella Chiesa, come sostengono i suoi oppositori, bensì una conferma della sua autenticità, a condizione, certo, che egli continui ad affidarsi allo Spirito del Risorto.

4.4. Quarto motivo di vanto: il «rapimento» celeste

Il «discorso da insensato» fin qui sviluppato da Paolo mediante un accumulo di ricordi sulle difficoltà, peripezie e persecuzioni da lui vissute per Cristo, ora si fa più intimo. In effetti, tra i motivi di vanto Paolo aggiunge pure un suo «rapimento» celeste (2 Cor 12,1-6) e una rivelazione privata donatagli dal Signore (vv. 7-10). Possiamo immaginare che i suoi avversari decantassero davanti ai Corinzi le loro frequenti e straordinarie esperienze mistiche[33]. Forse è per questa ragione che Paolo ammette pubblicamente di averne avute due[34].

Ancora una volta, l'apostolo mostra di essere consapevole dei limiti della propria argomentazione (v. 1). Di per sé, per un vero ministro della Chiesa, ostentare anche questo genere di meriti sarebbe dannoso: rischierebbe di alimentare surrettiziamente in lui la superbia e di essere motivo di cattivo esempio per i fedeli. Tuttavia, Paolo ribadisce che in un frangente del genere è proprio «necessario vantarsi». Altrimenti, la

---

[33] Così congettura, ad es., B. CORSANI, *La Seconda Lettera ai Corinti. Guida alla lettura* (Piccola Collana Moderna. Serie Biblica 83), Torino 2000, 153.

[34] Nella Lettera ai Galati (2,2) e negli Atti degli Apostoli (9,12; 16,9-10; 18,9-11; 22,17-21; 23,11; 27,23) sono ricordate anche altre visioni e rivelazioni avute dall'apostolo. D'altra parte, vari particolari di 2 Cor 12,1-6 e soprattutto la definizione di Paolo come cristiano («uomo in Cristo», v. 2) portano a escludere che questa sua esperienza mistica coincida con l'incontro con il Risorto sulla via di Damasco, verificatosi senza alcun tipo di «rapimento» in paradiso (cfr., ad es., E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 305; C. K. BARRETT, *Second Epistle to the Corinthians*, 308; L. L. BELLEVILLE, *2 Corinthians* [The IVP New Testament Commentary Series], Leicester 1996, 301; *La Bible. Traduction oecuménique. Édition intégrale*, Paris-Villiers-le-Bel 1991[3], 2794, n. «r»; S. CIPRIANI, *Seconda lettera ai Corinzi*, in ID., *Le Lettere di Paolo* [Commenti e Studi Biblici], Assisi 1991[7], 241-343, in particolare 333; V. P. FURNISH, *II Corinthians* [The Anchor Bible 32a], New York 1984, 524; J. HÉRING, *La Seconde Épître aux Corinthiens*, 93.95; P. ROSSANO, *Seconda lettera ai Corinzi*, 230). Considerato ciò, riteniamo che il plurale dei sostantivi «visioni» e «rivelazioni» in 2 Cor 12,1 serva a designare la categoria di fenomeni eccezionali in cui rientra l'elevazione celeste rievocata qui da Paolo (cfr. G. BARBAGLIO, *Alla comunità di Corinto: Seconda Lettera*, in ID., *Le lettere di Paolo* [Commenti Biblici], vol. I, Roma 1990[2], 551-774, in particolare 730, n. 112; R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament], Göttingen 1976, 220; D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* [Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 11], Neukirchen-Vluyn 1964, 297).

Chiesa corinzia potrebbe essere rovinata dalla propaganda giudaizzante dei suoi oppositori. Ma per iniziare a narrare una sua visione celeste del passato, riducendo al minimo la tentazione della supponenza, Paolo ricorre a un altro espediente retorico molto originale: mettendo in atto una sorta di *sdoppiamento della personalità*, testimonia un fatto capitato proprio a lui, descrivendolo però alla terza persona singolare, come se parlasse di un altro. Scrive: «Conosco un uomo in Cristo», cioè un cristiano[35], «che, quattordici anni fa [...], fu rapito fino al terzo cielo» (12,2).

Per due volte Paolo ripete di non sapere come in concreto un'esperienza spirituale del genere possa essere capitata a quel tale. Con uno stile ripetitivo ed esitante, verosimilmente sintomo di una notevole emozione nel ricordare il fatto[36], ammette: «Se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio» (v. 2; cfr. v. 3). Indeterminato gli sembra pure il messaggio della visione: le «parole» intese da quell'uomo erano «indicibili», per cui Paolo non riesce a metterle per iscritto (v. 4).

Senza dubbio, dettando la Lettera, Paolo prevede che i destinatari capiscano subito che quell'uomo è lui. Tuttavia, con questo espediente, egli riesce in quel momento ad arginare la tentazione di esaltare se stesso: «Di lui io mi vanterò! – conclude –. Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze» (v. 5).

D'altronde, Paolo descrive la visione come un «rapimento»[37]: quel tale – scrive – «fu rapito […] fino al terzo cielo» (v. 2). Se ne evince che per l'apostolo si trattasse indubbiamente di una percezione mistica suscitata in lui dallo Spirito santo[38]. Dunque, pur vantandosi di quell'esperienza eccezionale, egli ne ha riconosciuto l'origine divina, ammettendo la propria completa ricettività nei confronti dell'azione dello Spirito santo in lui. Di per sé, in quanto «rapimento» celeste suscitato dallo Spirito, quell'esperienza eccezionale non avrebbe potuto essere accampata dall'apostolo come proprio merito né al cospetto di Dio né davanti alle comunità cristiane. Eppure Paolo se ne vanta, facendo grata memoria di essere stato oggetto di una benevolenza straordinaria di Dio.

---

35 L'appellativo «uomo in Cristo» di 2 Cor 12,2 designa un «cristiano» (cfr. Rm 16,7). Cfr. C. K. Barrett, *Second Epistle to the Corinthians*, 308; V. P. Furnish, *II Corinthians*, 524.

36 Cfr. E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 305; S. Cipriani, *Seconda lettera ai Corinzi*, 331-332.

37 È significativo che lo stesso verbo ricorra in Ap 12,5 (*herpásthē*, «fu rapito»).

38 Difatti, i verbi *harpagénta* («che fu rapito», 2 Cor 12,2) ed *hērpágē* («fu rapito», v. 4) sono passivi teologici. Cfr. P. Madros, *Susceptibilité et humilité de Saint Paul dans sa Seconde Lettre aux Corinthiens*, Jérusalem 1981, 50; A. Plummer, *Second Epistle to the Corinthians*, 340. Inoltre, il genitivo *Kyríou* («del Signore») al v. 1 è soggettivo, nel senso che è il Signore che ha concesso a Paolo «visioni» e «rivelazioni» (cfr. L. L. Belleville, *2 Corinthians*, 300; A. Plummer, *Second Epistle to the Corinthians*, 338). Si vedano anche le traduzioni di: *Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe deutsch herausgegeben von Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verbindung mit Johannes M. Nützel*, Freiburg im Breisgau 1992[6], 1685 («die mir der Herr geschenkt hat»); *Parola del Signore. La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Leumann-Roma 1985, 284 [NT] («che il Signore mi ha concesse»).

Dopo di che, sempre per ridimensionare il pericolo di una certa arroganza mistic heggiante, Paolo puntualizza anche il tempo in cui si era verificata quella visione immaginativa del paradiso: quattordici anni prima della stesura della Seconda Lettera ai Corinzi (v. 2). Puntualizzando questo particolare, forse l'apostolo intende riconoscere che, certo, anch'egli potrebbe proclamare d'innanzi a tutti i Corinzi di aver vissuto un'esperienza stupefacente. Tuttavia, a differenza di quanto verosimilmente millantano i suoi nemici, egli non è un veggente carismatico dalle frequenti visioni o rivelazioni divine. Tanti anni sono trascorsi da quella visione paradisiaca[39]!

A questa puntualizzazione temporale Paolo ne aggiunge un'altra «spaziale»: quel tale era stato elevato «fino al terzo cielo» (v. 2), ossia «in paradiso» (v. 4). Per evocare la trascendenza di Dio, con cui era entrato straordinariamente in contatto, egli prende le mosse dalle concezioni giudaiche del tempo, secondo cui i «cieli» erano stratificati[40]. Ma è piuttosto superfluo avventurarci in precisazioni ulteriori, soprattutto se consideriamo che lo stesso apostolo ha inteso mantenere un certo distacco, quasi che non fosse lui ad essere stato «rapito» «fino al terzo cielo».

Nelle battute conclusive (12,6), Paolo lascia di nuovo affiorare *la consapevolezza che a un credente e, più ancora, a un apostolo non convenga gloriarsi, se non «nel Signore»*. Per lui, quindi, non esiste soltanto il vanto illusorio e supponente, che in questa Lettera ha di frequente rinfacciato più o meno esplicitamente ai suoi oppositori[41]. Al contrario, l'uomo di fede può vantarsi in maniera legittima, ma soltanto a condizione che *riconosca con umile riconoscenza* l'azione salvifica dello Spirito santo nell'esistenza propria e altrui. Il credente può gloriarsi «nel Signore»[42] se è riuscito a intravederne, con uno sguardo di fede, l'influsso salvifico nella storia; se si è accorto degli innumerevoli doni che provengono quotidianamente dalla grazia divina, benché il Signore ami operare il bene, in maniera misteriosa ma reale[43], attraverso la stessa libertà umana (cfr. 3,17-18).

Inoltre, alla luce di altri testi di Paolo sul vanto del cristiano in quanto tale[44], pos-

---

39 Cfr. G. Barbaglio, *Alla comunità di Corinto: Seconda Lettera*, 731, n. 119; B. Corsani, *Seconda Lettera ai Corinti*, 154; H.-D. Wendland, *Der zweite Brief an die Korinther*, in Id., *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch 7), Göttingen 1968, 167-261, in particolare 245.

40 Stando ad alcuni biblisti, l'espressione «terzo cielo» designerebbe qui il cielo più alto (cfr. A. Plummer, *Second Epistle to the Corinthians*, 343), quello cioè propriamente divino (cfr. S. Zedda, *Prima lettura di San Paolo* [Biblioteca Teologica 10], Brescia 1973^5, 359), al di sopra del primo cielo, ossia quello atmosferico, e del secondo, vale a dire quello stellare. Per altri esegeti, invece, Paolo attingerebbe a speculazioni giudaiche più complesse, secondo cui i cieli sarebbero sette o addirittura dieci (cfr. G. Barbaglio, *Alla comunità di Corinto: Seconda Lettera*, 731; D. Wendland, *Der zweite Brief an die Korinther*, 245-246).

41 Cfr. specialmente 2 Cor 5,12; 10,12-13.15.16; 11,12.18.

42 Cfr. 2 Cor 10,17 e 1 Cor 1,31 (che citano Ger 9,23 della Settanta).

43 Cfr. specialmente Is 55,8-9.

44 Ci riferiamo a: Rm 2,17-29; 3,21-31; 4,1-25; 5,1-11; Fil 3,2-16 e Gal 6,11-17.

siamo aggiungere che, per l'apostolo, *l'uomo di fede può gloriarsi «nel Signore» nella misura in cui lo testimonia come unico fondamento della propria esistenza*. Primariamente, quindi, il cristiano si riconosce in virtù del suo rapporto di radicale dipendenza dal Risorto. Ma conseguentemente tiene a testimoniare anche agli altri di cogliere il valore ultimo della propria vita in questa relazione fondativa con Cristo, costituita dalla fede in lui. Ma per Paolo questo *intento testimoniale del vanto*, che vale per il cristiano in quanto tale, a maggior ragione caratterizza la missione specificamente evangelizzatrice dell'apostolo. Persuaso di ciò, già nella Prima Lettera ai Corinzi[45], l'apostolo aveva ammesso con gratitudine: «Ho faticato più di tutti loro», cioè più di tutti gli altri apostoli e missionari; «non io però, ma la grazia di Dio che è con me»[46]. Ma è nella Seconda Lettera ai Corinzi che la ferma convinzione di Paolo sul valore testimoniale del vanto è da lui sviluppata specificamente in rapporto con il ministero apostolico (cfr. 10,17-18), anche se talvolta con affermazioni quasi contraddittorie. Soprattutto nel «discorso da insensato» s'intravede quanta fatica Paolo faccia ad accettare che, per un apostolo autentico, che crede nella «logica» misteriosa dell'azione salvifica di Dio all'interno delle libere scelte dell'uomo, non abbia alcun senso incensare se stesso. Tutto sommato, però, Paolo è riuscito a dimostrare, pur giostrandosi tra vari espedienti retorici, di non essere per nulla inferiore ai suoi avversari (cfr. 11,5; 12,11). Anzi, di valere ben più di loro[47].

4.5. Quinto motivo di vanto: la «spina nella carne»

Infine, dopo essersi proposto di non gloriarsi di se stesso, fuorché delle proprie debolezze (2 Cor 12,5b), Paolo ha voluto svelarne una, di cui forse nessuno era al corrente: «Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia» (v. 7). Numerosissimi studiosi hanno tentato di scoprire che cosa fosse la «spina» conficcata nella «carne» di Paolo[48], ossia nella sua fragile condizione umana; oppure chi fosse l'«angelo di Satana» (*ággelos Satanâ*) inviato a schiaffeggiarlo.

Già il sostantivo «carne» *(tê[i] sarkí)*, che specifica la metafora della «spina» nei termini di una sofferenza corporale, spinge ad accantonare le ipotesi di rimorsi di coscienza[49] o di gravi preoccupazioni, come l'assillo perché almeno un «resto» del po-

---

45 1 Cor 1,31.

46 1 Cor 15,10.

47 Cfr. 2 Cor 11,23 e anche 1 Cor 15,10; Fil 3,4.

48 Si consultino gli *excursus* in: E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 313-323; P. E. HUGHES, *Second Epistle to the Corinthians*, 442-448.

49 Di questo parere è, ad es., C. BRUSTON, *L'écharde de saint Paul et l'abandon du pécheur à Satan*, in Revue de théologie et des questions religieuses 21 (1912) 411-418, in particolare 414.

polo d'Israele riconoscesse Gesù di Nazareth come l'atteso messia[50]. Questo rilievo viene ulteriormente confermato dall'insistente riferimento del v. 9 alla «debolezza» (*en astheneía[i] [...] en taîs astheneíais*), che potrebbe orientare l'interpretazione nella direzione di disturbi quali una patologia degli occhi[51], la balbuzie[52], la sordità, la sciatalgia o le coliche, piuttosto che di altre patologie più importanti come la malaria, la lebbra, l'emicrania oftalmica[53], la malattia reumatica o l'epilessia[54]. Si sono congetturate perfino malattie caratterizzate da alterazioni eminentemente psicologiche, quali la nevrastenia, la depressione[55] o l'isterismo[56], tenendo conto che all'epoca patologie del genere venivano facilmente ricondotte a possessioni sataniche[57]. Lasciando aperta la questione, costatiamo che Paolo considerava la «spina» come un ostacolo persistente e ultimamente demoniaco[58] all'attività apostolica[59]. In effetti, qualsiasi cosa fosse la «spina» – malattia o altro –, era da lui interpretata, per lo meno all'inizio, come un «inviato di Satana»[60], capace di opporsi alla predicazione dell'evangelo di Cristo. Poi

---

50 Cfr. soprattutto Rm 9,1-3; 10,1. Questa interpretazione, sostenuta da P. H. MENOUD, *L'écharde et l'ange satanique (2 Cor. 12,7)*, in J. N. SEVENSTER – W. G. VAN UNNIK (edd.), *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, Haarlem 1953, 163-171, in particolare 168-170, è criticata da G. DELLING, *skólops*, in G. FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band VII*, Stuttgart 1964, 411-415, in particolare 413.

51 Molti biblisti notano però che Gal 4,15 e 6,11 non sono ragioni necessitanti a favore di questa ipotesi. Si leggano, ad es., H. LIETZMANN, *An die Korinther II*, in ID., *An die Korinther I-II* (Handbuch zum Neuen Testament 9), Tübingen 1969[5], 97-164.196-214, in particolare 157; A. PITTA, *Galati*, 268-269.397; A. VANHOYE, *Galati*, 116; H.-D. WENDLAND, *Der zweite Brief an die Korinther*, 249.

52 Così ipotizza W. K. L. CLARKE, *Was St. Paul a Stammerer?*, in ID., *New Testament Problems. Essays – Reviews – Interpretations*, London 1929, 136-140. Invece, C. K. BARRETT, *Second Epistle to the Corinthians*, 315 preferisce congetturare un più generico impedimento nella parola.

53 Cfr. TERTULLIANO, *De pudicitia*, 13, in E. DEKKERS (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De pudicitia*, in A. GERLO e altri (edd.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera montanistica* (Corpus Christianorum; Series Latina 2), Turnhout 1954, 1279-1330, in particolare 1305.

54 Così congettura M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, 46.

55 Lo sostiene, ad es., H. LIETZMANN, *An die Korinther II*, 157.

56 Una rassegna di ipotesi di questo tipo è reperibile in E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 313-323.

57 Cfr. Lc 13,11.16.

58 Cfr. 2 Cor 4,4 e anche 1 Ts 2,18.

59 Condividiamo la tesi di S. LYONNET, *La loi fondamentale de l'Apostolat formulée et vécue par Saint Paul (2 Cor. 12, 9)*, in I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, 263-282, in particolare 265-268, condivisa pure da J. HÉRING, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 96). Anche E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 312, che identifica la «spina» con una malattia, sottolinea che comunque ciò che colpisce Paolo è che essa costituisca un ostacolo al ministero apostolico.

60 Questa seconda metafora determinata in senso personale potrebbe alludere a un persecutore o a un avversario particolarmente ostici a Paolo. Ma non è escluso che anche questa metafora, fondendosi con

però l'apostolo è riuscito a comprendere, grazie alla preghiera, che, in ultima analisi, era stato il Signore a permettere (cfr. v. 7) all'«inviato di Satana» di colpirlo di continuo[61], in modo simile a quanto avvenne a Giobbe nel celebre racconto biblico[62]. Ma perché il Signore l'aveva fatto? In primo luogo, Paolo ha colto che il Signore voleva aiutarlo a prevenire la superbia. Per ben due volte lo confessa, confermando di avere un'inclinazione caratteriale all'orgoglio, ma anche di non arrendervisi, ma di cercare di porvi rimedio.

Non solo: per grazia divina, Paolo ha compreso, imitando la preghiera insistente e angosciata di Gesù nel Getsemani[63], che il Signore stava consentendo all'«inviato di Satana» di farlo soffrire, primariamente per manifestare in lui la propria potenza salvifica (cfr. v. 9): «Ti basta la mia grazia – aveva fatto intuire a Paolo il Signore con un'espressione tutt'altro che paolina[64] –; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza» (v. 9). Colta questa intuizione ispirata, l'apostolo riprende, con lo stile esuberante tipico del suo temperamento, quegli stessi termini e li applica alla sua situazione personale, esagerandoli:

> «[…] Molto volentieri, dunque, mi vanterò ancora di più delle mie debolezze, perché prenda dimora in me la potenza di Cristo. Perciò, mi compiaccio nelle debolezze [...] per Cristo. Quando, infatti, sono debole, è allora che sono potente» (vv. 9-10).

L'intervento rivelatore del Risorto chiarisce a Paolo il criterio fondamentale che ne giustifica il vanto e che soprattutto ne attesta l'autenticità del ministero apostolico: le debolezze dell'apostolo, persino quelle più nascoste, rientrano nella «logica» paradossale del Dio cristiano. Secondo questa «logica» evocata di nuovo da Paolo in 13,4, è proprio nell'impotenza estrema del Figlio in croce che si rivela definitivamente l'onnipotenza salvifica del suo amore, nella misura in cui (ma questo aspetto non è precisato qui per non attenuare il carattere paradossale dell'affermazione) il Crocifisso ha messo

---

la prima, possa designare una sofferenza dell'apostolo, come sulla base degli altri particolari testuali sembrerebbe più probabile.

61 Dal tempo presente del verbo *kolaphízein* (*hina kolaphíze[i]*, «affinché schiaffeggi», 2 Cor 12,7) si può evincere il carattere cronico della sofferenza di Paolo (cfr. M. ZERWICK, *Analysis*, 413).

62 Cfr. Gb 1,12; 2,6.

63 Cfr. Mt 26,36-45 e il parallelo Mc 14,35-41. La possibile allusione è colta anche da: P. W. BARNETT, *The Message of 2 Corinthians. Power in Weakness* (The Bible Speaks Today), Leicester 1988, 178; J. HÉRING, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 96; P. E. HUGHES, *Second Epistle to the Corinthians*, 449-450.

64 Dal punto di vista stilistico, rileviamo che la risposta che Paolo confida di aver ricevuto dal Signore Gesù – «Ti basta la mia grazia» – non ha un sapore paolino. Più esattamente, il verbo *arkeîn* («bastare») non compare in alcun altro scritto di sicura paternità paolina. Non fa parte del linguaggio usuale di Paolo e non ne rispecchia neppure il temperamento spesso portato alle esagerazioni e agli eccessi (cfr. P. MADROS, *Susceptibilité*, 54.61).

la propria vita nelle mani del Padre[65]. Certo è che, una volta compreso questo modo paradossale di manifestarsi della potenza salvifica di Dio, Paolo non teme di vantarsi – «molto volentieri» e con compiacimento (12,9-10) – delle proprie debolezze personali e di tutte le altre sofferenze, sempre vissute «a motivo di Cristo» (*hypér Christoû*, v. 10). Umanamente parlando, non ci sarebbe da inorgoglirsi per tutte quelle esperienze «crocifiggenti». Eppure Paolo ormai le giudica con la limpida consapevolezza di fede che *quanto più un cristiano e, in particolare, un apostolo di Cristo non conta sulle proprie forze, tanto più diventa uno strumento utile e «trasparente» nelle mani di Dio*. Soltanto così il Signore ha a sua disposizione un servo capace di lasciar risplendere nelle proprie attività l'intervento dell'onnipotenza divina, dopo che le ha consentito docilmente di «prendere dimora» nella propria persona (v. 9). Affrontando patimenti di ogni tipo «a motivo di Cristo», Paolo, in qualche modo, riesce a portare dappertutto «in» sé la condizione di Gesù morente (4,10). Ma, così facendo, diventa egli stesso – sulla scia degli antichi profeti[66] – un segno di rivelazione della «vita di Gesù» (v. 10) per chiunque entri in relazione con lui.

Tutto sommato, si dà una perfetta consonanza di Paolo con Cristo. Paolo ha compreso per rivelazione divina[67] che Cristo è morto per tutti gli uomini. Quindi è morto anche per lui[68]. Perciò Paolo non può più vivere per se stesso. Sente che deve vivere per Cristo (cfr. 5,15). E se vivere per Cristo, ossia per amore suo, comporta delle sofferenze, ebbene anch'esse devono essere affrontate «per» lui (12,10). L'esito di questa piena adesione di fede di Paolo a Cristo era che chiunque entrasse in contatto con l'apostolo poteva percepire un riflesso cristallino di Cristo stesso (3,18). Grazie all'immedesimazione di Paolo con il «suo Signore»[69], chiunque incontrasse l'apostolo, aveva la possibilità reale d'intravedere il mistero di Cristo, d'iniziare a credere in lui e di prendere parte a sua volta alla vita stessa di lui. Si comprende allora perché Paolo sia giunto a vantarsi persino delle proprie debolezze. È vero che, da un punto di vista meramente razionale, i patimenti e le persecuzioni sperimentate da lui avrebbero potuto essere segno della sua inadeguatezza al ministero apostolico. Ma è altrettanto vero che, nella prospettiva cristiana, il ministero dell'apostolo, in quanto «inabitato» dalla potenza redentrice del Risorto, era diventato a sua volta «potente» (12,10), ossia capace di diffondere efficacemente la vita di Cristo (cfr. 4,10-12) e la salvezza divina.

---

65 Lc 23,46, che cita il Sal 31 (30),6 (della Settanta).

66 Cfr. specialmente Is 20,3; Ez 12,6.11; 24,24.27.

67 Gal 1,15-16.

68 Cfr. Gal 2,20.

69 Fil 3,8.

5. Valutazione della «tattica» pastorale di Paolo

Per concludere, è utile fare una valutazione complessiva della «tattica pastorale del vanto» utilizzata da Paolo con i cristiani di Corinto, perché essa potrebbe prestare il fianco alla *critica d'incoerenza rispetto alla «carità di Cristo»*, che invece «non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, […] non si adira, non tiene conto del male ricevuto, […] tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta»[70].

Nell'antico Israele, nei confronti degli stupidi si consigliava di comportarsi così:

> «Non rispondere all'insensato (*áphroni*) secondo la sua insensatezza (*pròs tḕn aphrosýnēn*),
> per non diventare simile a lui.
> Ma rispondi all'insensato secondo la sua insensatezza,
> perché egli non si creda saggio»[71].

Acuto questo proverbio, anche se apparentemente contraddittorio!

5.1. «Non rispondere all'insensato secondo la sua insensatezza!»

Paolo è stato capace di mettere in atto un metodo simile a quello evocato nell'antico detto per rispondere efficacemente ai missionari che a Corinto si erano messi stupidamente a rivaleggiare con lui. Non solo stavano diffondendo una serie di false dicerie su Paolo; ma, con quelle calunnie, finivano per accentuare le divisioni interne della comunità cristiana, già di per sé molto frammentata.

L'apostolo ha reagito ai suoi stupidi rivali proprio attraverso la «tattica del vanto». Da una parte, *si è rifiutato d'imitarne gli atteggiamenti assolutamente non evangelici*: usare «sotterfugi vergognosi»; falsificare la parola di Dio (4,2; cfr. 2,17); raccomandare se stessi[72]; pavoneggiarsi con i frutti di fatiche pastorali altrui (cfr. 10,15); farsi mantenere dalla comunità come parassiti (11,20)...

D'altra parte, Paolo non poteva non difendersi dalle false accuse che a Corinto gli venivano rivolte in sua assenza. Tuttavia, non ha risposto alla calunnia con la calunnia. Anzi, per evitare qualsiasi equivoco, *ha rigettato persino alcuni strumenti pastorali, che, pur essendo di per sé utili, venivano usati in maniera distorta dai suoi oppositori*. In particolare, ha accantonato l'arte oratoria (11,6) e la prassi delle lettere di raccomandazione (3,1-2). La prima costituiva un biglietto da visita di primaria importanza per chiunque intendesse farsi ascoltare in Grecia. Le seconde erano uno strumento valido per favori-

70 1 Cor 13,4.6-7.

71 Pro 26,4-5 (della Settanta).

72 2 Cor 3,1; 5,12; 10,12.18.

re una buona accoglienza ai missionari itineranti, presentati per iscritto da una comunità cristiana all'altra. Peraltro, con questi biglietti di presentazione si evitava il rischio che alcune spie s'introducessero nelle comunità cristiane, ne conoscessero i membri e poi li denunciassero perché fossero perseguitati. Entrambi gli strumenti, subdolamente usati dagli oppositori di Paolo per mettersi in vista nelle comunità visitate e sfruttarne la generosità, sono da lui tralasciati. Insomma, da questo punto di vista, l'«apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio» (1,1) ha evitato di comportarsi come i suoi rivali, «operai fraudolenti, mascherati da apostoli di Cristo» (11,13). «Non ha risposto» a loro, «insensati, secondo la loro insensatezza, per non diventare simili a loro».

5.2. «Rispondi all'insensato secondo la sua insensatezza!»

Paolo sapeva anche che, per farsi capire dai suoi avversari, doveva rispondere loro a tono, «secondo la loro insensatezza» – come recitava l'antico proverbio[73] –, cioè ricorrendo in qualche modo al loro stesso linguaggio (cfr. 11,16). Se si fosse attenuto alle buone maniere e ai discorsi ragionevoli, verosimilmente sarebbe stato snobbato da loro. Di sicuro si sarebbe rinsaldata in loro la convinzione di essere saggi[74]. Perciò *Paolo ha deciso di vantarsi dei suoi meriti*, scendendo sul terreno di gioco dei suoi insensati oppositori, per scardinarne dall'interno l'arrogante presunzione di essere autentici ministri di Cristo. Tuttavia, l'ha fatto *utilizzando abili espedienti retorici per neutralizzare l'aspetto negativo* insito in questo suo modo di fare.

A dire il vero, non sappiamo se Paolo, nella sua reazione scritta agli oppositori di Corinto, si sia ispirato direttamente a quel detto anticotestamentario. Comunque sia, dobbiamo riconoscere che la sua strategia pastorale, anche se di primo acchito potrebbe apparire addirittura incoerente rispetto alla carità, in realtà era profondamente consona all'agire paradossale di Dio: «[...] Quello che è debole per il mondo, Dio l'ha scelto per confondere i forti […], perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio»[75]. In quest'ottica credente, Paolo ha interpretato anzitutto la propria debolezza come lo «spazio» apostolico privilegiato in cui permettere al mistero pasquale di Cristo (cfr. 4,10-12) di manifestarsi in pienezza (cfr. 12,9; 13,4). Tutte le volte che un ministro della Chiesa – e, più generalmente, un cristiano[76] –, che giace in una condizione di debolezza, riconosce di essere «nulla» (12,11) e s'affida al Signore, questi dispiega la sua onnipotenza misericordiosa[77], per salvare lui (v. 9) e donare un segno di rivelazione salvifico anche alle persone che entrano in contatto con lui.

---

73 Pro 26,5a.

74 Cfr. Pro 26,5b.

75 1 Cor 1,27-29.

76 Cfr. 1 Cor 1,28.

77 Cfr. specialmente Lc 1,48-63.

Riassunto

Il presente articolo mostra come il «vanto» apostolico sia il tema fondamentale della Seconda Lettera ai Corinzi. La *propositio* del tema (1,12) è approfondita in tre *subpropositiones* (1,13-14; 8,1 e 10,1-2), che introducono le tre parti della Lettera (1,12-7,16; 8,1-9,15 e 10,1-13,10). La tattica pastorale del «vanto», utilizzata qui da Paolo, potrebbe prestare il fianco all'accusa d'incoerenza rispetto alla «carità di Cristo», che invece «non si vanta» (1 Cor 13,4). In realtà Paolo ha reagito così ai suoi rivali, senza imitarne gli atteggiamenti non evangelici e rigettando persino alcune utili tecniche pastorali, usate da loro in maniera distorta. D'altra parte, egli ha dovuto vantarsi dei suoi meriti, per scardinare dall'interno l'arrogante presunzione degli oppositori di essere autentici ministri di Cristo. Ad ogni buon conto, l'ha fatto utilizzando abili espedienti retorici, così da neutralizzare l'aspetto negativo insito in questo modo di fare.

Abstract

The present article shows how the apostolic «boast» is the fundamental theme of the Second Letter to the Corinthians. The *propositio* of the theme (1,12) is deepened by three *subpropositiones* (1,13-14; 8,1 and 10,1-2), which introduce the three parts of the Letter (1,12-7,16; 8,1-9,15 and 10,1-13,10). The pastoral tactic of the «boast», used here by Paul, could lend itself to an accusation of incoherence with the «charity of Christ», which on the contrary «does not boast» (1 Cor 13,4). In reality Paul has reacted in this way towards his rivals, while avoiding imitating their unevangelical attitudes and even rejecting some useful pastoral techniques, employed by them in a distorted way. On the other hand, he had to «boast» of his merits, in order to undermine from within the arrogant presumption of his opponents that they are true ministers of Christ. At any rate, he did it by using clever rhetorical devices so as to neutralize the inherent risk on seeming unevangelical.

Der Pontifikat Pauls VI. (1963-1978) Desiderate der Forschung

Jörg Ernesti
Katholisch-theologische Fakultät, Universität Augsburg

1. «Der vergessene Papst»: Zwei Gründe

Vor einigen Jahren habe ich in Innsbruck ein Seminar über bedeutende Persönlichkeiten der Ökumene angeboten[1]. Eine der Seminarsitzungen war auch Paul VI. gewidmet. Zu Beginn habe ich die Studierenden gebeten:

«Schreiben Sie doch bitte einmal, jeder für sich, auf einen Zettel, was Sie mit dem Namen "Paul VI." verbinden». Das Ergebnis hat mich doch ein wenig überrascht: Von 15 Studenten haben 9 die Enzyklika *Humanae Vitae* zur künstlichen Empfängnisverhütung genannt. 5 erwähnten die Liturgiereform, ein anderer die Reisen des Papstes. Das Ergebnis wäre an anderen Orten wohl auch nicht anders ausgefallen: In der jüngeren Generation wird Paul VI. allenfalls noch mit der «Pillenenzyklika» in Verbindung gebracht, ist ansonsten aber weitgehend vergessen. Sein Pontifikat, die Jahre 1963-1978, scheint für viele Nachgeborene weit weg zu liegen, weiter jedenfalls als etwa die Zeit des Nationalsozialismus oder der Pontifikat Johannes Pauls II. Daher habe ich meine Biographie auch «der vergessene Papst» genannt.

Kardinal Lehmann schreibt in seinem Vorwort:

> «Es mag fast dramatisch überzogen klingen, wenn man im Blick auf einen Nachfolger Petri, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Kirche leitete, von einem "vergessenen Papst" spricht. Aber in Wirklichkeit hat man damit doch etwas Richtiges getroffen. Pius XII. in seiner hoheitsvollen Gestalt, Johannes XXIII. mit dem überraschenden Charisma eines junggebliebenen Alten, Johannes Paul I. ein kurz strahlender Komet, Johannes Paul II. mit einer außerordentlichen, durch die Medien vermittelten Ausstrahlung in die ganze Welt, der große Theologe Benedikt XVI. – sie sind im lebendigen Gedächtnis der gegenwärtigen Kirche. Paul VI. hingegen tritt deutlich in den Hintergrund»[2].

---

1 Bei diesem Artikel handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Augsburg (20.5.2014). Die Form der mündlichen Rede habe ich weitgehend beibehalten.

2 J. Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Mit einem Geleitwort von Kardinal Karl Lehmann, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2012², 7ff.

Damit ist ein erster Grund benannt, warum Paul VI. alias Giovanni Battista Montini heute weithin vergessen ist. Sein Gedächtnis wird von dem seiner großen Vorgänger und Nachfolger förmlich erdrückt.

Ein zweiter Grund kommt hinzu: Dieser Papst trat sein Amt zwar hoffnungsvoll an, hatte dann aber mit unerwarteten Schwierigkeiten zu kämpfen. Bei vielen stellte sich der Eindruck ein, dass ihm die Fäden entglitten und dass sich bei ihm selbst eine gewisse Verbitterung bemerkbar machte. Insbesondere was die Jahre nach dem Konzil angeht, ist sein Name für viele Zeitgenossen untrennbar mit einer unruhigen, verwirrenden, bisweilen geradezu traumatischen Epoche der Kirchengeschichte verbunden. Eindeutig kam er nach 1968 nicht aus dem Meinungstief heraus.

Der Pontifikat ist also nicht von seinem zeitgeschichtlichen Kontext zu trennen. Der erste Teil fällt in die sechziger Jahre, die von einem großen Optimismus gekennzeichnet waren. Dieser fand seinen sprechendsten Ausdruck in der Eroberung des Weltraums. Der Glaube an ein unbegrenztes Wachstum war noch ungebrochen. Der zweite Teil dagegen beginnt 1968 und umfasst damit eine Zeit, in der die Grenzen des Wachstums durch Öl- und Wirtschaftskrise schlagartig bewusst wurden. In diesem Zeitraum vollzog sich außerdem eine Kulturrevolution, in deren Rahmen die Emanzipation der Frau, der Jugend- und Studentenprotest, Sympathien für den Marxismus im Westen, die Ablehnung des Vietnamkriegs und die sexuelle Revolution gehören. All diese Entwicklungen hatten einschneidende Auswirkungen auf das religiöse Leben. Der anglikanische Kollege Hugh McLeod spricht von der «religiösen Krise der sechziger Jahre»[3]. Nach dem Zweiten Weltkrieg war vielfach geistige Orientierung bei den Kirchen gesucht worden, so dass das Christentum in vielen Ländern einen Aufschwung erlebte. Nun aber setzten ein teils schleichender, teils rapide voranschreitender Rückgang und Abschwung ein. In dramatischer Weise entfremdete sich die Jugend von den Kirchen. Dort wo es rechtlich möglich war, explodierte die Zahl der Austritte aus den Kirchen. Überdies war eine Abkehr von überkommenen Moralvorstellungen zu beobachten, so dass in vielen westlichen Ländern neue Gesetze zur Ehescheidung, zur Abtreibung und zur Homosexualität erlassen wurden. Diese schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen prägen die Zeit Pauls VI., der damit weitgehend neue und bislang ungekannte Herausforderungen zu bestehen hatte.

Es bleibt unbestreitbar: Wohl selten zuvor in ihrer 2000-jährigen Geschichte hat die Kirche binnen kürzester Zeit so dramatische Umbrüche erlebt - und Paul VI. hat sie nur zum Teil zu beeinflussen vermocht. Die Gläubigen schienen in ihm nicht den Halt zu finden, der in dieser bewegten Zeit nötig war, um den Glauben zu bewahren. Karl Rahner beklagte schon 1971, dass von diesem Papst keine klare Orientierung ausgehe: «Fortschrittlichkeit und Konservativismus, Mut und Vorsicht, plötzliche Ent-

[3] Vgl. H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.

schlüsse und überlanges Zögern, entschlossene Fortführung der Impulse des Zweiten Vatikanums und Tendenzen eher rückläufiger Art mischen sich auf allen Gebieten»[4]. So bleibe letztlich der Eindruck des Zwiespältigen, schwer zu Fassenden. Darin dürfte eben der wesentliche Grund dafür liegen, dass die Beschäftigung mit Montinis Zeit lieber aufgeschoben, wenn nicht gar ganz verdrängt wird.

2. Sichtung der Quellen

Dass dieser Papst weitgehend aus dem Blick geraten ist, erscheint nicht nur deshalb ungewöhnlich, als seine Entscheidungen das Leben der Kirche bis heute prägen, sondern auch weil die Überlieferung über seine Amtszeit exzellent ist. Die Schriften des jungen Mannes, des langjährigen Kurienmitarbeiters und des Erzbischofs von Mailand sind zum größten Teil ediert[5]. Die Schriften des Papstes sind überreich. Kein Pontifex zuvor hat sich so oft und so breit öffentlich geäußert. Wichtigste Quelle sind die nahezu vollständig publizierten Ansprachen. Sie lassen direkte Rückschlüsse auf sein Denken und Wollen zu, insofern er sie nämlich immer selbst geschrieben hat. Hinter ihm stand kein Ghost-Writer wie zuletzt bei Johannes Paul II. Die Ausgabe umfasst über 20.000 Druckseiten[6].

Anders als sein Vorgänger Johannes XXIII. hat Montini allerdings kein Tagebuch hinterlassen. Er selbst ordnete an, dass alle Notizen und Zeitschriften, die persönliche Korrespondenz, und alle handschriftlichen Manuskripte nach seinem Ableben vernichtet werden. Sein Sekretär hat später zahlreiche Dokumente, die zum Teil durchaus privater und geistlicher Natur sind, aufbewahrt, sie dem Archiv in Brescia übergeben und teils auch veröffentlicht. Es handelt sich um spannende, für die Persönlichkeit Montinis aufschlussreiche Dokumente[7].

Eine wichtige, wenngleich schwer einzuordnende Quelle stellen die Schriften des Papst-Freundes Jean Guitton dar, eines französischen Schriftstellers, der mit ihm drei

---

4 K. Rahner, *Einleitung*, in D. A. Seeber, *Paul. Papst im Widerstreit. Dokumentation und Analyse*, Freiburg i. Br. u. a. 1971, 8.

5 Vgl. G. B. Montini, *Scritti giovanili*, a cura di C. Trebeschi, Brescia 1979; *Giovanni Battista Montini giovane. Documenti inediti e testimonianze (1897-1944)*, a cura di A. Fappani – F. Molinari, Casale Monferrato 1979; G. B. Montini, *Lettere ai familiari (1919-1943)*, a cura di N. Vian, vol. 1: *1919-1927*; vol. 2: *1928-1943* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 4,1/2), Brescia-Roma 1986; G. B. Montini (Arcivescovo di Milano), *Discorsi e scritti Milanesi (1954-1963)*, I: *1954-1957*; II: *1958-1960*; III: *1961-1963*; IV: *Appendice e indici*, Brescia 1997.

6 Vgl. *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 voll., Roma 1965-1979.

7 Vgl. vor allem: P. Macchi, *Paolo VI nella sua parola*, Brescia 2001.

Jahrzehnte lang im Gespräch stand. Es handelt sich weder um Biographien noch um Interviews, sondern um Dokumentationen langer Gespräche. Diese zeugen zwar einerseits von einer tiefen Vertrautheit mit dem hochgestellten Gesprächspartner, sind aber niemals vom Papst förmlich autorisiert worden[8].

Obgleich die Paul VI. betreffenden Akten im Vatikanischen Geheimarchiv sicher noch weitere 40-50 Jahre unter Verschluss bleiben, liegen damit doch die meisten bis heute greifbaren Quellen in brauchbaren Editionen vor. Es steht zu erwarten, dass eine zukünftige Öffnung der vatikanischen Archivbestände gar nicht mehr so viel Neues erbringen wird wie bei manchem seiner Vorgänger. Im Medienzeitalter kommt dem gesprochenen Wort ungleich größere Bedeutung zu als der Geheimdiplomatie.

Nicht nur die Quellenlage ist exzellent, sondern auch die Forschungssituation. Das gilt weniger für den deutschen als für den romanischen Sprachraum. So führt das Istituto Paolo VI in Brescia, dem Heimatort Montinis, seit 34 Jahren regelmäßig internationale Tagungen durch, gibt eine eigene Zeitschrift heraus, verwaltet Archiv und Fotothek sowie die erhaltene Privatbibliothek des Papstes[9]. Diese günstigen Bedingungen sind einer der Hauptgründe dafür gewesen, dass ich mich von Brixen aus, also an einer Schnittstelle zwischen deutschem und italienischen Kulturraum, der Gestalt Montinis zugewandt habe. So wollte ich Vermittlerdienste leisten und die Erträge der italienischen Forschung zu diesem Thema im Norden fruchtbar machen.

3. Desiderate der Forschung

Vieles gilt es zu erhellen. Manches kann die genannte Biographie nur anreißen. Wenn durch sie die Forschung zum Pontifikat Pauls VI. und zu den Jahren 1963-1978 angestoßen würde, hätte sich die Arbeit schon gelohnt. Für den deutschen Sprachraum erscheint es im Übrigen wünschenswert, dass die Fixierung auf Pius XII. und seine Haltung zu Nationalsozialismus und Holocaust etwas weniger Energie absorbieren würde – so wichtig diese Fragen auch sind.

Was sind also Desiderate der Forschung im Hinblick auf Paul VI. und seine Zeit? Was kann die Beschäftigung mit diesem Pontifikat «bringen»? Es seien fünf Punkte kurz genannt:

---

8 Vgl. J. Guitton, *Dialog mit Paul VI.*, Freiburg i. Br. 1967; Ders., *Paolo VI segreto*, Cinisello Balsamo 2002[4].

9 Vgl. *L'Istituto Paolo VI. Cenni storici (1979-2009)* (Istituto Paolo VI. Quaderni 29), Brescia-Roma 2009.

3.1. Der Konzilspapst

Zu erhellen ist sicher noch stärker die Rolle des Papstes auf dem Konzil. Das wäre auch ein wichtiger Beitrag zur historischen Konzilsforschung[10]. Montini hat schon als Erzbischof von Mailand seine Vorstellungen über die Synode geäußert und sowohl eine inhaltliche Konzentration auf das Kernthema «Kirche» als auch eine Straffung der Leitung gefordert[11]. Als Konzilspapst war er auf einen möglichst breiten Konsens bei den Dokumenten bedacht und suchte insbesondere die konservativen Konzilsväter ins Boot zu holen. Bei dogmatischen Texten trat er wiederholt für inhaltliche Abschwächungen der progressiven Aussagen ein, während er in gesellschaftspolitischen Fragen (wie etwa der Religionsfreiheit) ein eher fortschrittlicheres Profil zeigte. Er selbst sagt einmal, für Johannes XXIII. sei der Begriff *Aggiornamento*, Erneuerung kennzeichnend gewesen, für ihn dagegen *Approfondimento*, das vertiefende Verstehen und konzentrierte Bearbeiten eines Problems. Er vertraut einem Freund an: «Johannes XXIII. war sehr viel konservativer, sehr viel traditionsbestimmter als ich»[12]. Wie kommt es zu dieser Einschätzung, und ist sie gerechtfertigt?

3.2. Die nachkonziliare Krise

Ein spannendes Unterfangen ist sicher auch die Erhellung der eingangs erwähnten Krise nach dem Konzil. Anders als von Paul VI. selbst erwartet, folgten auf das Konzil keine Jahre der ruhigen und stetigen Umsetzung der Beschlüsse. Es trat vielmehr eine Problemzeit ein, die durch die Revolution des Jahres 1968 noch verschärft wurde. Viele der Probleme, die uns heute noch beschäftigen, traten damals zum ersten Mal massiv auf: Die Infragestellung des Zölibates, die massenhaften Laisierungen von Priestern, die Austrittswellen bei den Orden, der Priestermangel, der Widerstand gegen die vatikanische Sexualmoral usw.

In Brixen fand zu diesem Themenkomplex im Jahr 2012 eine Internationale Tagung statt: *Paolo VI e la crisi postconciliare – Paul VI. und die nachkonziliare Krise.*

---

10 Die wichtigsten Quellen liegen gedruckt vor: PAOLO VI, *Discorsi e documenti sul Concilio (1963-1965)*, a cura di A. Rimoldi (Istituto Paolo VI. Quaderni 4), Brescia-Roma 1986; vgl. auch die Tagungsbände: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio. Colloquio internazionale di studi, Brescia, 19-20-21 settembre 1986* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 7), Brescia-Roma 1989. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studi, Brescia, 19-21 settembre 1986* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 12), Roma 1991.

11 Vgl. *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo. Colloquio internazionale di studi, Milano 23-25 settembre 1983* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 3), Brescia-Roma 1985.

12 GUITTON (2002), 98 (12.9.1968).

Die Akten sind mittlerweile veröffentlicht worden[13]. Diese Krisenzeit, die eine der Schlüsselperioden der jüngeren Kirchengeschichte darstellt, gilt es weiter zu erhellen.

Derzeit läuft in den deutschsprachigen Ländern ein breit angelegtes interdisziplinäres DFG-Projekt: Nationalsynoden nach dem II. Vatikanischen Konzil. Diese Synoden sind zum einen Teil der Krise sind, sie haben sie noch verschärft; man denke an das holländische Pastoralkonzil. Zugleich haben sie mit dazu beigetragen, die Krise zu überwinden; man denke an die Würzburger Synode[14].

3.3. Wichtige Dokumente

Leider verdrängt die *Humanae Vitae* im allgemeinen Bewusstsein andere wichtige Dokumente jener Zeit. Die öffentliche Fixierung auf diese Enzyklika kontrastiert dabei mit einer eigentümlichen Zurückhaltung der Moraltheologie, sich zu diesem Dokument zu äußern. Sicher braucht es eine neue, vertiefte Auseinandersetzung mit der Enzyklika und ihrer Rezeption. Auf der genannten Tagung in Brixen wurde versucht, sie von ihrem Kontext her zu verstehen, ihre Vorgeschichte und Hintergründe zu erhellen[15]. *Humanae Vitae* ist m.E. längst nicht aufgearbeitet. Ein unvoreingenommener Zugang wird erweisen, dass das Dokument einerseits Bedenkenswertes und weit Vorausschauendes enthält. Ich denke hier besonders an die Warnung, dass durch die künstliche Empfängnisverhütung ideologisch motivierte Bevölkerungspolitik in großem Stil möglich wird (Paul VI. hatte Sorge, dass die internationalen Geldgeber Druck auf die lateinamerikanischen Staaten ausüben; die desaströsen Folgen der Ein-Kind-Politik in China, die er damals noch nicht voraussehen konnte, hätten ihm in diesem Punkt Recht gegeben). Andererseits enthält *Humanae Vitae* aus der Sicht vieler Zeitgenossen problematische Aspekte, auf die Paul VI. von engen Weggefährten hingewiesen worden ist, um die er selbst über Jahre gerungen hat – und welche die Diskussion bis heute bestimmen.

Daneben sollte man nicht vergessen, dass der Montini-Papst andere wegweisende Dokumente veröffentlicht hat, die zum Teil bleibende Bedeutung für die Gegenwart haben oder haben könnten. Es seien nur vier Beispiele genannt:

Fast vergessen scheint in der öffentlichen Wahrnehmung die Antrittsenzyklika *Ec-*

---

13 Vgl. J. Ernesti (Hg.), *Paolo VI e la crisi postconciliare – Paul VI. und die nachkonziliare Krise. Giornate di Studio a Bressanone, 25-26 febbraio 2012 – Studientage in Brixen, 25.-26. Februar 2012* (Istituto Paolo VI Brescia. Pubblicazioni 32), Brescia 2013.

14 Vgl. http://www.pthv.de/theologie-dozenten/profschmiedl/forschungprojekte/nationalsynoden.html (18.5.2014).

15 Vgl. M. M. Lintner, *Humanae Vitae: eine historisch-genealogische Studie*, in *Paolo VI e la crisi postconciliare*, 16-53.

clesiam Suam von 1964[16]. Drei Wege müsse die Kirche in der heutigen Zeit gehen: Selbstbesinnung, Erneuerung, Dialog, so der Papst. Dialog ist geradezu der Schlüsselbegriff dieser ersten Enzyklika. Zum ersten Mal überhaupt ist ein päpstliches Dokument diesem Thema gewidmet. Noch wenig entwickelt sind die Ausführungen über den *innerkirchlichen* Dialog. Stark ist das Dokument dagegen, was den Dialog mit den Zeitgenossen, mit den Nichtchristen und den getrennten Kirchen angeht. Letztlich wird hier auch die Grundlage für den Dialog mit den kommunistischen Regimen im Rahmen der vatikanischen Ostpolitik gelegt.

Die Sozialenzyklika *Populorum Progressio* ist auch heute noch, 45 Jahre nach Ihrer Veröffentlichung, ein überraschend frischer, mutiger Text. Der Gestus der Betroffenheit wirkt immer noch authentisch. Die Enzyklika greift der Sache nach Themen auf, die bis in die Gegenwart aktuell sind. Die *New York Times* übrigens charakterisierte *Populorum Progressio* bei der Veröffentlichung als «stark links, ja sogar im Ton marxistisch»[17]. Das war bis dahin noch keinem Papst «vorgeworfen» worden!

Ich möchte auch auf *Evangelii Nuntiandi* von 1975 verweisen. Dieses Apostolische Schreiben gibt sowohl wichtige Anstöße für die Verbreitung des Glaubens wie für die Neuevangelisierung bereits christlicher Gebiete. Es handelt sich um einen Text, der fast einhellige Zustimmung gefunden hat. Liest man einmal parallel *Evangelii Nuntiandi* und das Dokument *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus, so zeigt sich etwas Überraschendes: Das jüngere Dokument fußt ganz eindeutig auf dem älteren, es nimmt immer wieder Bezug auf es und denkt es weiter.

Schließlich sei das Apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* aus demselben Jahr angeführt. Es handelt sich um einen zu Unrecht wenig beachteten, spirituellen Text über die christliche Freude und Gelassenheit.

3.4. Die innerkirchlichen Reformen

Schließlich steht die Erforschung der innerkirchlichen Reformen der sechziger und siebziger Jahre noch relativ am Anfang. Paul VI. hat große Reformen angestoßen und oder die vom Konzil geforderten Reformen mit Aufmerksamkeit begleitet. Sein Hauptanliegen ist bis zuletzt die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils geblieben, wie er immer wieder erklärt hat. Die Liturgiereform würde sicher weitere Forschungen rechtfertigen. Außer den verständlicherweise einseitigen Ausführungen von Annibale Bugnini, der selbst Protagonist der Reform war, gibt es keine breitere Würdigung[18].

---

16 Vgl. *Ecclesiam Suam. Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International. Rome 24-26 octobre 1980* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 2), Brescia-Roma 1982, 114.

17 Vgl. Ernesti (2012), 178.

18 Vgl. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)* (Ephemerides Liturgicae. Subsidia 30), Roma 1983.

Der Beitrag Pauls VI. zur Ökumene scheint hingegen besser erforscht[19]. Weniger wiederum im Blick war bislang der Umbau der obersten Leitungsebene der Kirche. Die Kurienreform übersetzt das Konzil in kirchliche Strukturen[20]. Diese Reform, bei der er sicher und zielstrebig agierte, nicht zuletzt aufgrund seiner jahrzehntelangen Kenntnis des Vatikans, erstreckte sich über 12 Jahre. Internationalisierung, stärkere Beteiligung des Bischofskollegiums durch Einbindung in die Arbeit der Dikasterien und Effizienz waren die Hauptanliegen, die ihn dabei leiteten. Neue Dikasterien für den Dialog mit den Nichtchristen und Ungläubigen sowie für die Entwicklungshilfe wurden geschaffen. Die Bischofssynode wurde ein wichtiges Werkzeug der universalen Regierung des Papstes und ein echter Ausdruck der vom Konzil betonten Kollegialität. Durch die Begrenzung von Amtszeiten und die Einführung von Altersgrenzen sollten Erstarrungen vermieden werden. Neues Führungspersonal, das in der Leitung von Diözesen erfahren war, sollte eine weitere Vernetzung der Kurie mit den Ortskirchen gewährleisten (man denke etwa an die Kardinäle König und Willebrands). Am Ende hatte die Kurie wirklich viel von ihrem Eigenleben eingebüßt und war im Geist des Konzils zum sichtbaren Instrument des Papstes und des Bischofskollegiums zur Leitung der Gesamtkirche geworden.

3.5. Das Papstamt

Schließlich ist die Untersuchung der Amtszeit des Montini-Papstes auch höchst erhellend für die Frage des Papstamtes. Ein großer französischer Sammelband aus dem Jahr 1984 hat erstmals die Kategorie der «Modernität» zur Deutung dieses Pontifikates vorgeschlagen[21]. Diese Kategorie wird von den jüngeren Biographien aufgegriffen (*La coerenza della modernità*, *Il coraggio della Modernità*). Man hat Paul VI. als «the first modern Pope» bezeichnet[22]. Die betreffenden Autoren blicken dabei besonders auf die ereignisreichen ersten Jahre des Papstes, auf die entschlossene Fortführung des Konzils, auf die bis dahin nicht gekannten Auslandsreisen, auf die kraftvollen ökumenischen Gesten, auf die Friedensrede vor der UNO.

---

19 Vgl. O. Cullmann, *Paul VI et l'oecumenisme*, in Notiziario Istituto Paolo VI 4 (1982) 51-62; Y. Congar, *Paolo VI e l'ecumenismo*, in Oikoumenikon 17 (1977) 643-646; *Paolo VI e l'ecumenismo. Colloquio Internazionale di Studio (Brescia, 25-27 settembre 1998)* (Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 21), Brescia-Roma 2001.

20 Vgl. J. Ernesti, *Die Kurienreform Pauls VI. Umsetzung zentraler Anliegen des Konzils auf der Ebene der Kirchenleitung*, in C. Arnold – A. Merkt – G. Wurst (Hgg.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven* [Tagung der deutschsprachigen Kirchenhistoriker, Augsburg 28.5.-1.6.2012; QD 260], Freiburg i. Br. u.a. 2014, 278-291.

21 Vgl. *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983)* (Collection de L'École Française de Rome 72), Roma 1984.

22 P. Hebblethwaiter, *Paul VI. The First Modern Pope*, New York u. a. 1993.

Ich persönlich meine, dass diese Deutungskategorie zu schematisch ist, denn sowohl in den ersten Jahren hat es neben modernen Zügen auch rückwärtsgewandte gegeben – und umgekehrt hält sich bei Montini bis in die letzten Lebensjahre eine gewisse Reformbereitschaft durch.

Paul VI. hat als Mitarbeiter von drei Päpsten deren Amtsführung aus nächster Nähe erlebt. Wohl kein anderer Papst dürfte von daher ein so reflektiertes Amtsverständnis gehabt haben wie er. Das bestätigen jüngst veröffentlichte persönliche Aufzeichnungen, in denen er über seine päpstliche Rolle meditiert. Sein Leitbild ist dabei der Dialog, der Respekt vor den Ortskirchen, das Verständnis gegenüber Andersdenkenden und eine echte Betroffenheit in den Krisen seiner Zeit. «Alle Probleme hat der Papst in eigener Person durchlebt», bezeugt sein Sekretär[23]. Dass das Konzil keine Verurteilung von Abweichlern vornahm, war sicher ganz in seinem Sinn. Zur Verurteilung Hans Küngs und wichtiger Vertreter der Theologie der Befreiung sowie zur Exkommunikation der Traditionalisten kam es erst nach seiner Amtszeit.

Paul VI. ist für mein Empfinden ein großer Papst gewesen – gerade weil er die Gebrochenheit seiner Zeit durchlebt und durchlitten hat.

Übrigens wäre es auch höchst interessant zu zeigen, dass Benedikt XVI. sich mit Paul VI. auseinandersetzt, als er über seinen Rücktritt nachdenkt. Wie dieser reist er an das Grab Coelestins V., und beiden wird schmerzhaft bewusst, dass sie keine größeren Reisen mehr unternehmen können. Bis hin zur Wortwahl steht Benedikt in dieser Frage im Dialog mit Paul VI. Freilich kommt er am Ende zu einer anderen Entscheidung als dieser.

Die Jahre 1963-1978 stellen eine Schlüsselperiode der jüngeren Kirchengeschichte dar. Die Auseinandersetzung mit ihr hilft, viele kirchliche Entwicklungen der Gegenwart besser zu verstehen. Es wäre nur wünschenswert, dass wichtige Teilaspekte durch weitere wissenschaftliche Arbeiten erhellt werden.

[23] Vgl. MACCHI (2001), 113.

Zusammenfassung

Papst Paul VI. (1963-1978) ist heute – trotz der am 19. Oktober 2014 erfolgten Seligsprechung – besonders im deutschen Sprachraum weithin vergessen, da seine großen Vorgänger und Nachfolger mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Überdies verbindet man seinen Pontifikat mit der Krise der Kirche um 1968. Dabei wären viele Aspekte seines Wirkens noch weiter zu untersuchen, etwa seine Rolle im Konzil, seine innerkirchlichen Reformen (Liturgiereform, Kurienreform…) oder seine wichtigen Dokumente. Quellenlage und Forschungsstand sind, obgleich das vatikanische Archiv für seine Amtszeit noch nicht zugänglich ist, erstaunlich gut.

Abstract

In spite of his beatification on October 19, 2014, Pope Paul VI (1963-1978) is drawing still less attention on himself than other recent Popes (as Pius XII, John XXIII and John Paul II). Research on his pontificate is usually postponed because it cannot be separated from the postconciliar crisis of the Catholic Church. The article is pleading for such studies, focussed for example on his role during the II Vatican Council or the ecclesiastical reforms initiated and accompanied by him. The archivistic situation and existing studies seem to permit similar projects.

Die Einheit der Offenbarung Altes Testament – Jesus – Paulus

Raymond Jahae, OMI
Institut d'Etudes Théologiques (Bruxelles)

Einleitung

Für die christliche Theologie war die Einheit dessen, was das Christentum als Offenbarung Gottes erkennt und anerkennt, nie selbstverständlich. Zu den größten Problemen, mit denen die urchristliche Theologie sich konfrontiert sah, gehörte die Frage: wie verhält sich Gottes Offenbarung in und durch Jesus von Nazareth, deren Erinnerung schriftlich festgehalten ist in dem, was Christen von alters her das Neue Testament nennen, zu jener an Israel, die ihren schriftlichen Ausdruck gefunden hat in der jüdischen Bibel bzw. in dem, was Christen das Alte Testament nennen?[1]. Diese Frage stellte sich umso dringlicher, je deutlicher wurde, daß das jüdische Volk insgesamt und als solches die Heils- und Offenbarungsbedeutung Jesu ablehnte, und je mehr die Kirche eine Kirche aus Nichtjuden wurde. Das fragliche Problem kann unter verschiedenen Gesichtspunkten gestellt werden.

Ein solcher Gesichtspunkt ist die Messias-Frage. Von alters her sehen Christen in Jesu von Nazareth den von ihrem Alten Testament, der jüdischen Bibel, angekündigten Messias, der Israel und der Welt das – *eo ipso* endgültige, endzeitliche – Heil bringt[2]. Unter diesem Gesichtspunkte gibt es für Christen traditionsgemäß einen engen Zusammenhang zwischen der im Alten Testament bezeugten und der in Jesu von Nazareth ergangenen Offenbarung, und dementsprechend zwischen Altem und Neuem Testament: In der im Alten Testament bezeugten Offenbarung wird der Messias

1 Bekanntlich umfaßt das, was die römisch-katholische Kirche als das Alte Testament bezeichnet, mehr als die jüdische Bibel. Der Unterschied spielt für die Betrachtung unserer Thematik jedoch praktisch keine Rolle und wird deswegen in der vorliegenden Abhandlung nicht beachtet.

2 Inzwischen hat die christliche Theologie erkannt, daß es im Alten Testament keine einheitliche Erwartung des Messias bzw. Heilsbringers gibt. Darauf werden wir noch zurückkommen.

verheißen oder angekündigt, Jesus von Nazareth ist die Erfüllung jener Verheißung und demgemäß als der Messias bzw. Christus zu bekennen. Juden aber haben von Anfang an die christliche Behauptung, Jesus von Nazareth sei die Erfüllung der in der jüdischen Bibel bzw. dem Alten Testament festgehaltenen Verheißung Gottes, in Frage gestellt, und christliche Theologen haben von Anfang an sich der jüdischen Herausforderung des christlichen Glaubens angenommen und sachgerecht auf sie zu antworten gesucht. Unter dem Gesichtspunkte der Ankündigung des Messias ist also die Einheit von Altem und Neuem Testament, bzw. die Einheit zwischen der in der jüdischen Bibel bezeugten Offenbarung und der Offenbarung in Jesu von Nazareth nicht selbstverständlich.

Einen weiteren Gesichtspunkt, unter dem das Problem der Einheit der Offenbarung sich stellt, gibt uns Paulus an die Hand. Er macht es in seiner Schärfe sichtbar, indem er von der Erfahrung des Heils in Christo her das (mosaische oder jüdische) Gesetz problematisiert. Vor allem im Galater- und im Römerbrief geht Paulus ausführlich ein auf die Frage, wodurch der Mensch vor Gott «gerechtfertigt» werde. Pauli Antwort ist unmißverständlich: Der Mensch wird nicht durch das Gesetz bzw. die Werke desselben, sondern nur durch Christus bzw. den Glauben an Ihn und Gott «gerechtfertigt». Eine solche Behauptung ruft insofern unvermeidlich die Frage nach dem Sinne der im Alten Testamente bezeugten Offenbarung Gottes hervor, als diese als die Offenbarung des Gesetzes Gottes verstanden werden kann. Es nimmt daher nicht wunder, daß unter Christen, mit der Lehre Pauli über das Gesetz (siehe aber auch Joh. 1,17) vertraut, schon bald die Vorstellung, das Alte Testament sei vom Neuen überholt, ja widerlegt, aufkam. Bekanntlich meinte Marcion (2. Jhdt. nach Chr.), daß Christen die jüdische Bibel nicht bejahen können, da sie einen anderen Gott verkündige als den Gott, den Christus geoffenbart hat. Die Gnostiker bewegten sich auf derselben Linie mit der Ansicht, als der Schöpfer der Welt sei der Gott der jüdischen Bibel verantwortlich für das Übel, das die Welt kennzeichnet, und deswegen vom Gotte, der uns vom Übel erlöst, zu unterscheiden. Die Kirche hat Marcions Ablehnung der jüdischen Bibel verurteilt und sie als das Alte Testament unverkürzt in den Kanon der christlichen Heiligen Schrift, in dem es dem Neuen Testament vorangestellt ist, aufgenommen. Damit ist aber das in Pauli Lehre über Glauben und Gesetzeswerke implizierte Problem der Einheit der Offenbarung nicht gelöst. Wie verhalten sich das, was im Alten Testamente als Offenbarung Gottes an Israel, und das, was von Paulus als Offenbarung Gottes in Jesu Christo erkannt wird, zueinander?

Diese Frage ruft eine weitere hervor: Wie verhält sich die Lehre Pauli zum Auftreten Jesu? Daß jene dieses widerspiegelt, steht nicht von vornherein fest. Manchmal wurde in den vergangenen Jahrhunderten insinuiert, von Pauli Ablehnung des jüdischen Gesetzes sei bei Jesus nicht viel zu finden. Dem wurde hinzugefügt, daß Jesus nicht Sich Selbst, sondern Gott bzw. Sein Reich verkündigt habe, das Christentum hingegen

Jesum Selbst verkündige: Er sei der Christus (Messias), der Herr und der Sohn Gottes. Es besteht also der Verdacht, das Christentum habe sich von den Intentionen Jesu entfernt. Er habe nie das Entstehen des Christentums im Sinne einer Ihn verehrenden, faktisch vom Judentum bzw. von Israel losgelösten Religionsgemeinschaft beabsichtigt; ihr Entstehen sei auf eine dem Denken Jesu fremde Theologie, die sich in der Gemeinschaft Seiner Jünger nach Seinem Scheiden aus dieser Welt entwickelt habe, zurückzuführen. Hin und wieder wurde Paulus als der Urheber dieser Entwicklung und damit als der eigentliche Gründer des Christentums ausgemacht. Das hat wohl damit zu tun, daß Paulus einerseits wie keine andere uns bekannte Gestalt aus der Zeit der Anfänge des Christentums, einschließlich Jesu Selbst, gegen den Gedanken, das jüdische Gesetz könne den Menschen vor Gott rechtfertigen, polemisiert, und andererseits der Person Jesu viel ausdrücklicher und eindringlicher Heilsbedeutung zuschreibt als Jesus Selbst es nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien getan hat.

In der Frage nach der Einheit der Offenbarung haben wir bisher also zwei Teilfragen unterschieden: jene nach der Einheit zwischen der Gottesoffenbarung, wie sie sich für Jesus gestaltet, und der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und jene nach der Einheit zwischen dem, was Paulus als Offenbarung erkennt und dem, was für Jesus Gottes Offenbarung ist. Wenn sowohl zwischen letzterem und der alttestamentlichen Gottesoffenbarung als auch zwischen dem Offenbarungsverständnis Pauli und jenem Jesu ein Bruch besteht, kann und muß noch weitergefragt werden nach dem Verhältnis zwischen Pauli Offenbarungsverständnis und der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Es wären aber noch andere Fragen hinsichtlich der Einheit der Offenbarung zu stellen. Die innere Einheit sowohl der alttestamentlichen als auch der neutestamentlichen Offenbarung ist nicht selbstverständlich. Was das Alte Testament betrifft, kann darauf hingewiesen werden, daß seine Entstehung bzw. die in ihm festgehaltene Gottesoffenbarung sich über viele Jahrhunderte hinausgezogen hat und die gegenseitige Entsprechung der verschiedenen Momente dieser Offenbarung nicht *a priori* feststeht; was das Neue Testament betrifft, müßte vor allem – aber nicht allein – aufs Verhältnis der johanneischen Literatur zum übrigen Neuen Testament eingegangen werden. Wir beschränken die folgende Untersuchung jedoch auf die der Frage nach der Einheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, jene nach Jesu Verhältnis zu ihr und jene nach Pauli Verhältnis zu Jesu.

Diese und ähnliche Fragen haben in den vergangenen Jahrzehnten in der katholischen Theologie schon ziemlich viel Aufmerksamkeit erfahren. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Einer ist in der heutigen Bibelexegese zu suchen. Dem, der von ihren Ergebnissen Kenntnis nimmt, kommt die Frage nach der Einheit der Offenbarung bzw. nach der theologischen Einheit von Altem und Neuem Testament, nach der inneren theologischen Einheit des Neuen Testaments, nach jener bestimmter alttestamentlicher Schriften etc. quasi spontan in den Sinn. Durch die zeitgenössische Bibelexegese

werden theologische Spannungen etwa zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Schriften (z.B. zwischen dem Jakobus- und dem Römerbrief), literarische und theologische Spannungen innerhalb bestimmter Schriften des Alten Testaments (etwa im Buche Jesaja) usw. klar wahrgenommen und benannt. Es stellt sich dann natürlicherweise die Frage, was die betreffenden Schriften miteinander verbindet, da sie ja seit Jahrhunderten zusammen überliefert worden sind als das, in dem die Kirche das eine, verbindliche schriftliche Zeugnis ihres Glaubens erkennt. Ein anderer Grund für die heutige Aufmerksamkeit für Fragen hinsichtlich der Einheit der Offenbarung ist das Interesse der Kirche bzw. der christlichen Glaubensgemeinschaften an einem neuen Verhältnis zum Judentum. Dieses Interesse ist gewachsen unter dem Eindruck des Massenmordes am jüdischen Volk durch die Nationalsozialisten. Die Christen müssen sich fragen, ob nicht bestimmte unter ihnen lebende Vorstellungen zum Entstehen des Klimas, in dem das genannte Verbrechen hat stattfinden können, beigetragen haben. Zu ihnen gehören der Gedanke, daß der jüdische Glaube bzw. die «jüdische Gesetzesfrömmigkeit» vom Evangelium Christi grundsätzlich überholt sei, so daß das Judentum in Gottes Heilsplan eigentlich keinen legitimen Platz mehr besitze, und der Gedanke, die Juden weigern sich wider besseres Wissen, Jesus als den Messias anzuerkennen, wenngleich ihre eigene Heilige Schrift, das Alte Testament, doch unmißverständlich Zeugnis von Ihm ablege[3]. Durch den Holocaust sieht sich der christliche Theologe dazu herausgefordert, solche Gedanken zu überprüfen. Das geschieht u.a. durch eine Besinnung auf das Verhältnis der neutestamentlichen Offenbarung zur alttestamentlichen. Eine solche Besinnung kann deutlich machen, ob diese von jener überflüssig, wenn nicht gar zunichte gemacht, oder im Gegenteil bestätigt und fortgeführt wird.

Das Problem der Einheit der Offenbarung kann jedoch auch um seiner selbst willen theologisch untersucht werden. Die soeben durchgeführte Bestimmung der Teilfragen, die in ihm unterschieden werden können, gibt die Struktur der vorliegenden Abhandlung ab. Zunächst wird das, was als der Kerngehalt der alttestamentlichen Offenbarung gelten kann, ausgearbeitet. Sodann wird gezeigt, daß das Geschick Jesu als ihre Erfüllung zu verstehen ist. Schließlich wird aufgewiesen, daß die Lehre Pauli nicht wesentlich von der Praxis Jesu abweicht, sondern die angemessene Rezeption derselben kraft der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu darstellt.

---

[3] Zu solchen Vorstellungen siehe etwa L. BAKKER, *Herbezinning op de verhouding tot het joodse volk*, T. I: *Over de voorlopigheid van de kerk*; T. II: *De aardse taak van de verrezen Christus*, in Tijdschrift voor Theologie 32 (1992) 272-297, 345-366.

1. Die Heilserwartung als die Mitte und das Einheitsband des Alten Testaments

Ein flüchtiger Blick aufs Alte wie auch aufs Neue Testament genügt, um sich des Problems der Einheit der Offenbarung bewußtzumachen. Das Alte und das Neue Testament sind im Grunde zwei Bibliotheken, und aus literarischer und theologischer Hinsicht ist es insofern nicht unproblematisch, von «dem» Alten und «dem» Neuen Testament zu sprechen, als wir in beiden Büchersammlungen eine Vielfalt literarischer Gattungen und theologischer Konzeptionen antreffen[4]. Es ist also nicht erst die Einheit von Altem und Neuem Testament, sondern bereits die innere Einheit des Alten bzw. des Neuen Testamentes, ja sogar jene mancher alt- und neutestamentlicher Bücher, etwa des Jesajabuches und des vierten Evangeliums, ein Problem. In solchen Büchern gibt es literarische Hinweise – als solche sind etwa Unterbrechungen des logischen Fortganges eines Textes zu werten – darauf, daß sie (die betreffenden Bücher) in einem mehr oder weniger ausgedehnten Entwicklungsprozeß ihre Endgestalt gefunden und in ihm verschiedene theologische Konzeptionen einander abgewechselt haben. So weist nach dem heutigen Stand der alttestamentlichen Forschung vieles im Buche Jesaja darauf hin, daß manche seiner Texte während der Königszeit, andere danach entstanden sind, und daß die theologische Bewertung des Davidischen Königtums dementsprechend jeweils anders ausfällt[5]. Wir wollen im Folgenden uns die Entwicklung der theologischen Bewertung des Königtums im alten Israel etwas näher anschauen, da uns das die theologische Einheit des Alten Testaments bzw. der in ihm festgehaltenen Offenbarung zu entdecken hilft.

Das Königtum hat eine bedeutsame Rolle in der Religion Israels bzw. Judas gespielt und über sein historisches Ende im 6. Jhdt. v. Chr. hinaus einen großen Einfluß auf die Theologie des späteren Judentums ausgeübt. Der Blick auf die geschichtliche Entwicklung der theologischen Wertung des Königtums im vorchristlichen Israel (bzw. Juda) hilft uns, eine Perspektive auf die Mitte des Glaubens Israels, wie er sich im Alten Testament darstellt, zu entwickeln. Wir setzen dazu bei der Entwicklung im theologischen Verständnis des Königtums, die uns im Buche der Psalmen begegnet, an[6]. Manche Psalmen fungierten ursprünglich in der sogenannten Königsideologie Israels bzw. Judas, nach der der König von Gott als Sohn adoptiert ist und deswegen einen besonderen Beistand des Geistes Gottes genießt, aber die betreffenden Psalmen

4 Siehe dazu kurz G. RUGGIERI, *Prima lezione di teologia* (Universale Laterza 923), Roma-Bari 2011, 38-41.

5 Siehe dazu H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament* (Jésus et Jésus-Christ 7), Paris 1978, 87-107, 125-168.

6 Zum Folgenden *ibid.*, 59-86, 169-189.

verloren diese Bedeutung, sobald das Königtum verschwand; ab dann drückten sie in der Liturgie die Hoffnung auf einen endzeitlichen König, den Messias (Gesalbten) der Endzeit, der dem Volk bzw. der ganzen Welt Heil – das rechte Verhältnis zu Gott, Gerechtigkeit, Frieden und Wohlstand – bringt, aus. Es ist in diesem konkreten Falle deutlich, daß aus der Perspektive sowohl des Buches der Psalmen in seiner heutigen Form als auch der Theologie des gesamten Alten Testaments die spätere Bedeutung der betreffenden Psalmen ihre «eigentliche» Bedeutung ist. Die Königsideologie ist in Israel bzw. Juda ja nie unumstritten gewesen – allein schon aus dem Grunde, daß viele Könige sich als untauglich erwiesen – und kann deswegen nicht als konstitutiv für den alttestamentlichen Glauben aufgefaßt werden – dies im Gegensatz zur Hoffnung auf – *eo ipso* endgültiges, endzeitliches – Heil. Sie wird bereits ausgesprochen in der Erzählung von der Berufung Abrahams (Gen. 12,3) und zieht sich ab dann wie ein roter Faden durch das Alte Testament in seiner jetzigen Gestalt, sei es nicht immer und überall gleichermaßen ausdrücklich. Das Alte Testament ist der Ausdruck der Erwartung von «Heil von Gott her», um einen geliebten Begriff E. Schillebeeckx' aufzugreifen[7]. Die Erwartung ist die Antwort auf Gottes Selbstmitteilung an – Sprechen zu – Israel. Es geht immer um die Erwartung von Heil für Israel, und durch Israel für den individuellen Juden einerseits und für «die Völker», die Nichtjuden, andererseits[8]. In dieser Heilserwartung sehen wir die Einheit, die theologische Mitte, des Alten Testamentes. Die Offenbarung kann somit als Offenbarung Gottes als des Menschen Heilszukunft verstanden werden.

In concreto legt sich die Erwartung auf verschiedene Weisen aus. Das kann im Lichte der stets wechselnden historischen Erfahrungen, denen jeder Mensch, *a fortiori* jedes Volk, also auch das Volk Israel, ausgesetzt ist, nicht überraschen. Offenbarung vollzieht sich in der Geschichte und durch sie. Vor allem die Vorstellung der konkreten historischen Vermittlung des Heiles, bzw. die Vorstellung des menschlichen Mittlers des Heiles, das nichtsdestotrotz gänzlich und ausschließlich von Gott erwartet wird, untergeht im Laufe der Zeit Veränderungen. Das Heil wird mit unterschiedlichen politischen und religiösen Autoritäten verbunden, vor allem mit Königen, Propheten und Priestern. Im Alten Testament wird die Heilsmittlerschaft aber nicht an

---

7 Der Ausdruck taucht oft auf in E. SCHILLEBEECKX, *Jezus, het verhaal van een Levende*, Bloemendaal 1975³.

8 Als ein Ausdruck der Hoffnung auf Heil für den individuellen Juden kann viel der sog. Weisheitsliteratur ausgelegt werden. Im Lichte einiger alttestamentlicher Texte, die die Hoffnung auf die Vernichtung von Israels Feinden ausdrücken, legt sich der Gedanke, daß Israel nicht immer Heil für die Nichtjuden erhoffte, nahe, aber die betreffenden Texte sind im breiteren Zusammenhang des jeweiligen Buches bzw. des Alten Testaments insgesamt wohl als Ausdruck der Hoffnung auf die Vernichtung alles dessen, was gottfeindlich ist und deswegen dem Heile im Wege steht, zu verstehen. G. LOHFINK, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg-Basel-Wien 2010, 157-178, zeigt, wie durch Ps. 138 der aggressive Ton des Ps. 137 relativiert wird.

eine spezifische politische oder religiöse Funktion gebunden; weder das König-, noch das Propheten-, noch das Priestertum wird als Heilsinstitution verabsolutiert[9]. Es nimmt dann auch nicht wunder, daß in der sogenannten zwischentestamentlichen Zeit das Eintreten des Heiles nicht ausschließlich ans Kommen einer bestimmten, wohldefinierten Gestalt – etwa eines endzeitlichen Königs – gebunden, sondern eine Vielfalt von Vorstellungen der Gestalt des Heilsmittlers angetroffen wird. Auch gilt von allen konkreten Personen, die im Laufe der alttestamentlichen Geschichte aufgetreten sind – von den Erzvätern über Mose und Josua und die verschiedenen Richter und Könige bis zu den verschiedenen Propheten –, daß sie fürs Alte Testament letztendlich nicht als endgültige Heilsmittler gelten können, wie wichtig und wertvoll sie für Israel auch gewesen sein mögen. Sie haben die Heilserwartung nicht erfüllt, das Heil also nicht gebracht, es aber durch ihr Auftreten und ihre Verkündigung gefördert.

In geringerem Maße als die Vorstellung des Heilsmittlers unterliegt die Vorstellung dessen, worin das Heil besteht, dem geschichtlichen Wandel. Sie zeigt einige konstante Züge auf. Das wichtigste, ja grundlegende Element des Heiles ist die Verehrung des einen und einzigen wahren Gottes. Er ist der Gott, der die Welt erschaffen und aus allen Völkern der Welt Israel als Sein Volk auserwählt und es zum Segen für die Völker bestimmt hat. Dieser Gott hat zu Abraham gesprochen und aus ihm in Ägypten ein großes Volk gemacht, es aus der Sklaverei, in die es dort geraten war, befreit, ihm seinen Willen – das Gesetz – bekanntgemacht und das Volk ins ihm verheißene Land Kanaan geführt. Dort hat Gott weiter zum Volke gesprochen durch die Propheten. Die Verehrung des einen und einzigen wahren Gottes beschränkt sich nicht auf Gebet und Kult, sondern erstreckt sich übers ganze Leben. Sie vollzieht sich im Alltag vor allem durch einen gerechten Lebenswandel, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich, sowohl in den persönlichen als auch in den gesellschaftlichen Beziehungen: Sexualität, Politik und Wirtschaft. Darin hat die Sorge für die Schwächsten in der Gesellschaft einen wichtigen Platz. Das von Gott auserwählte Volk ist dazu bestimmt, in der Hingabe an Gott zu leben und dadurch das Heil für die Welt sichtbar zu machen. Das Heil wäre da durch die Liebe zum Gott, der das Gute für den Menschen will, und drückte sich aus in Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen (Gesundheit und Wohlstand).

Den genannten Zügen der Heilsvorstellung muß noch etwas hinzugefügt werden. *De facto* sind die rechte Gottesverehrung, Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen in Israel meistens nicht vorhanden. Israel befindet sich im Unheil, und dessen Grund ist die Untreue des Volkes an Gott. Es hält sich nicht an Gottes Willen, Gottes Gesetz, und infolgedessen, d.h. infolge der Sünde des Volkes, bricht das Heil nicht an.

---

9 Vgl. dazu J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones Disputatae 23/24), Freiburg-Basel-Wien 1964.

Heil umfaßt deswegen neben den bereits genannten Elementen die Überwindung der Sünde. Die Überwindung der Sünde ist die Grundlage des Heiles. Wesentlich für die Überwindung der Sünde ist das, was man eine Heilung des Willens nennen kann. Die Propheten Jeremia (Jer. 31,31-34) und Ezechiel (Ez. 36,24-29) sprechen davon, daß Gott Sein Gesetz Seinem Volke ins Herz schreiben, das Volk somit das Gesetz von Herzen und nahezu spontan erfüllen wird. In Jes. 52,13-53,12 wird der Ansatz zu einem solchen Gesinnungswandel, nämlich die Reue über die eigenen Sünden, als die Wirkung des Auftretens bzw. des Geschicks eines «Dieners» Jahwehs dargestellt. Dem Text zufolge habe der unbestimmt bleibende Diener unschuldig durch die Sünden einer ebenfalls unbestimmt bleibenden Gruppe von Personen, aber auch um ihrer willen und dementsprechend für sie gelitten. Die Identität des «Dieners» ist unter Exegeten umstritten. Man kann sagen, daß, auch wenn – was mir am wahrscheinlichsten scheint – der Text ursprünglich auf eine konkrete individuelle Person, die die genannte Gruppe gekannt hat, verweist, die Gestalt des Dieners letztendlich eine zukünftige Heilsgestalt vorabbildet, da die fragliche Person das Heil letztlich nicht gebracht hat, bzw. ihr das Bringen des – *eo ipso* endgültigen – Heiles nicht zugeschrieben wird. *Qua* Überwindung der Sünde umfaßt Heil die Vergebung der Sünden. Da die Sünde ein quasiuniversales Phänomen in der Geschichte Israels ist, kann es nur Heil geben, wenn die Sünden des Volkes und des Individuums vergeben werden[10]. Im Judentum der zwischentestamentlichen Zeit bekommt dieser Aspekt des Heiles große Aufmerksamkeit. In der jüdischen Frömmigkeit nimmt der Tempelkult, und darin die Liturgie der Versöhnung, insbesondere der große Versöhnungstag, einen wichtigen Platz ein. Der Kult wird indessen jedoch auch relativiert. Schon das Alte Testament gibt deutlich zu erkennen, daß er nicht als Ersatz für die persönliche Gerechtigkeit vor Gott funktionieren kann. Dazu kommt, daß der Tempel in der zwischentestamentlichen Zeit schon mal entweiht wird und die Legitimität der in ihm dienenden Priester umstritten ist[11]. In den jüngsten Texten, die die römisch-katholische Kirche zum Alten Testament rechnet, bricht außerdem der Gedanke, daß Heil nur möglich ist, wenn jenen, denen

[10] Die christliche Theologie hat von alters her Heil aufs Engste mit Erlösung, also mit der Überwindung bzw. Vergebung der Sünden verknüpft. J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 2006, meint aber, die Theologie habe sich dadurch zu sehr mit den Tätern des geschichtlichen Unrechts identifiziert, und plädiert dafür, daß sie sich stärker auf die Überwindung des Leidens der Opfer der Geschichte richtet. Der Auffassung Metz' kann man zustimmen, aber sie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Überwindung des Leidens die Überwindung der Sünde voraussetzt. Die Sünde ist ja die Hauptursache vielen Leids. Die Überwindung der Sünde setzt, wie die Schrift (siehe etwa die Berichte über das Auftreten Johannes' des Täufers) bezeugt, die Vergebung der Sünden voraus; ohne eine solche Vergebung wäre ein Neuanfang für den Menschen sinnlos bzw. unmöglich. Mit Recht wird darum die Vergebung der Sünden traditionell als das grundlegende Element des Heils aufgefaßt.

[11] Siehe H. Cazelles, *La naissance de l'Église. Secte juive rejetée?* (Lire la Bible 16), Paris 1983[2].

Unrecht widerfahren ist und diese Welt keine Hoffnung mehr bieten kann, trotzdem doch noch Gerechtigkeit widerfährt, durch. Damit verbindet sich die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, insbesondere auf eine Auferstehung der Toten, bzw. die Perspektive auf ein Ende dieser Welt und auf das Anbrechen einer neuen. Die konkreten Vorstellungen diesbezüglich, oft mit der Erwartung des Kommens einer messianischen Gestalt oder eines anderen endzeitlichen Heilsmittlers verbunden, sind nicht einheitlich. Aber weder fürs Alte Testament, noch für die zwischentestamentliche Literatur impliziert der Heilsbegriff, daß alle Menschen einmal am Heile teilhaben. Man rechnet mit einem Endgericht, durch das die verstockten Übeltäter eine ewige Strafe erhalten bzw. vom Heile, das den Gerechten zufällt, ausgeschlossen werden.

Die alttestamentliche Heilserwartung verbindet sich mit einer bestimmten Erfahrung Gottes bzw. Seiner Selbstoffenbarung. Gott ist über der Welt erhaben. Er ist ihr Schöpfer. Mit allem, was sich in ihr befindet, ist sie Sein Werk. Er ist völlig frei, allmächtig, und bestimmt, was geschieht. Er hat alles im Griff. Das geschaffene Seiende, sowohl die Natur als auch der Mensch, besitzt dennoch eine eigene Wirklichkeit und eine eigene Tätigkeit, aber nur, weil Gott es so will, und in dem Maße, in dem Er es will. Er gibt es Mensch und Natur, zu sein und tätig zu sein. Für ihr Dasein gibt es keinen Grund, bzw. ihr Grund sind sie selbst: Es ist gut, daß sie da sind. Allein darum sind sie geschaffen. Gottes Handeln an Welt und Mensch zielt dann auch auf ihr Sein bzw. ihre Selbstentfaltung. An Menschen handelt Gott durch Wort und Tat: Von Ihm herbeigeführte geschichtliche Ereignisse werden durch Sein Wort begleitet, es deutet sie und verbindet mit ihnen Lebens- und Handlungsanweisungen. Letzteres geschieht oft durch auserwählte Menschen, insbesondere Propheten. Indem der Mensch sich des Wortes Gottes gehorsam, also frei und verantwortlich annimmt, ist er im wahren, vollen Sinne des Wortes, d.h. ist er vollends Mensch und entfaltet sich als solcher, findet er Heil. Gottes Wort ist also die Verwirklichung Seines Heilswillens; dieser entspricht Seinem Schöpfungshandeln, er ist der Sinn desselben und vollendet es. Die Schöpfung hat ja keinen Grund außer ihrer selbst. Sie ist da, weil sie gut ist, und dementsprechend zielt alles Handeln Gottes auf ihr Heil, d.h. auf ihre volle Entfaltung. In erster Instanz schlägt der Mensch das Heilsangebot aus. Daraufhin erwählt Gott aus den Völkern der Welt eines, Israel, damit es im Ganzen und als solches Seinem Willen gehorcht und dadurch zum Segen für die Völker wird. Sie kommen zum Heil, indem sie in Israel es aufstrahlen sehen und von ihm angezogen werden[12]. Gott sagt nicht, warum Er gerade diesen und keinen anderen Weg wählt, um den Menschen das Heil zu gewähren. Moderne Menschen dürften sich fragen, warum Gott es nicht «mit einem Schlag» der ganzen Menschheit zuteilwerden läßt. Dazu ist zu sagen: Heil ist kein Ding, das Gott Menschen «einfach» geben kann. Es geht um eine Seins- bzw.

12 Siehe dazu die unten (Anm. 15) genannten Werke G. Lohfinks.

Daseinsweise, zu der der Mensch sich frei entscheiden muß. Die Entscheidung ist aber zunächst negativ ausgefallen: Der Mensch hat Gottes Weisung abgelehnt. Es ist ein Akt der Gnade, wenn Gott trotzdem an Seinem Heilswillen festhält, und dies umso mehr, da es aufgrund des Menschen Verstrickung in der Sünde, wodurch er geneigt ist, das Böse zu wählen, sehr schwer ist, einen jeglichen Heilswillen durchzusetzen. Im Lichte der Sünde ist es unredlich, zu erwarten, daß Gott «mit einem Schlag» der gesamten Menschheit das Heil gewährt, und verständlich, daß Er ein bestimmtes Individuum (Abraham) bzw. ein bestimmtes Volk (Israel) dazu auserwählt, Seinem Willen entsprechend zu leben, denn bei einigen wenigen kann sich der Heilswille Gottes wohl leichter durchsetzen als bei der Menschheit als ganzer. Das Heil soll sie schließlich aber von der auserwählten Gruppe aus erreichen und erfassen. Gott verantwortet die Wahl Abrahams bzw. Israels nicht; Er erklärt nicht, warum Er gerade dieses und kein anderes Volk aus der Welt zum Instrument des Heiles erwählt. Daß Er überhaupt ein Volk als Heilsinstrument auserwählt, läßt sich dadurch erklären, daß der Mensch ein soziales Wesen und Heil also wesentlich eine soziale, ja gesellschaftliche Angelegenheit ist[13]. Warum Er gerade Abraham bzw. Israel als Instrument zur Verwirklichung Seines Heilswillens auserwählt hat, bleibt jedoch eine offene Frage. Sie sind jedenfalls nicht auserwählt worden, weil sie sich hervorragender religiöser und moralischer Qualitäten rühmen könnten, denn in der Schrift läßt nichts aufs Vorhandensein solcher Qualitäten schließen. Gott, sagt sie, hat Abraham bzw. Israel zu Seinem Volke auserwählt, aber Er hätte genauso gut ein anderes Volk dazu auserwählen können[14]. Tatsache ist, daß Israel seiner Berufung, das Zeichen des Heiles Gottes für die Welt zu sein, nicht gerecht wird. Immer wieder fällt das Volk in die Sünde, aus der Gott es hat herausführen wollen, zurück. Es ist Ihm nicht treu, horcht nicht auf Seinen Willen, und das schlägt sich nieder in Immoralität. Die Propheten sollen das Volk von seiner Sünde abbringen, aber das gelingt ihnen kaum. Sie zeigen jedoch ebenso wie die verschiedenen «Zuchtmaßnahmen», die Gott mit Blick auf die Untreue Seines Volkes durchführt – und die aus der Perspektive des Alten Testamentes im Wesentlichen darin bestehen, daß das Volk der Willkür seiner politischen Gegner, seiner mächtigen Nachbarvölker, ausgeliefert wird –, daß Er Sein Volk nicht fallen lässt, sondern weiterhin seine Bekehrung anstrebt. Aus heilsgeschichtlicher Perspektive ist das verständlich. Die Sünde Israels, sein Abfall von Gott, ist eine heilsgeschichtliche Katastrophe. Israel ist ja dazu bestimmt, das Medium, wodurch Gott die Welt zum Heile führt, zu sein. Mit Israels Haltung Gott gegenüber steht sowohl das Existenzrecht Israels als auch das Heil der Welt auf dem Spiele.

---

13 Das wird besonders unterstrichen von E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Baarn 1982[2].

14 Man darf hierin wohl auch eine Manifestation der Souveränität Gottes, der Sich für Menschen nicht zu verantworten braucht, sehen.

Die alttestamentliche Offenbarung, so läßt sich abschließend sagen, ist nicht abgeschlossen, sondern steht offen für eine abschließende, endgültige Offenbarung Gottes und Seines Heiles.

2. Jesus: die Erfüllung der alttestamentlichen Heilserwartung

Bei der Behandlung der Frage, wie das Verhältnis des Lebens und Geschickes Jesu zur alttestamentlichen Offenbarung aussieht, müssen wir unterscheiden zwischen dem irdischen Jesus und Seiner Auferstehung und Verherrlichung.

2.1. Der irdische Jesus

Die folgende Schilderung des Auftretens Jesu lehnt sich – wie jene der meisten heutigen Exegeten – hauptsächlich bei jener der synoptischen Evangelien an. Ein der historischen Wirklichkeit entsprechendes Jesusbild ist ihnen nach der Auffassung der meisten Exegeten leichter abzugewinnen als dem Johannesevangelium[15].

Jesus verkündet Israel die Nähe des Reiches Gottes und weiß es in Sich und durch Sein Auftreten Israel tatsächlich nahe. Daß das Reich Gottes nahe ist, bedeutet, daß Israel bald seiner Berufung, ein heiliges Volk, also ein Volk, das Gott gehorsam und wohlgefällig ist, zu sein, entsprechen wird: Es wird das Volk, über dem Gott herrscht und in dem Gottes Herrschaft über den Menschen als ihr Heil sichtbar wird, sein. Dementsprechend ruft Jesus Israel dazu auf, sich zu bekehren. Es soll sich von seinem sündigen Lebenswandel abwenden und sich zu Gott hinwenden, damit Gottes Herrschaft über es anbrechen kann. Es wird aufgerufen zum Glauben an das «Evangelium», d.h. die «frohe Botschaft» von Gottes Nähe. Gottes Nähe – das Reich Gottes – ist in Jesus und durch Ihn da. Glauben an das Evangelium ist im Grunde glauben an Jesum Selbst. Sein Auftreten widerspiegelt das Epos von Israels Auszug aus Ägypten und anschließendem Verbleib in der Wüste[16]: Mit Wundern, durch die Gott Seine

---

[15] Zum Folgenden siehe vor allem G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1982; ID., *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1988; ID., *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg-Basel-Wien-Hagen 1998; ID., *Jesus von Nazareth – Was er wollte, wer er war*, Freiburg-Basel-Wien 2011; des weiteren J. BLANK, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (Theologisches Seminar), Freiburg-Basel-Wien 1972; J. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

[16] Wir verwenden den Begriff des Epos im Anschluß an F. VAN TRIGT, *Het epos van Israël. De verhalen over uittocht en woestijntocht* (Woord en Beleving 18), Tielt-Den Haag 1964.

Heilsgegenwart offenbart, verbinden sich religiöse und moralische Weisungen, durch die Gottes Wille Gestalt annehmen soll in Individuum und Gesellschaft. An das Epos erinnert jedoch auch die Tatsache, daß Israel nicht ungeteilt ja sagt zu Gottes Heilsgegenwart in Jesu: Er stößt auf Widerstand gegen Gottes Willen. Der Widerstand scheint im Falle Jesu jedoch etwas anderer Art zu sein als im Falle des Mose und der alttestamentlichen Propheten.

Das Auftreten Jesu hebt sich von jenem letztgenannter ab. Sie kämpfen gegen Abfall von Jahweh, Götzendienst, und soziale Ungerechtigkeit; sie mischen sich in die Politik, auch die internationale, ein; sie sie kündigen ein bevorstehendes Gericht Gottes bzw. eine künftige Heilszeit an. Sie erheben den Anspruch, im Namen Gottes zu sprechen, beanspruchen aber keine Autorität, die jener der vor ihrem Auftreten geschehenen Offenbarung Gottes gleichkäme. Sie setzen sie voraus; sie erinnern Israel an sie als die dem Volke bzw. seinen religiösen und politischen Machthabern bekannte Lebensquelle und Lebensnorm. Jesu Auftreten ist von jenem der Propheten zu unterscheiden. Jesu Eschatologie unterscheidet sich insofern von jener der Propheten, als Er das Reich Gottes nicht in einer unbestimmten Zukunft, sondern durch Sein (Jesu) Auftreten bereits anbrechen sieht (siehe Lk. 11,20). In die Politik mischt Sich Jesus nicht ein. Um drohende oder tatsächliche Apostasie und Verehrung fremder Götter braucht Er Sich keine Sorgen zu machen. Das Milieu, in dem Er auftritt, ist ein Israel, das, so scheint es, in hohem Maße bestrebt ist, in Treue zur geschehenen Offenbarung Gottes zu leben[17], auch wenn unter und in den verschiedenen jüdischen Gruppierungen Uneinigkeit besteht über die Weise, in der das konkret geschehen soll[18]. Dementsprechend braucht Jesus das Volk nicht an das ihm bereits gegebene und bekannte Gesetz zu erinnern. Eine inhaltliche Übereinkunft zwischen Jesu Auftreten und jenem der Propheten liegt im Bestehen auf die rechte ethische Gesinnung und Praxis: Die Frömmigkeit bewährt sich im täglichen Leben, insbesondere im rechten Umgang mit dem Nächsten. Der Kern der «Ethik» Jesu ist dann auch das Doppelgebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten. Die zweite ist nicht weniger wichtig als die erste.

Jesu Verhältnis zum Gesetze ist eigentümlich. Er stellt es niemals grundsätzlich und ausdrücklich in Frage. Im Gegenteil, Jesus sagt, am Gesetze keine Abstriche machen, sondern es erfüllen zu wollen (Mt. 5,17-20). In der Praxis geht Er jedoch frei mit ihm um. Viele jüdische, speziell rituelle Vorschriften sind für ihn nicht bindend (siehe etwa Mk. 7,1-23, Lk. 6,1-5). Ab und zu gibt Er zu erkennen, daß für Ihn der Buchstabe des mosaischen Gesetzes keine unbedingte, absolute Gültigkeit besitzt (siehe etwa Mk.

---

17 Das läßt sich auch etwa am Erfolg des Auftretens Johannes des Täufers und seiner persönlichen Beliebtheit ablesen.

18 Siehe dazu etwa K. SCHUBERT, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit* (Stuttgarter Bibelstudien 43), Stuttgart 1970; ID., *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien-München 1973, 41-137.

10,1-12; vgl. Mt. 5,31-32). Jesus beansprucht dann auch mindestens stillschweigend eine Autorität, die jene des Mose und seines Gesetzes übersteigt, jedoch ohne es ausdrücklich für ungültig oder überholt zu erklären. Die Erfüllung, die Jesus dem Gesetz geben zu wollen behauptet, scheint darin zu bestehen, daß es auf seine ursprüngliche Intention zurückgeführt, d.h. in Übereinstimmung mit Gottes Willen ausgelegt und dementsprechend befolgt wird. An und für sich ist die Absicht Jesu, das Gesetz verbindlich auszulegen, im Rahmen des damaligen Judentums nicht außergewöhnlich. Denn es herrschte dort keine Übereinstimmung bezüglich der Frage, was überhaupt zum jüdischen Gesetze gehört, bzw. über die Weise, in der es ausgelegt werden soll. Aus der Sicht der heutigen Hermeneutik läßt sich sagen, daß ein Gesetz selten oder nie für sich spricht, sondern in der Regel der Auslegung bedarf. Jesu Absicht, das Gesetz verbindlich auszulegen, ist, so betrachtet, nichts Besonderes. Wichtig ist aber, daß Er das Gesetz Moses als solches offensichtlich nicht für endgültig hält. Damit gibt Jesus implizit an, Sich für näher zu Gott als Mose zu halten. Obwohl Jesus das Gesetz des Mose also nicht abschafft, relativiert Er es doch. Es geht um eine Relativierung im buchstäblichen Sinne des Wortes: Das Gesetz wird nicht absolut gesetzt, sondern auf Gottes Willen und damit auf seinen Kern, das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, bezogen. An diesem Doppelgebot hängt nach Jesu das ganze Gesetz (Mk. 12,28-34), so daß – so dürfen wir schlußfolgern – dieses für Ihn erfüllt ist, wenn jenem entsprochen wird. Er relativiert also tatsächlich die konkreten Gebote, aber deswegen sind sie für Ihn nicht unbedingt unwichtig oder ungültig. Wir dürfen sagen, daß ihnen insoweit gehorcht werden soll, als sie der Liebe zu Gott und zum Nächsten eine konkrete Gestalt geben – möglicherweise die einzige Gestalt, die möglich ist. Und dennoch ist das Gesetz als solches für Jesum nicht konstitutiv fürs Verhältnis zu Gott. Konstitutiv für dieses ist nach Jesu die Liebe. In der Liebe steht nichts zwischen Gott und Mensch, ist dieser ganz auf Gott, Gott Selbst, ausgerichtet. Der Wille des Menschen muß zur Liebe bekehrt werden. Liebe zu Gott und zum Nächsten ist dem Menschen prinzipiell möglich. Die Schöpfung ist ja ihrem Wesen nach gut (Gen. 1), und kann deswegen geliebt werden. Dasselbe gilt *a fortiori* für ihren Schöpfer. So betrachtet, ist die Liebe eigentlich nicht der Inhalt eines Gebotes oder Gesetzes. Sie ist vielmehr der Sinn des Menschseins. In der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt der Mensch spontan Gottes Willen – genau so, wie es die Propheten Jeremia und Ezechiel erhofft hatten.

Es gelingt Jesus jedoch nicht, das Volk zu bekehren. Sogar Seine eigenen Jünger, insbesondere die «Zwölf», die so etwas wie den Anfang und den Kern des endzeitlichen Israel darstellen sollen[19], verstehen Jesum nicht, bzw. kommen nicht zu bleibendem Glauben an Ihn und stehen also offensichtlich unter der Macht des Bösen (Mk.

19 Siehe dazu die zitierten Werke G. Lohfinks.

8,31-33; 9,33-35; 10,35-45; 14,27.50). Vor allem fordert Jesu Auftreten von Anfang an in den führenden religiösen Kreisen des Judentums Widerstand heraus, während – so legen es die Evangelien nahe – das «einfache Volk» anfänglich zwar von Jesu, von Seinen Wundern und Seiner Lehre, fasziniert ist, Er es letztendlich jedoch gleichgültig läßt. Ist Er von der Reaktion auf Sein Auftreten überrascht? Die Antwort auf diese Frage kann u.E. kaum affirmativ ausfallen. Denn wenn Jesus das Anbrechen des Reiches Gottes vermittelt, tut Er das im Bewußtsein, daß das Reich Gottes nicht da ist[20], der Mensch bzw. Israel also nicht spontan dem Willen Gottes gehorcht. Im Wissen von der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, die auch die Geschichte von der Widerspenstigkeit Israels Gott gegenüber ist, kann Jesus u.E. kaum davon ausgegangen sein, daß Sein Aufruf zu Bekehrung rasch und leicht zu Erfolg führen würde. Die Ablehnung Jesu scheint uns allerdings nicht ohne weiteres mit jener der Propheten und Gerechten, wie sie im Alten Testamente, etwa im Buche Weisheit, geschildert wird, gleichzusetzen zu sein. Die alttestamentlichen Propheten und Gerechten werden von Menschen, die als ungerecht und gottlos bekannt stehen, verfolgt (Weish. 1,15-2,24); Jesus aber fordert die tödliche Feindseligkeit jener, die für fromme, dem Gesetze Gottes getreue Juden gehalten werden, heraus (Mk. 2,1-3,6). Die Christenverfolgung des Saulus, der laut seiner Selbstbekundung das Gesetz treu erfüllte, ist das Spiegelbild der Verfolgung Jesu durch die jüdischen Autoritäten Seiner Zeit; und diese Verfolgung nimmt u.E. auch die spätere Ablehnung Jesu durch Israel als solches und insgesamt vorweg. Den Evangelien zufolge hat die Feindseligkeit Jesu gegenüber damit zu tun, daß Er wissend und willentlich «das Gesetz» übertritt, auch wenn das – so scheint es – von der Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht unmittelbar erfordert wird (siehe etwa Mk. 2,1-3,6). Wir sahen bereits, daß das Gesetz für Jesum nicht konstitutiv ist für das Verhältnis zu Gott. Es ist gut vorstellbar, daß, um Seinen Landsleuten die relative und also beschränkte Bedeutung des Gesetzes unmißverständlich deutlich zu machen, Jesus es bewußt und öffentlich übertreten hat. Wenn Er das in der Tat getan hat, mußte unvermeidlich die Frage, mit welchem Recht Er so auftritt, also die Frage nach Seiner Identität gestellt werden. Wir haben gesehen, daß das Alte Testament selbst schließlich aufgrund eschatologischer Hoffnung das Gesetz relativiert: Es kann von sich aus den Menschen nicht gerecht machen, schließlich aber wird Gott Seinen Geist den Menschen schenken, damit sie von sich aus, «von Herzen», das, was Gott gefällt, tun. Jesus gibt Sich während Seines öffentlichen Lebens mindestens stillschweigend für die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung aus – Er kommt das Gesetz erfüllen, d.h. in Liebe aufheben –, aber schließlich auch ausdrücklich, wenn wir Mk. 14,61-62 glauben dürfen. Dieser Text scheint uns in der Tat einen historischen Kern

20 Siehe V. Fusco, *Nascondimento e rivelazione. Studi sul vangelo di Marco* (Studi Biblici 153), Brescia 2007, 143.

zu besitzen[21]. Jesus ist ja als «König der Juden» verurteilt und hingerichtet worden (Mk. 15,26), so daß gegen Ihn eine entsprechende Anklage bei Pilatus eingereicht gewesen sein muß; und wenn diese nicht völlig willkürlich gewesen ist, muß Jesus irgendwie angedeutet haben, Sich Selbst für den Messias zu halten, womit Er einen Titel, der dann nicht zu Unrecht als «König der Juden» übersetzt worden ist, für Sich beansprucht hat. Daß Jesus beim Prozeß gegen Ihn, also im entscheidenden Augenblick, in dem Er nach Seiner Identität gefragt wurde, sie nicht verborgen hat halten wollen, sondern deutlich ausgesprochen hat, ist ohne weiteres plausibel. Es wäre ja Betrug gewesen, wenn Er etwas anderes getan hätte.

Das Gesagte erklärt die Ablehnung Jesu durch das damalige Judentum, insbesondere die damaligen jüdischen religiösen Autoritäten, nicht. Es schloß das Auftreten einer endzeitlichen Heilsgestalt (etwa eines Messias), die sich zu ihrer (vermeintlichen) Identität offen bekennt, in der Geschichte, mit dem Zweck, ihr ein Ende zu bereiten, nicht aus[22]. Wenn Jesus mit einem solchen Anspruch aufgetreten ist, kann das an und für sich fürs damalige Judentum nicht der hinreichende Grund, Ihn als Gotteslästerer verurteilen und hinrichten zu lassen, gewesen sein. Auch die Relativierung, ja die «Aufhebung» im Sinne der Erfüllung des Gesetzes, wie Jesus sie vorgenommen hat, ist für die alttestamentliche Theologie, wie wir gesehen haben, nicht ausgeschlossen. Weiter weist nichts darauf hin, daß Jesus ein Zelot gewesen wäre, einen politischen Umsturz geplant und damit Seine Festnahme und Hinrichtung provoziert hätte, obgleich oft das Gegenteil behauptet worden ist. Die Evangelien lassen durchscheinen, daß die sog. Tempelreinigung bzw. ein kritisches Wort Jesu über den Tempel die jüdischen Autoritäten, vor allem die Priester, provoziert hat. In jener Zeit waren der Jerusalemer Tempel und die dort dienende Priesterklasse jedoch, wie wir bereits sahen, nicht unumstritten. Sie wurden von den Essenern rundweg abgelehnt. Die Tempelkritik Jesu scheint ebenso wenig wie Seine Freiheit dem Gesetze gegenüber ein hinreichender Grund, Ihn der Gotteslästerung zu bezichtigen und verhaften und hinrichten zu lassen, gewesen zu sein[23]. Das läßt sich u.E. u.a. daraus ableiten, daß Jesus nie anläßlich einer konkreten Äußerung oder Aktion verhaftet geworden ist. Insgesamt, so scheint es, konnte Jesus weder politisch noch religiös etwas vorgeworfen werden. Er Selbst beanspruchte, die Legitimität Seiner Sendung sei offensichtlich, so daß die Nichtbe-

---

21 Siehe dazu K. SCHUBERT, *op. cit.*, 138-169.

22 In diesem Zusammenhang kann etwa an den Aufstand der Juden gegen die Römer unter Bar Kochba erinnert werden.

23 Mk. 2,1-12 ist die Rede davon, daß Jesus der Gotteslästerung bezichtigt wird, weil Er einem die Sünden vergibt. Der Vorfall bleibt jedoch ohne Konsequenzen: Die Anschuldigung zog nicht *eo ipso* eine formale Anklage an sich und war also – so will es uns vorkommen – nicht unumstritten. In diesem Zusammenhang kann darauf verwiesen werden, daß Johannes der Täufer eine Taufe zur Vergebung der Sünden praktizierte, deswegen aber nie der Gotteslästerung beschuldigt wurde.

kehrung Israels auf schuldhaften Unwillen zurückgeführt werden muß (Mt. 11,20-24). Ebenso betrachten die Evangelien die Ablehnung Jesu als eine Sache sündhafter Verblendung, wenn nicht als das Werk des Teufels. Jesus beabsichtigte keinen Bruch mit der alttestamentlichen Offenbarung, sondern ihre Erfüllung. Daß die jüdischen religiösen Autoritäten das nicht nur nicht wahrgenommen haben, sondern sogar sich dazu haben hinreißen lassen, die römischen politischen Machthaber dazu zu bringen, Jesum hinrichten zu lassen, führen die Evangelien auf die Sünde, insbesondere Neid, zurück (Mk. 15,10). Darin mag aber das manchmal offen provozierende Verhalten Jesu eine Rolle gespielt haben.

Angesichts der Ablehnung Jesu stellt sich die Frage, wie Er Heil überhaupt noch für möglich hält, da Er ja als der endzeitliche Heilsmittler aufgetreten ist. Der Ansatz zu einer Antwort auf diese Frage liegt darin, daß, wie bereits angedeutet, derjenige, der den Anbruch des Reiches Gottes verkündet und verwirklicht, mit Widerstand rechnen muß. Jesus spürt den Widerstand, den Ihm Sein Auftreten als Mittler des Reiches Gottes einbringt, den Evangelien zufolge von Anfang an. Für denjenigen, der sich mit dem anbrechenden Reiche Gottes und also mit Gott Selbst identifiziert – und das tut derjenige, der es nicht nur verkündet, sondern in Seiner Person auch bringt –, ist ein solcher Widerstand wie ein Anschlag auf das eigene Leben. Die Leidensgeschichte Jesu fängt also nicht erst mit Seiner Verhaftung an; Sein ganzes öffentliches Leben ist ein Leiden, nämlich ein Leiden an der Sünde und unter ihr. Der Sieg über die Sünde ist – wie schon aus dem Alten Testament hervorgeht – die Bedingung des Anbruchs des Reiches Gottes; die Sünde war und ist ja das, was Gottes Herrschaft über Israel und damit das Anbrechen des Heiles blockierte bzw. blockiert. Laut den Evangelien hat Jesus während Seines öffentlichen Lebens gelegentlich Sündern die Vergebung der Sünden zugesprochen. Die Frage nach der Vergebung der Sünden, die nach dem Alten Testament konstitutiv fürs Heil ist, bekommt gegen Ende des öffentlichen Lebens Jesu, wenn deutlich wird, daß Israel als Ganzes, aber vor allem seine Führung, Ihn und damit das Heil Gottes ablehnt, besonderes Gewicht. Indem Israel – durch seine Führung – auf den Tod des letzten Repräsentanten Gottes hinsteuert, droht es das Heil bzw. seine Heilsbedeutung zu verspielen (Mk. 12,1-11). Beim «letzten Abendmahle» hat Jesus den Berichten darüber zufolge feierlich erklärt, daß das Reich Gottes trotz Seines (Jesu) bevorstehenden gewaltsamen Todes, ja durch ihn kommt, daß nämlich Sein Blut für Seine Jünger bzw. «die vielen» – gemeint ist Israel – vergossen wird, Sein Tod also Israel – beim letzten Abendmahle repräsentiert von den Zwölf – zugutekommt, was die Vergebung der Sünden, die Mt. 26,28 ausdrücklich erwähnt wird, mit einschließt. Die Bedeutung des Todes Jesu geht jedoch weiter als die Vergebung der Sünden. Zum Heil gehört nach alttestamentlicher Auffassung Bekehrung, ein Gesinnungswandel. Eben dieser wird auch von Jesu Tod vermittelt. Er ist wie Jesu ganzes Leben Liebesdienst (Joh. 13,1-17): Jesus antwortet auf Seiner

Widersacher tödlichen Haß mit Verzeihung und Liebe. Deswegen ist der Tod Jesu ein Wendepunkt in der Geschichte. Die Macht der Sünde wird gebrochen, der Mensch findet in Jesu Tod den Anker des Heiles, nämlich die Liebe. Daß Jesus Seine Liebe bis in den Tod hinein durchhält, ist die endgültige historische Offenbarung der Güte von Welt und Mensch (vgl. Gen. 1), jener Güte, die dem Menschen die Bejahung von Welt und Mensch und darin von Gott, der Liebe selbst, ermöglicht und darum Aussicht auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt, bietet. Damit ist die alttestamentliche Heilserwartung anfänglich erfüllt – wie es die ersten Christen nach der Offenbarung der Auferstehung Jesu, durch die die in Seinem Leben und Tod geschehene Heilsoffenbarung bestätigt wird, bekennen werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Auftreten Jesu, einschließlich Seines Selbstverständnisses, läßt, wie es die urchristliche Theologie erkannt hat, keinen Bruch mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung erkennen, sondern stellt vielmehr die Erfüllung derselben dar. Zwischen dem Christusereignis und der alttestamentlichen Offenbarung besteht also eine Einheit in dem Sinne, wie ihn das Urchristentum erkannt hat.

2.2. Die Auferstehung und Verherrlichung Jesu

Dem Tode Jesu schließt sich den Evangelien zufolge Seine Auferstehung an. Diese ist nicht bloß als Weiterleben Jesu nach Seinem Tode bzw. als erneutes Leben Jesu trotz Seines Todes, sondern in Verbindung mit Seiner Verherrlichung, Seiner Erhebung zur Rechten Gottes, Seiner Einsetzung zum endzeitlichen Richter usw. zu verstehen. Laut den Evangelien hat Jesus Seinen Tod und Seine Auferstehung und Verherrlichung vorausgesagt. Die Historizität dieser Weissagungen ist in der Bibelexegese umstritten[24]. Sie passen aber dazu, daß Jesus eben denselben Evangelien zufolge bis zuletzt nicht nur Seine Erwartung des Kommens des Reiches Gottes, sondern auch Seine Selbstidentifikation mit dem Kommen des Reiches Gottes aufrechterhalten hat. Daß Jesus Seinen Tod und Seine Auferstehung und Verherrlichung vorausgesehen bzw. vorausgesagt hat, scheint uns keineswegs unwahrscheinlich. Wir stellten bereits fest, daß Jesus kaum vom tödlichen Widerstand gegen Ihn überrascht gewesen sein kann. Jesus hat von Anfang an wissen können, daß das Reich Gottes nur durch das Leiden des Mittlers des Reiches Gottes kommen kann, und hat dies als Gewißheit auch kurz vor Seinem Tode, beim letzten Abendmahle, den Evangelien zufolge ausgesprochen. Daß Jesus im Angesichte des gewaltsamen Todes am Kommen des Reiches Gottes festgehalten hat, kann nur bedeuten, daß Er trotz eben dieses Todes am eige-

[24] Siehe etwa die Argumentation bei A. VÖGTLE, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*, in K. KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae 74), Freiburg-Basel-Wien 1976, 51-113.

nen Fortleben in Gottes Herrlichkeit festgehalten hat, da ja das Reich Gottes nicht ohne Ihn, sondern nur durch Ihn kommt. Ein Reich Gottes ohne Jesum kann es – zumal angesichts der Ablehnung Jesu durch Gesamtisrael – nicht geben, das Reich Gottes wird es wie bereits in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft nur durch Jesum geben. Auferstehung und Verherrlichung Jesu liegen somit in der Logik des Auftretens Jesu als des einen und einzigen Mittlers des Reiches Gottes. Trotzdem, und sogar trotz eventueller Weissagungen, können Auferstehung und Verherrlichung Jesu im Lichte des Auftretens des irdischen Jesu, Der als Mensch bekannt gewesen ist, für Seine Jünger und erst recht für Seine übrigen Zeitgenossen nicht selbstverständlich gewesen sein. Den entscheidenden Anstoß zum Glauben an Jesu Auferstehung und Verherrlichung gaben nach dem Zeugnis der Evangelien nach der Entdeckung, daß Jesu Leichnam sich nicht im Grab, in das er gelegt worden war, befand, als «Erscheinungen» bezeichnete Selbstoffenbarungen des von den Toten auferstandenen Jesu an Seine Jünger, speziell die Zwölf[25].

Daß für sie diese Offenbarung aufgrund der Menschlichkeit Jesu relativ unerwartet gekommen ist, schmälert in keiner Weise die Tatsache, daß Auferstehung und Verherrlichung Jesu in der Logik Seines Auftretens als Mittler des Reiches Gottes liegen. Ein Reich Gottes ohne Jesum kann es im Lichte des oben zu Jesu Auftreten Gesagten nicht geben, weil nur Jesus die Menschen zur Liebe bewegen kann. Für die Menschen gibt es ohne Jesum kein Reich Gottes. Auch im Lichte der oben skizzierten alttestamentlichen Heilserwartung kann es das Reich Gottes ohne Jesum nicht geben. Denn wäre der gewaltsame Tod Jesu das letzte Wort über Ihn gewesen, so hätte das geschichtliche Unrecht das letzte Wort gehabt – was in einem klaren Widerspruch zum alttestamentlichen Heilsbegriffe, ja zum Heilsbegriffe überhaupt stünde. Für die Jünger Jesu ist die Begegnung mit dem Auferstandenen ein Grund zur Freude – umgekehrt gilt, daß Jesu Bleiben im Tode für die Jünger ein Grund zu Trauer ist, sie also ohne die Gemeinschaft mit dem lebenden Herrn des Heiles nicht teilhaftig sein können. Kurz: Jesu Auferstehung und Verherrlichung sind als die Vollendung der im irdischen Jesu ergangenen Heilsoffenbarung und damit als die Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung bzw. Heilserwartung zu verstehen.

---

25 H.-J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, ist hingegen der Ansicht, fürs Entstehen des Glaubens an Jesu Auferstehung hätte es letztlich keiner Erscheinungen des Auferstandenen bedurft.

3. Paulus: der Auferstandene als die Erfüllung der alttestamentlichen Heilsverheißungen

3.1. Pauli Lehre von Kreuz und Auferstehung Christi, Rechtfertigung, Glauben und Gesetz

Das Verhältnis zwischen dem «Evangelium» Pauli und jenem Jesu ist ein Problem, das mehr Aufmerksamkeit verdient, als wir ihm hier geben können. In der Einleitung erinnerten wir bereits an die Vermutung mancher, mit Bezug auf die Heilsbedeutung des jüdischen Gesetzes und das Verhältnis der «Jesusbewegung» zum Judentum verträten Paulus und Jesus unterschiedliche Auffassungen. Daß man nicht unbedarft davon ausgehen kann, daß Pauli Denken den Intentionen Jesu entspricht, geht aber auch hervor aus der Tatsache, daß Paulus Jesu irdischem Auftreten kaum Aufmerksamkeit schenkt und sein «Evangelium» ganz an Jesu Tod und Auferstehung hängt. Wir sind der Ansicht, daß diese Tatsache der Ausgangspunkt unserer Besinnung auf Pauli Verhältnis zu Jesu sein soll. Jesu Tod und Auferstehung scheinen uns die Mitte des paulinischen «Evangeliums» auszumachen: jene Mitte, die uns eine Perspektive auf die weitere Lehre Pauli, einschließlich seines Verständnisses des jüdischen Gesetzes, erschließt.

Daß Paulus die Theologie[26] ganz von Tod und Auferstehung Christi her entwickelt, hängt wohl mit Pauli eigener Lebenserfahrung zusammen, insbesondere mit dem Ereignis, durch das er sich vom Christenverfolger zum Christusgläubigen bekehrte bzw. zum Apostel im Knechtsdienste Christi berufen wurde. Die entscheidende Wende im Leben Pauli erfolgte durch eine «Offenbarung» (Gal. 1,13-17), auf die wohl die drei Berichte des sogenannten Damaskus-Erlebnisses in der Apostelgeschichte (in den Kapiteln 9, 22 und 26) verweisen, wenngleich sie nicht als historisch genau angesehen werden darf. Paulus selbst verweist auf das betreffende Ereignis in 1 Kor. 15,8. Hier spricht er davon, daß ihm der Auferstandene Sich zu sehen gegeben (also gezeigt) habe. Paulus, so läßt sich sagen, «kennt» nur den jetzt in der Glorie Gottes lebenden Herrn; von Ihm weiß er sich ganz beansprucht. Das Verhältnis des Menschen zu Gott

---

26 Die folgende Darstellung des paulinischen Denkens verdankt sich u.a. der Lektüre von J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Parole de Dieu 30), Paris 1991; ID., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains* (Lectio Divina 173), Paris 1998; J. BLANK, *Paulus. Von Jesus zum Christentum. Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis*, München 1982; J. DELOBEL, *Paulus. Een kennismaking*, Antwerpen 2008; J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 6), Freiburg-Basel-Wien 1996; H. HOET, *De weg van Paulus. Leven en brieven van de apostel der volkeren*, Tielt 2008; B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres.* État *de la question* (Studia Neotestamentica. Subsidia II), Brugge-Paris 1962; H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978.

muß am Verhältnis des Menschen zu Christo gemessen werden. Der jetzt Verherrlichte ist freilich kein anderer als der Jesus, der vor einigen Jahren bzw. Jahrzehnten in Jerusalem am Kreuze hingerichtet worden ist und dessen Jünger Paulus einige Zeit verfolgt hat in der Überzeugung, damit in der Treue zum jüdischen Gesetz ein Gott gefälliges Werk zu tun. Die Offenbarung des von den Toten auferstandenen Gekreuzigten hat Pauli Denken auf den Kopf gestellt: Nicht das Gesetz, dem Paulus anhing, sondern «Christus Jesus», den er verfolgt hat, ist das Maß aller Dinge.

Durch diese Einsicht hat Paulus die Richtigkeit der urchristlichen Verkündigung, wie er sie nach 1 Kor. 15,3-5 durch «Überlieferung» kennengelernt hat, erkannt und sich dazu veranlaßt gesehen, die theologische Bedeutung des Todes Jesu zu überdenken. Von ihr weiß er bereits durch die urchristliche, vorpaulinische Verkündigung, durch «Überlieferung», wie neben 1 Kor. 15,3-5 1 Kor. 11,23-25 bezeugt, wobei letztgenannter Text (wie seine Parallelen in den synoptischen Evangelien) sich auf ein Wort Jesu bezieht. Daß Jesus für unsere Sünden bzw. für die Vergebung der Sünden oder um der Rechtfertigung der Sünder willen gestorben ist, ist also – trotz der im Verhältnis zu den Evangelien sehr starken Betonung dieses Themas in den Briefen Pauli und trotz der eigentümlichen Terminologie, in der Paulus über es spricht – keine Erdichtung Pauli, sondern gehört zum von der Urkirche geteilten Glaubensgut und diesem zufolge zum Selbstverständnis Jesu (siehe auch Mk. 10,45). Daß Jesus Seinen Tod bewußt zur Überwindung bzw. Vergebung der Sünden auf Sich genommen und dies auch ausdrücklich gesagt hat, scheint uns, wie wir oben gezeigt haben, historisch plausibel.

Paulus entfaltet die theologischen Implikationen der traditionellen Glaubensaussage, daß Jesus für uns bzw. für unsere Sünden gestorben ist, in der Auseinandersetzung mit der Theologie, der er vor seiner Bekehrung bzw. Berufung anhing, und mit dem Denken jener, die die theologische Legitimität seiner Christusverkündigung – seines «Evangeliums» – in Frage stellen. Daß Christus gekreuzigt worden, aber von den Toten auferstanden und verherrlicht ist, also in Gottes Herrlichkeit lebt, bedeutet, daß Er – Christus – Gottes Gerechtigkeit ist (1 Kor. 1,30). Es gibt sie also nur durch Ihn, Christum. Dieser aber ist am Kreuze hingerichtet worden. Das bezeigt die Entfremdung der Welt, der Menschen, von Gott (1 Kor. 2,8), entspricht aber zugleich dem Willen Gottes, Der ja das Geschehen in der Welt ganz und gar bestimmt (Röm. 11,32). Christum, den Sündenlosen, treffen der Menschen Sünden. Sie treffen Ihn an Gottes Stelle (Röm. 15,3). Darum wird durch den Kreuzestod Christi der Mensch von der Sünde erlöst, «gerechtfertigt». Christus ist das von Gott auserwählte Werkzeug zur Versöhnung der Menschen mit Ihm (Röm. 3,25-26; 2 Kor. 5,18-19). Das Christusereignis entspringt Gottes Initiative, ist somit Offenbarung der Liebe Gottes (Röm. 8,31-38). Zur Rechtfertigung der Menschen, durch die sie mit Gott versöhnt werden, gehört das Gericht über die Sünde. Um Seiner Heiligkeit willen kann Gott nicht an-

ders als die Sünde verurteilen – aber aus Liebe tut Er es so, daß die Sünder trotz – oder gerade wegen – des Gerichts das Leben in Freiheit erlangen. Das Gericht vollzieht sich durch den Kreuzestod Christi. Durch Seine freiwillige Selbstidentifikation mit den Sündern – als Gerechter ist Christus der Gott Gehorsame, und der Kreuzestod Christi ist Ausdruck Seiner Liebe zu Gott und zu den Menschen (Röm. 8,35) – ist Er, der Sündenlose, zur Sünde geworden (2 Kor. 5,21)[27]. Der ans Holz Gehängte ist ein von Gott Verfluchter (Gal. 3,13); das Gericht hat also in Christo an der Stelle der Sünder die Sünde getroffen (Röm. 8,3), so daß sie Gottes Zorn entrinnen (Röm. 5,8-10). Eben dadurch ist die Voraussetzung für die Rechtfertigung der Sünder erbracht (2 Kor. 5,21). Christus ist Gottes Ja zum Menschen (2 Kor. 1,19-20).

Daß der Mensch durch Christum gerechtfertigt wird, bedeutet, daß der Mensch außerhalb Christi im Unheil, ungerecht, ist. Letzteres lehrt die Erfahrung (Röm. 1,18-3,20). Weder die Heiden, noch die Juden sind gerecht vor Gott. Das ist jeweils ihre eigene Schuld. Die Heiden können Gott und Seinen Willen kennen, indem sie ihren Verstand gebrauchen, den Juden hat Gott Sich bzw. Seinen Willen, das Gesetz, geoffenbart. Aber weder die Heiden, noch die Juden vollbringen Gottes Willen. Die Sünde ist universal, darum lebt die Menschheit insgesamt unter Gottes Zorn. Dem entkommt man nur durch Christum: Durch den Glauben an Ihn bzw. an Gott, Der das Christusereignis zur Rechtfertigung der Menschen und zu ihrer Versöhnung mit Ihm initiiert hat, wird man gerechtfertigt (Röm. 1,16-17; 3,21-4,25). Durch Werke, mithin durchs mosaische Gesetz, ist keiner gerecht vor Gott; das ist man nur, indem man Gottes Tat in Christo gläubig annimmt. Die Rechtfertigung geschieht «umsonst», aber sie muß angenommen werden – und das geschieht im Glauben. Der Glaube ist das Ja des Menschen zu Gott – und damit das, wodurch der Mensch vor Gott gerechtfertigt wird. Daß es sich so verhält, zeigt die Geschichte Abrahams: Ohne daß er Werke des Gesetzes, das es ja noch nicht gab, vollbracht hätte, wurde Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet (Röm. 4). Durch Christum ist der Mensch vom Gesetze befreit (Gal. 5,1-6). Die Freiheit vom Gesetze ist kein Freibrief zum Sündigen (Gal. 5,13). Das Ja zu Gott im Glauben, durch den der Mensch gerechtfertigt wird, ist ja gerade die Abwendung von der Sünde, deren Wesen im Nein zu Gott besteht, und schlägt sich demgemäß in einem Gott wohlgefälligen Leben nieder (Röm. 6,2.12-14). Sein Kern ist die Liebe zum Nächsten, denn Gott liebt die Menschen (Röm. 8,31-38). Durch die Liebe zum Nächsten wird das Gesetz erfüllt (Gal. 5,13-14; Röm. 13,8-10)[28].

---

[27] Paulus betrachtet das Kreuzesgeschehen also nicht als eine willkürliche, grausame Tat Gottes an Seinen Sohn.

[28] Während Jesus das Gesetz in das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten aufhebt, hebt Paulus das Gesetz in das Gebot der Liebe zum Nächsten auf. Aber man kann sagen, daß Paulus im Ja zu Gott, das der Glaube ist, die Liebe zu Ihm (vgl. Röm. 8,28) eingeschlossen sieht, und den Glauben, also die Liebe zu Gott zugleich als die Voraussetzung der Liebe zum Nächsten betrachtet. Das Ja zu

Dieses ist an und für sich gut, aber an und für sich rechtfertigt es den Menschen nicht. Es soll ihn zum Leben, also zu Gott, führen, tatsächlich aber wird der Mensch durch das Gesetz in die Sünde verstrickt, so daß es ihm den Tod bringt, da durch das Gesetz der Mensch die Sünde kennenlernt und so zu ihr verführt wird (Röm. 7,7-13). An und für sich aber ist es heilig, so daß wer es erfüllt, gerechtfertigt wird (Röm. 2,13). Erfüllt wird es durch die Liebe, die es aber nur durch die Erlösung von der Sünde, also durch den Glauben bzw. durch Christum gibt. Da es aber, was die Rechtfertigung anbelangt, letztlich auf Glauben und Liebe ankommt, gibt es die Rechtfertigung «am Gesetz vorbei», ja ohne es – und es muß so sein, da das Gesetz ja faktisch in Sünde und Tod führt –, so daß die Rechtfertigung – eben durch Glauben und Liebe – auch den Nichtjuden, den Heiden, offensteht. Im Glauben, im Ja zu Gott, ist der Mensch mit Christus vereinigt, so daß Dieser in ihm lebt (Röm. 8,9-10), bzw. er «Christusförmig» wird. Die Christusähnlichkeit ist freilich nie ein erworbener Besitz, sondern etwas, dem man sich in einem dynamischen Prozeß willentlich immer mehr annähern muß.

3.2. Pauli Verhältnis zu Jesus

Schon als Christenverfolger hat Paulus die Urkirche und ihre Verkündigung gekannt, und als Christ, so sagt er, hat er mit der Jerusalemer Urgemeinde, insbesondere mit ihren «Säulen», Petrus, Jakobus und Johannes, die Gemeinschaft bewahrt. Paulus bezeugt, von ihnen nie ernsthaften Widerstand gegen seine Verkündigung erfahren zu haben (Gal. 1,13-2,14), und es gibt keinen ersichtlichen Grund, dieses Zeugnis in Frage zu stellen. Von Anfang an wurde Pauli «Evangelium» also als im Einklang mit der urchristlichen, vorpaulinischen Verkündigung stehend empfunden. Dazu kommt, daß Paulus selbst mehrmals (etwa 1. Kor. 11,23-25; 15,3-5) die vorpaulinische urchristliche Verkündigung bzw. «Überlieferung» zitiert. Das alles deutet bereits an, daß Paulus, trotz seiner auffälligen Distanz vom irdischen Jesus, sich von der in den eben vom irdischen Jesus handelnden Evangelien implizierten Theologie nicht entfernt hat. Und in der Tat: Zwar hebt Pauli Terminologie sich stark von der der Evangelien ab, aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die in Pauli Briefen hervortretende Theologie im Wesentlichen dem Gottes-, Heils- und Offenbarungsverständnis Jesu, wie wir es durch die synoptischen Evangelien kennen, entspricht.

Wenn Paulus die Rechtfertigung des Menschen, d.h. die Erlösung von der Sünde, und die Versöhnung desselben mit Gott in Christo, näherhin in Christi Tod und Auferweckung, begründet sieht, entspricht das Jesu Verständnis Seiner Selbst bzw. Seines

---

Gott ist ja wesentlich ein Ja zu allem, was Er erschaffen hat – das kann man aus Röm. 8,18-22 ableiten –, ganz besonders aber zum Nächsten. Im Grunde sind Glaube und Liebe zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit.

Todes und Seiner Auferstehung als des Grundes des Kommens des Reiches Gottes. Es gibt kein Heil an Jesu Tod und Auferstehung vorbei. Der Mensch erweist sich als der Liebe unfähig, ohnmächtig, aus sich das Gute zu tun. Darum nutzt das mosaische Gesetz dem Menschen im Grunde wenig. In der Gemeinschaft mit Jesu Christo, dem Sündenlosen, gibt es jedoch Gemeinschaft mit Gott, Heil also. In Christo sind dem Menschen die Sünden vergeben und lebt er in der Liebe, in der das Gesetz erfüllt und somit «aufgehoben» – im hegelschen Sinn: auf eine höhere Ebene transponiert, darin zum Besseren transformiert, im Wesentlichen bewahrt, aber als solches abgeschafft – ist. Bei der Relativierung des Gesetzes scheint Paulus insofern weiterzugehen als Jesus, als Paulus das Gesetz dessen bezichtigt, die Sünde zu fördern, und betont vom Ende des Gesetzes spricht, was Jesus nie getan hat[29]. Paulus relativiert diese Aussagen jedoch selbst: Er attestiert dem Gesetze Heiligkeit, sieht es aber dadurch pervertiert, daß die Sünde sich seiner als ihres Werkzeuges bemächtigt hat, läßt sich indessen dadurch nicht davon abhalten, dem Christgläubigen das Ziel der Erfüllung des Gesetzes durch die Nächstenliebe einzuprägen. Letzteres nähert sich Jesu Lehre, daß das Gesetz erfüllt werden, dies aber durch die Liebe zu Gott und zum Nächsten geschehen soll, an. Freilich, Jesus spricht von Gottes- und Nächstenliebe, Paulus «nur» von Nächstenliebe. Man darf hierin jedoch keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Lehre Pauli und jener Jesu sehen. Paulus hält den Glauben als des Menschen Ja zu Gott für die unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung, also des Heiles, schließt im Glauben der Sache nach das, was Liebe zu Gott heißt, mit ein, und sieht in diesem Glauben den Grund der Rechtfertigung und damit der Nächstenliebe, durch die das Gesetz erfüllt wird. Kurz: Paulus kennt keine Nächstenliebe ohne Liebe zu Gott. Umgekehrt tendiert Jesus Mt. 25,31-46 zufolge dazu, den Grund der Rechtfertigung des Menschen, nämlich den Inhalt des Willens Gottes für den Menschen und folglich das, was die Liebe zu Gott für den Menschen beinhaltet, mit der Nächstenliebe zu identifizieren. Auf alle Fälle geht Paulus mit Jesus darin einig, daß das mosaische Gesetz als solches konsequent zu relativieren, nämlich auf die Liebe zu beziehen ist. Pauli Hervorhebung der Ohnmacht des Gesetzes, den Menschen gerecht zu machen, kann beim Alten Testamente anknüpfen, nämlich bei Jer. 31,31-34 und Ez. 36,24-29. Die Lehre Pauli, daß die Sünder ohne vorausgehende Leistung, «umsonst», von Gott gerechtfertigt werden, widerspiegelt den Umgang Jesu mit den Sündern: Er sucht ihre Nähe, verweilt mit ihnen und spricht ihnen ungefragt und unverdient die Vergebung der Sünden zu. Vom

[29] Bedeutsam ist freilich, daß der Widerstand gegen Jesum ausgerechnet von jenen, die sich selbst für gesetzestreue Juden halten, kommt. Ihnen gelten dann auch die strengsten Worte Jesu, und nicht jenen, die als Übertreter des Gesetzes bekannt sind. Es scheint also, daß Paulus Jesus nicht fernsteht, wenn er (Paulus) betont, das Gesetz bewirke geradezu das Gegenteil dessen, was es bewirken soll, nämlich Feindseligkeit Gott gegenüber. Dem ist hinzuzufügen, daß die unbarmherzige Haltung der gesetzestreuen Juden den Sündern bzw. Übertretern des Gesetzes gegenüber das Gegenteil der Barmherzigkeit, wie sie Gott kennzeichnet und wie Er sie von den Menschen verlangt, ist.

Menschen wird nur verlangt, daß er sich auf Gottes Menschenliebe in Jesu einläßt, d.h. sie annimmt bzw. sich von ihr in Anspruch nehmen läßt. Eben das ist es, was Paulus als die angemessene Antwort des Menschen auf Gottes Gnadenangebot betrachtet: der Glaube, der sich in Liebe niederschlägt.

Gibt es denn zwischen dem Gottes-, Heils- und Offenbarungsverständnis Pauli und jenem Jesu gar keine Spannungen? Es stellt sich die Frage, ob Jesus jemals an so etwas wie eine Heidenmission, wie Paulus sie vorgenommen hat, gedacht hat. Alles im Auftreten Jesu weist darauf hin, daß Er sich zu Israel gesandt wußte: Das Volk sollte sich mit Blick auf die anbrechende Herrschaft Gottes zu Gott bekehren, um das endzeitliche Gottesvolk, in dem das Heil Gottes vor aller Welt sichtbar ist, zu werden. Als sich gezeigt hat, daß Israel sich nicht bekehrte, seiner Berufung, das endzeitliche Gottesvolk zu sein, also nicht gerecht wurde, hat Jesus Seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod für Israel – repräsentiert von Seinen Jüngern, insbesondere den Zwölfen, für die Jesus Lk. 22,19-20 zufolge Sein Leben hingibt –, d.h. zur Vergebung der Sünden Israels und mit Blick auf die zukünftige Bekehrung des Volkes auf Sich genommen. Jesus wußte Sich also vom Anfang Seines öffentlichen Auftretens an bis zu seinem Ende zu Israel gesandt[30]. Jesu Bewußtsein, dazu gesandt zu sein, Israel zum endzeitlichen Gottesvolk zu sammeln, kann aber das Wissen um Israels Heilsbedeutung für die Völker, wie sie vom Alten Testament bezeugt wird, nicht ausgeblendet haben. Die Heidenvölker sollen laut der alttestamentlichen Offenbarung vom Heil, das im endzeitlichen Gottesvolk aufleuchtet, angezogen werden. Der Annahme, daß Jesus Seine Sendung im Wissen um diesen Offenbarungsinhalt vollbracht hat, entspräche, daß Er zwar die Heiden nicht in die Zielgruppe Seiner Verkündigung einbezieht, ihnen aber nichtsdestotrotz recht offen begegnet und sporadisch sogar Wunder vor ihnen wirkt, sie also ansatzweise des Heiles teilhaft werden läßt. Der genannten Annahme entsprechen auch einige Worte Jesu, die, ausgesprochen zu einem Zeitpunkt, da sich die Nichtbekehrung Israels auf Jesu Verkündigung hin immer stärker abzeichnet, andeuten, daß Er die Perspektive, die Paulus im Römerbrief (Röm. 9-11) skizziert, erwogen hat: Israel lehnt Jesum ab, aber das Heil, das durch Ihn in Israel aufgeleuchtet ist, wird die Heiden anziehen, und ihre Teilhabe am Heil wird das nicht an Jesum glaubende Israel neidisch machen. Jenen, die solche Worte wie auch die Erwähnungen von der Offenheit Jesu für die Heiden für eine Konstruktion der Urkirche zur Legitimierung ihrer Sendung zu den Heiden halten, ist zu antworten, daß nicht gut vorstellbar ist, wie die Urkirche sich zu eben dieser Sendung ermächtigt hätte sehen können, wenn Jesus Selbst gar kein Zeichen der Offenheit für die Heiden gegeben hätte[31]. In die

30 Siehe dazu etwa R. Penna, *Gesù di Nazareth nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico* (Biblica), Bologna 2012, 177-207.

31 In diesem Zusammenhang ist nochmals daran zu erinnern, daß die Zwölf bzw. die «Säulen» der Urge-

Richtung solcher Offenheit weisen schließlich auch die Worte, die Jesus beim «letzten Abendmahl» gesprochen hat. Es ist gut denkbar, daß Er, sprechend von den «vielen», für die Sein Blut vergossen, d.h. Sein Leben gegeben wird, in erster Linie zwar an das sündige Israel gedacht, hintergründig aber das Heil der ganzen Welt im Blick gehabt hat, zumal Israel sich Ihm verschlossen hatte, so daß es im Begriff war, seine Rolle als Mittler des Heiles für die Völker zu verlieren, und sich, was die Aussicht aufs Heil betrifft, nicht mehr von den Heidenvölkern unterschied – wie eben Paulus in Röm. 1-3 ausführlich und eindringlich deutlich macht. Pauli Gedanke, daß die Heiden «am Gesetz vorbei» das Heil erlangen, kann zwar nicht auf ein ausdrückliches Wort Jesu zurückgeführt werden, aber im Lichte des Verhältnisses Jesu zum Gesetze – wesentlich für das Heil ist die Liebe, in die das Gesetz aufgehoben ist – und der Kontakte Jesu zu den Heiden – Er gewährt ihnen Genesung und Heil, ohne von ihnen Gesetzesgehorsam zu verlangen – läßt sich sagen, daß Pauli «Evangelium» vom Heil für die Heiden «am Gesetze vorbei» der Lebenspraxis Jesu nicht widerspricht, sondern in der Konsequenz derselben liegt.

Die bisherigen Überlegungen machen deutlich, daß die Spannung zwischen der «Theozentrik» Jesu, Der primär nicht Sich Selbst, sondern Gott und Sein Reich verkündete, und der «Christozentrik» des Urchristentums einschließlich Pauli, das Jesum Christum in die Mitte seiner Verkündigung rückt, nicht als ein Bruch aufgefaßt werden darf. Jesus hatte das Kommen des Reiches Gottes mit Seinem eigenen (Jesu) Auftreten, ja mit Seiner Person verknüpft. Die Stellungnahme der Menschen zu Ihm war für Jesum gleichbedeutend mit der Stellungnahme zum Reiche Gottes. Wer Jesum ablehnte, war vom Reiche Gottes ausgeschlossen. Das gab Jesu gewaltsamem Tode seine heilsgeschichtliche Brisanz. Allein durch Jesu Auferstehung und Himmelfahrt steht das Reich Gottes über Jesu Tod hinaus den Menschen offen. Ohne Jesum gibt es kein Reich Gottes, Jesus ist die Mitte desselben. Eben das ist es, was Paulus verkündet: Nur durch den Glauben an Jesum Christum wird dem Menschen die Gerechtigkeit Gottes gewährt, einzig und allein in der Gemeinschaft mit Christo hat der Mensch Gemeinschaft mit Gott. Es geht dem Apostel dabei um Gemeinschaft mit dem Auferstandenen. Eine solche war den Jüngern Jesu vor Seinem Tode natürlich nicht möglich, wurde aber vorweggenommen und vorabgebildet durch die Nachfolge Jesu bzw. die Lebensgemeinschaft mit Ihm, in die Er sie rief.

meinde offensichtlich keine Probleme mit der Heidenmission Pauli gehabt zu haben scheinen.

Schluß

Der vorliegende Text hat nicht alle Fragen zur Einheit der Offenbarung aufgegriffen. Vieles von dem, was gesagt ist, müßte weiter erforscht, präzisiert, vertieft und begründet werden. Vor allem müßten möglichst genau und differenziert die jeweiligen theologischen Konzeptionen der verschiedenen alttestamentlichen Schriften sowohl in ihrer geschichtlichen Entwicklung als auch in ihrer Endgestalt wie in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt werden. Weiter müßte das Verhältnis der theologischen Konzeptionen der nicht in diesem Text behandelten neutestamentlichen Schriften, besonders der johanneischen Literatur, zu jenen Jesu und Pauli wie auch zum Alten Testament erforscht werden.

Immerhin dürfte die vorliegende Arbeit hinreichend deutlich gemacht haben, daß zwischen dem Alten Testament, den theologischen Konzeptionen Jesu und jenen Pauli Kontinuität besteht. Altes und Neues Testament können ebensowenig gegeneinander ausgespielt werden wie Jesus und Paulus. Es hat sich gezeigt, daß die alttestamentliche Offenbarung von der neutestamentlichen nicht außer Kraft gesetzt, sondern bestätigt wird. Inhaltlich liegt diese ganz auf der Linie jener. Das Schema von Verheißung und Erfüllung, in dem traditionell das Verhältnis von alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung gefaßt wird, ist u.E. weiterhin anwendbar. Es ist jedoch nicht so, daß diese jene überflüssig macht (als ob Christen das Heil schon endgültig «in ihrem Besitz» hätten und somit die Offenbarung der Verheißung nicht länger bräuchten), sondern so, daß Christus den Gläubigen die Erfüllung der Heilsverheißung verbürgt[32].

Zum Schluß sei bemerkt, daß die vorliegende Untersuchung sich kaum mit der Rolle Israels nach der Christusoffenbarung – einer Frage, die mit jener der Einheit der Offenbarung zusammenhängt – hat beschäftigen können, es uns aber mindestens erlaubt, zu sagen, daß die Absolutheit der Heilsmittlerschaft Christi – es gibt kein Heil an Ihm vorbei – Israel seines heilsgeschichtlichen Sinnes, der erste und bleibende Adressat und Zeuge der Heilsverheißung Gottes zu sein, nicht beraubt. Wäre es anders, so wäre in der Tat die Einheit der Offenbarung zerstört. Aber die Bestätigung der alttestamentlichen Offenbarung durch die neutestamentliche ist auch die Bestätigung der Bedeutung Israels als Zeuge der Offenbarung und des Heiles.

---

[32] Dieser Sachverhalt wird in der Theologie traditionell unter dem soteriologischen Begriff der Stellvertretung verhandelt. Siehe die diesbezüglichen Erläuterungen bei G. GRESHAKE, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* (Topos Taschenbücher 170), Mainz 1987.

Zusammenfassung

Spätestens seit dem Wirken Marcions stellt sich die Frage, ob zwischen Altem und Neuem Testament bzw. zwischen Auftreten Jesu, paulinischer und johanneischer Literatur eine Einheit besteht und wenn ja, wie sie zu fassen ist. Der vorliegende Artikel untersucht das Verhältnis zwischen Altem Testament, Jesus und Paulus und kommt zum Ergebnis, daß Jesus die Erfüllung der im Alten Testament bezeugten Offenbarung ist und diese somit bestätigt und Paulus trotz der augenscheinlichen Spannung seiner Lehre und seines Wirkens zum Auftreten des irdischen Jesus die in diesem – seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung – geschehene Offenbarung Gottes treu und sachgemäß weiter bezeugt hat.

Abstract

Very early in the history of the Church, the question was raised whether or in what sense there is a true unity between the Old and the New Testament, as well as between the mission of Jesus, the understanding of it in the Synoptic gospels, the teachings of St. Paul, and the Johannine literature. Since Marcion, sometimes a negative answer is given to this question. This article investigates the relationship between the Old Testament, the "Synoptic Jesus", and St. Paul. The conclusion is that Jesus fulfils and hence confirms the revelation testified to in the Old Testament and that Paul, in spite of the apparent tension between his mission and that of Jesus, in fact is a faithful witness to the revelation that has taken place in Jesus' mission, His death and resurrection.

L'uso del latino nella Sacra Liturgia. Per un'analisi filosofico-linguistica degli argomenti pro e contro

Francesco Mascellino
MSc (Palermo)

La lingua latina è stata ed è tuttora la *lingua liturgica* per eccellenza del Rito Romano. Sembra, però, che la sua centralità sia messa in questione sempre più, se non *de jure* quantomeno *de facto*. Il latino liturgico sopravvive, ormai, soltanto nelle cerimonie più solenni della forma ordinaria di Paolo VI e nelle sparute celebrazioni della forma extraordinaria di san Pio V. Neppure il Motu proprio *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI è riuscito a far sì che i cristiani di rito latino si accostassero nuovamente al culto nella lingua ufficiale della Chiesa[1].

Un teorico del linguaggio, nell'affrontare un fenomeno di questo tipo, può essere d'aiuto ai teologi e ai liturgisti nella misura in cui riesce a fornire un quadro chiaro e completo delle conseguenze che una siffatta svolta reca con sé da un punto di vista strettamente linguistico. Nel caso specifico, tuttavia, si può scegliere di intraprendere la pista di ricerca aperta dallo stesso Magistero cattolico e passare al vaglio della critica le tesi sostenute dalla Chiesa nei suoi scritti ufficiali. Nelle pagine che seguono limiteremo il nostro esame ai documenti ecclesiastici degli ultimi cento anni circa, periodo durante il quale il problema della lingua liturgica è stato discusso attorno a due assi tematici ben precisi. Da un lato, infatti, si è insistito a lungo *sul ruolo del latino dal punto di vista del suo rapporto con la dottrina cristiana e con il suo culto*; dall'altro, invece, ci si è concentrati *sul rapporto tra l'uso della lingua latina e la fruibilità del culto da parte del popolo dei fedeli*. In sintesi, potremmo formulare il grande problema linguistico-liturgico del Magistero recente nel seguente modo: come si può far uso di una lingua che per sua stessa natura e/o per caratteristiche acquisite sia decorosa e adatta alla celebrazione del culto, salvaguardando al contempo la *participatio actuosa* dell'assemblea? Le pagine che seguono intendono essere un tentativo di risposta a questa spinosa domanda.

---

[1] Sempre Benedetto XVI, con il Motu proprio *Latina Lingua* del 10 novembre 2012 (in AAS 104 [2012] 991-995), ha istituito la Pontificia Accademia di Latinità; tuttavia è ancora troppo presto per giudicare quali effetti essa possa sortire nel breve e nel lungo periodo.

1. Le ragioni della Chiesa

Come detto poc'anzi, sul finire dell'Ottocento era ancora viva la linea magisteriale, inaugurata dal Concilio di Trento, volta alla difesa e alla promozione della lingua latina. Il pontefice che traghettò tale tendenza nel Novecento fu Leone XIII, mediante l'enciclica *Depuis le jour* (1899). Egli si rivolse al clero francese al fine di incoraggiarlo a coltivare gli studi classici e, in particolare, le *belles-lettres*, sostenendo che queste sono in grado «di sviluppare rapidamente nell'animo delle persone giovani tutti i germi della vita intellettuale e morale, e [che] nello stesso tempo esse contribuiscono a donare al giudizio rettitudine e ampiezza, e al linguaggio, eleganza e distinzione»[2]. La sua apologia del latino fu appassionata e sincera, ma non assunse mai la forma di una argomentazione rigorosa, rimanendo ancorata al piano dell'esortazione e della parenesi. La *Depuis le jour* ebbe comunque il merito di riprendere un argomento tradizionale che godette di grande fortuna nel corso del XX secolo, e cioè che il latino dovesse essere custodito non soltanto per le sue qualità intrinseche, ma soprattutto per il ruolo che esso aveva rivestito nell'economia generale della fede cristiana. Leone XIII, in altre parole, tramandò *apertis verbis* al magistero del Novecento l'idea che il latino fosse la «chiave della scienza sacra»[3], lo strumento privilegiato attraverso cui la dottrina cristiana era stata custodita, elaborata e trasmessa, e che pertanto non potesse essere soppiantata da alcuna delle lingue nazionali moderne.

Poco più di un ventennio dopo, venne il turno di Pio XI. Egli si pronunciò sull'argomento addirittura tre volte: nel 1922 con la Lettera apostolica *Officiorum Omnium*; nel 1924 con la Lettera apostolica *Unigenitus Dei* e, sempre nel medesimo anno, con il Motu proprio *Latinarum Litterarum*. Nel documento del '22 egli ribadì il valore storicamente assunto dal latino nell'elaborazione della dottrina cattolica, sostenendo che lo studio della lingua latina «non interessa tanto la cultura e le lettere quanto la religione»[4]; ma aggiunse anche una seconda tesi, riguardante invece i caratteri di universalità e immutabilità del latino: «la Chiesa, poiché tiene unite nel suo amplesso tutte le genti e durerà fino alla consumazione dei secoli (…) richiede per sua natura un linguaggio universale, immutabile, non volgare»[5].

Nel primo documento del '24, il papa ritornò nuovamente sull'argomento dell'universalità, sostenendo che la Chiesa cattolica impiega la lingua latina «come strumento

2 Leone XIII, Epist. encicl. *Depuis le Jour*, 8 settembre 1899, in ASS 32 (1899-1900) 197.

3 *Ibid*., 198.

4 Pio XI, Epist. ap. *Officiorum omnium*, 1 agosto 1922, in AAS 14 (1922) 452.

5 *Ibid*.

e vincolo di unità»[6]: infatti, «è in lingua latina che noi leggiamo la Bibbia, è in lingua latina che noi recitiamo i salmi, celebriamo il santo sacrificio e compiamo quasi tutte le cerimonie liturgiche»[7]. Infine, riprendendo il secondo argomento di Leone XIII, basato sull'imprescindibilità del latino per la conoscenza della scienza sacra, affermò quanto segue: «Coloro che non conoscono la lingua latina assai difficilmente possono attingere alle documentatissime fonti scritte dei Padri e dei Dottori della Chiesa, i quali nella maggior parte si sono serviti, nei loro scritti, della lingua latina, per esporre e difendere la sapienza cristiana»[8]. Nel secondo documento del '24, infine, paragonò la lingua latina a una «magnifica veste della dottrina celeste e delle santissime leggi»[9], introducendo di fatto una nuova tesi di carattere estetico, fondata su un giudizio di gusto.

Dopo Pio XI, fu Giovanni XXIII, a ridosso del Concilio Vaticano II, a stilare un compendio di tutti gli argomenti tradizionali. Nel febbraio del '62, egli promulgò la Costituzione apostolica *Veterum Sapientia*, nella quale furono presentate numerose ragioni affinché le lingue classiche, latino *in primis*, non fossero mai abbandonate o trascurate. Fra queste, ne spiccano due in particolare. La prima è un vero e proprio *topos* della letteratura cristiana, ossia che la Divina Provvidenza si sarebbe servita dell'Impero Romano e della *koiné* linguistica da esso realizzata per meglio diffondere il Verbo tra le numerose genti da esso abbracciate:

> «(…) la Santa Chiesa ebbe sempre in grande onore i documenti di quella sapienza e prima di tutto le lingue Latina e Greca, quasi veste aurea della stessa sapienza; accettò anche l'uso di altre venerabili lingue, (…) [ma] nella varietà di queste lingue certamente si distingue quella che, nata nel Lazio, in seguito giovò mirabilmente alla diffusione del Cristianesimo nelle regioni occidentali. Giacché, non senza disposizione della Divina Provvidenza accadde che la lingua, la quale per moltissimi secoli aveva unito tante genti sotto l'Impero Romano, diventasse propria della Sede Apostolica e, custodita per la posterità, congiungesse in uno stretto vincolo, gli uni con gli altri, i popoli cristiani dell'Europa»[10].

La seconda ragione addotta fu, invece, di natura politico-amministrativa:

> «Poiché è necessario, invero, che "ogni Chiesa si unisca nella Chiesa Romana" e, dal momento che i Sommi Pontefici hanno "autorità episcopale, ordinaria e immediata su tutte le Chiese e su ogni Chiesa in particolare, su tutti i pastori e su ogni pastore e sui fedeli" di qualunque rito, di qualunque nazione, di qualunque lingua essi siano, sembra del tutto conseguente che il mezzo di

6 Pio XI, Epist. ap. *Unigenitus Dei*, 19 marzo 1924, in AAS 16 (1924) 141.

7 *Ibid*.

8 *Ibid*.

9 Pio XI, Motu proprio *Litterarum Latinarum*, 20 ottobre 1924, in AAS 16 (1924) 417.

10 Giovanni XXIII, Cost. ap. *Veterum Sapientia*, 22 febbraio 1962, in AAS 54 (1962) 129-130.

comunicazione sia universale ed uguale per tutti, particolarmente tra la Sede Apostolica e le Chiese che seguono lo stesso rito latino. Pertanto, sia i Pontefici Romani, quando vogliono impartire qualche insegnamento alle genti cattoliche, sia i Dicasteri della Curia Romana, quando trattano di affari, quando stendono dei decreti, che riguardano tutti i fedeli, sempre usano la lingua latina, che è accolta da innumerevoli genti, quasi voce della madre comune»[11].

Anche Giovanni XXIII, comunque, al pari dei suoi predecessori, presentò come ragioni per perpetuare l'uso del latino alcune sue proprietà intrinseche (o ritenute tali), ossia che «di sua propria natura (…) è atta a promuovere presso qualsiasi popolo ogni forma di cultura; poiché non suscita gelosie, si presenta imparziale per tutte le genti, non è privilegio di nessuno, infine è a tutti accetta ed amica»[12]; e aggiunse anche che «la lingua latina ha nobiltà di struttura e di lessico (…) [che] giova alla chiarezza ed alla gravità»[13].

2. Osservazioni critiche sulle ragioni della Chiesa

Sintetizzando, potremmo riassumere le ragioni addotte dal Magistero degli ultimi cento anni circa nel seguente modo:

a. il latino è la lingua attraverso cui è stata (per lo più) sistematizzata la dottrina cattolica (= il latino è la lingua della *lex credendi*);
b. il latino è la lingua attraverso cui la Chiesa ha (per lo più) pregato e celebrato i propri riti (= il latino è la lingua della *lex supplicandi*);
c. il latino possiede delle virtù linguistiche, l'immutabilità *in primis*, che lo rendono particolarmente adatto a tramandare *senza alterazioni di contenuto* il deposito della fede;
d. il latino possiede delle virtù metalinguistiche (la nobiltà, la maestà, la gravità, ecc.) che lo rendono particolarmente adatto a tramandare *in modo decoroso* il deposito della fede;
e. il latino è un fattore di unità della Chiesa.

Per il momento, mettiamo da parte (a) e (b) e concentriamoci su (c), (d) ed (e).

11 *Ibid*., 131.

12 *Ibid*., 130.

13 *Ibid*., 131.

2.1. L'argomento dell'immutabilità

Per discutere della validità di (c), dobbiamo fare un passo indietro e chiederci previamente in che senso una lingua muti. Qualsiasi lingua storico-naturale, per propria natura e non per accidente, è soggetta al mutamento. La rappresentazione di una lingua che troviamo nelle grammatiche o nei dizionari può infatti essere considerata un'istantanea atta a ratificarne, sulla base di canoni largamente accettati, i caratteri *standard*. Tuttavia, da un punto di vista diacronico, non v'è lingua che possa dirsi statica e immutabile, sia nella misura in cui è *istanziata* in un singolo individuo, sia nella misura in cui è soggetta a una nuova codificazione normativa che vale per classi di parlanti-ascoltatori più ampie. Se consideriamo il latino cristiano antico, ossia il latino che si è formato all'interno dell'ampia e variegata comunità cristiana delle origini, notiamo che esso si presenta – volendo usare l'efficace espressione di Joseph Schrijnen – come «un latino tardo "battezzato"»[14]. Con ciò si vuole indicare che il latino cristiano delle origini fu «il risultato della differenziazione sociale prodotta dalla volontà di distinguersi dei primi cristiani»[15], volontà che diede luogo a variazioni linguistiche sul piano semantico, lessicale, morfologico e sintattico.

A tal riguardo, possono esserci d'aiuto gli studi della cosiddetta *scuola di Nimega*. Il sopracitato Schrijnen avviò, infatti, un programma di ricerca sistematico sul latino cristiano delle origini, individuando un gran numero di vocaboli ed espressioni più complesse che sono caratteristici del latino cristiano antico e testimoniano lo specializzarsi del latino cristiano rispetto al latino romano tardo. Si tratta dei cosiddetti *cristianismi*, i quali si differenziano in *integrali* e *parziali*. Nel primo caso, si tratta di «forme che ricorrono solo presso autori cristiani e sono assenti dalla letteratura profana»[16], nel secondo di forme che «pur incontrandosi isolatamente nelle opere filosofiche di Cicerone, in Seneca, ecc., sono tuttavia di uso normale solo nella letteratura cristiana»[17]. Un'altra distinzione fornita da Schrijnen è quella fra cristianismi *diretti* e *indiretti*:

---

[14] J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna 1977, 35. [L'edizione originale di questo testo, considerato da alcuni il manifesto della s*cuola di Nimega*, si trova in appendice a C. MOHRMANN, Études *sur le Latin des Chrétiens*, vol. 4, Roma 1977, 369-404, recante il titolo *Charakteristik des Altchristlichen Latein*].

[15] *Ibid*., 23.

[16] *Ibid*., 37.

[17] *Ibid*., 38. Di seguito, alcuni esempi, tratti dall'opera di Schrijnen: i vocaboli *honorifico*, *sepultor*, *superesaminare*, *plantator*, *multiplicitas*, *superscriptio*, *negator*, *hexortatorius*, *insultator*, *subintrare*, *imperturbabilis*, *inscrutabilis*; le forme *ructuare* ed *eructuare*, rispettivamente dei verbi *ructare* ed *eructare*; gli aggettivi *incommutabilis*, *inenarrabilis*, *invisibilis*, *subsequens*, *irremediabilis*, utilizzati come avverbi soltanto presso gli autori cristiani; il superlativo *supereminentissimus*; *praevaricare* in luogo di *praevaricari*; l'aggettivo al posto del genitivo in *angelicum gaudium*, *apostolica verba*, *passio dominica*, *leviticum ministerium*; e così via. Per un elenco più dettagliato, cfr. *ibid*., 37-39.

«Chiamo cristianismi diretti quelle particolarità della lingua speciale del cristianesimo primitivo, che servivano a designare "cose" cristiane nel senso più ampio della parola, quindi idee, costumi, istituzioni, ecc., sia che queste particolarità appartenessero al latino cristiano antico e dunque erano indigene, sia che fossero entrate o come puri imprestati lessicali, o come veicoli di idee nella nuova comunità culturale e linguistica dei cristiani, soprattutto tramite le traduzioni bibliche»[18].

«Sotto la denominazione di cristianismi indiretti comprendo tutti quei fenomeni linguistici e differenziamenti che, per loro natura, non sono in stretto rapporto con il cristianesimo, ma sono tuttavia da attribuire ad influsso cristiano»[19].

Cristianismi diretti	**Cristianismi indiretti**
- Neologismi come *trinitas*, *incarnatio*, *tribulatio*, *salvatio*, *salvator*, *univira*, *univiratus*, *compassio*, *sensualis*, *beatitudo*, etc. - Prestiti greci e/o ebraici come *eucharistia*, *evangelium*, *evangelizare*, *Pascha*, *baptisma*, *cathechizare*, *scandalizare*, *martyr*, etc. - Calchi semantici come *lavacrum* e *tinctio*. - Mutazioni semantiche come *collecta*, *missa*, *memoria*, *humilitas*, *confessio*, *confessor*, *ieiunium*, *vigilia*.	- Prestiti che non hanno un rapporto essenziale con il cristianesimo, come *aspernamentum*, *execramentum*, *custodiarium*, *agniculus*, *habitaculum*, *comestura*, *nativitas*, *speciositas*, *brabium* (*bravium*), *eremus*, *aporiari*, *sicera*, etc. - Usi particolari di preposizioni, per esempio di *ab* in luogo dell'ablativo comparativo. - Forme del ritmo prosaico[20].

I lavori della scuola di Nimega non si limitarono al solo latino cristiano antico. Grazie soprattutto agli studi di Christine Mohrmann[21], è divenuto un patrimonio definitivamente acquisito dalla comunità di ricerca il fatto che il latino cristiano sia stato sollecitato, in ogni epoca e a ogni latitudine, a un continuo mutamento; mutamento, questo, che non si arrestò al IV secolo e che proseguì senza soluzione di continuità fino ai nostri giorni, proseguendo tutt'ora.

A ciò si aggiunga pure che – a dispetto del suo essere una «lingua sacra» e, pertanto, «tendenzialmente conservatrice»[22] – il latino cristiano ha subito numerose e consistenti variazioni *sincroniche*. L'estensione del latino cristiano è, infatti, assai più ampia di

---

18 *Ibid*., 40.

19 *Ibid.*, 46.

20 Per approfondire ulteriormente l'argomento, suggerisco, oltre alle pp. 35-55 della già citata opera di Schrijnen, la lettura di M. Morani, *Introduzione alla linguistica latina*, München 2000, 95-103.

21 Specialmente la sua grande opera in quattro volumi, Études *sur le Latin des Chrétiens*, Roma 1958-1977.

22 Sulle caratteristiche tipiche di una lingua sacra, cfr. U. M. Lang, *Rhetoric of Salvation: The Origins of Latin as the Language of the Roman Liturgy*, in Id. (ed.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Chicago-Mundelein 2010², 23-24.

quella del latino ecclesiastico utilizzato in seno alla Chiesa e nel dominio linguistico ascrivibile al cristianesimo non si può non tenere conto...

i. ... delle variazioni causate dalle influenze linguistiche derivanti dai luoghi in cui i cristiani si trovarono a compiere la loro predicazione: *variazioni diatopiche*;
ii. ... delle variazioni di registro e di sottocodice derivanti dalle molteplici tipologie di testi sorti a seconda dei contesti e delle esigenze contingenti [testi, questi, che non includono soltanto quelli della Sacra Scrittura o dei documenti ecclesiastici in senso stretto, ma anche quelli teologici, filosofici, eucologici, poetici, ecc.]: *variazioni diafasiche*;
iii. ... delle variazioni derivanti dall'uso di differenti tipi di *media*: *variazioni diamesiche*.
iv. ... delle variazioni derivanti dall'appartenenza sociale e dal grado di istruzione dei parlanti: *variazioni diastratiche*.

Stando così le cose, all'affermazione secondo cui il latino sarebbe «già da tempo immune da quelle variazioni che l'uso quotidiano del popolo suole introdurre nei vocaboli»[23], si deve dunque obiettare che non bisogna in alcun modo scambiare una variazione meno evidente e distribuita lungo estesi intervalli di tempo con un'assenza totale di variazione.

Il rischio di cadere in tale confusione concettuale venne corso dallo stesso Giovanni XXIII. Egli, infatti, occupandosi del tema dell'immutabilità, mostrò una certa oscillazione. Per un verso, affermò che:

> «[se] le verità della Chiesa Cattolica fossero affidate ad alcune o a molte delle lingue moderne che sono sottomesse a continuo mutamento (…) non sarebbe a molti manifesto con sufficiente precisione e chiarezza il senso di tali verità, né, d'altra parte si disporrebbe di alcuna lingua comune e stabile, con cui confrontare il significato delle altre»[24].

> «la lingua latina (…) deve essere considerata stabile ed immobile, dato che il significato di alcune nuove parole che il progresso, l'interpretazione e la difesa delle verità cristiane richiesero, già da tempo è stato definitivamente acquisito e precisato»[25].

Di contro, però, dispose che, in virtù del suo essere "lingua viva" e non "morta", la lingua latina cristiana dovesse essere sempre «adattata alle crescenti necessità del

23 Giovanni XXIII, Cost. ap. *Veterum Sapientia*, 22 febbraio 1962, in AAS 54 (1962) 131.

24 *Ibid*.

25 *Ibid*.

linguaggio e arricchita con nuovi e appropriati e convenienti vocaboli»[26]. Il rischio teorico che corre questa visione in cui si vogliono far convivere stabilità del significato e continuo aggiornamento è quello di non tenere nel giusto conto il dato, fenomenologicamente inoppugnabile, che l'adattamento di una lingua alle nuove esigenze espressive non può in alcun modo essere inteso alla stregua di una mera addizione bruta di nuovi vocaboli. La dimensione composizionale del significato degli enunciati impone infatti di considerare a fondo le proliferazioni di senso cui ciascun vocabolo dà luogo a seconda della innumerevoli caratterizzazioni dei contesti enunciativi in cui esso è impiegato.

Risulta, dunque, chiaro che vi sono buone ragioni per sostenere non solo che il latino cristiano non sia esente da mutamenti (come qualsiasi altra lingua storico-naturale), ma anche che nella maggior parte dei casi le sue virtù siano state esaltate proprio in forza di quella che potremmo chiamare la sua "duttilità semantica".

Concludendo questo primo argomento, possiamo affermare fondatamente che la difesa dell'uso del latino sulla base della sua presunta (ma non effettiva) immutabilità si rivela teoricamente debole. Il massimo che è lecito concedere ai sostenitori di tale tesi è che le variazioni del latino ecclesiastico, dal punto di vista delle variazioni di significato dei singoli vocaboli, siano variazioni di lunga durata; ma se è accettabile, poiché verificabile, la tesi secondo cui «più una parola viene utilizzata nel linguaggio quotidiano, più possibilità ha di essere polisemica»[27], non è detto che l'implicazione inversa "minore uso → garanzia di monosemanticità" sia altrettanto fondata.

2.2. L'argomento delle virtù metalinguistiche

Nei documenti ecclesiastici citati in precedenza emerge l'idea che il latino sia una lingua particolarmente *nobile*, dotata di virtù che la pongono in una posizione privilegiata rispetto alle altre lingue nazionali. Questo è l'argomento estetico, che abbiamo sintetizzato in (d). Ebbene, questa tesi potrebbe essere scartata immediatamente sostenendo che il giudizio estetico sia legato al gusto soggettivo o, similmente, a un pregiudizio frutto dell'abitudine. Nulla vieta di pensare che noi occidentali riteniamo che il latino sia una lingua particolarmente adatta alla liturgia per il semplice fatto che esso, nel nostro immaginario simbolico, è legato indissolubilmente alla nostra storia artistica, poetica, religiosa e culturale in senso lato; ma ciò non implica che esso disponga di per sé di quelle virtù che noi siamo soliti attribuirgli. Banalmente, potremmo osservare: se il parametro deve essere quello della bellezza, della gravità o di altre qualità estetiche, che cosa ci impedisce di propendere, piuttosto che per il latino, per l'italiano di Dante, l'inglese di Shakespeare, il tedesco di Goethe o – perché no? – il greco di Omero?

---

26 *Ibid*., 134.

27 B. Victorri, *Espaces sémantiques et représentation du sens*, in éc/ArtS 3 (2002) 1.

Le cose stanno, tuttavia, diversamente se questo stesso argomento viene specificato sulla base di un'unica e ben precisa categoria estetica: il *decorum*. Dire che il latino sia una lingua particolarmente *decorosa* ci consente, infatti, di legittimarne l'elezione rispetto ad altre lingue dotate di analogo valore estetico sotto altri rispetti. Il *decorum*, infatti, è «una varietà del bello [definita dal]l'adeguatezza, ossia [dal]la conformità delle cose alla funzione che debbono espletare e allo scopo a cui tendono»[28]. Questo riferimento alla finalità pone il latino in una condizione privilegiata rispetto a qualsiasi altra lingua, anche fra la cosiddette "lingue sacre" già impiegate dal cristianesimo, per il semplice fatto che nessun'altra può vantare un rapporto ugualmente intimo e simbiotico con la dottrina e il culto. Detto ancora altrimenti, il fatto che il latino sia stato sempre utilizzato come lingua per eccellenza tanto della *lex supplicandi* quanto della *lex credendi* fa sì che, mentre per qualsiasi altra lingua sarebbe necessario un grande sforzo ermeneutico e di traduzione, per la lingua latina tale sforzo, comunque presente, avverrebbe (e di fatto avviene) *ab origine* da una solida e ampia base, costituita dalla grande tradizione testuale latina[29].

2.3. L'argomento dell'unità

L'argomento (e) dell'unità è probabilmente uno dei più interessanti, specialmente se calato nel contesto liturgico. Certamente è condivisibile (almeno per noi uomini del Terzo Millennio) l'argomento di Giovanni XXIII, secondo cui il latino è un fattore di unità poiché, non essendo *oggi* esclusivo appannaggio di alcuna nazione, non suscita alcun risentimento particolaristico, derivante da campanilismi e contrapposizioni identitarie. Tuttavia, questa considerazione non può essere estesa a qualsiasi epoca storica. Nondimeno, sembra che l'argomento del papa sia particolarmente convincente rispetto a un punto, e cioè che una lingua così universalmente accettata ben si presta alle esigenze pastorali dei fedeli. Per esempio, il fatto che per la celebrazione della Sacra Liturgia si utilizzi un'unica e medesima lingua, consente (anzi, specifichiamo: "consentirebbe", dato che ciò non avviene quasi più) che i cattolici che si trovano in nazioni diverse dalla propria possano assistere senza alcuna difficoltà al medesimo rito cui assistono in patria. Inoltre, in un mondo sempre più globalizzato, si potrebbe aggiungere anche che la soluzione del latino si presenta come la più ragionevole, visto che le lingue maggiormente diffuse sulla Terra, per ovvie ragioni politiche e culturali, non potrebbero garantire la medesima imparzialità. Infine, non si deve dimenticare

---

28 W. Tatarkiewicz, *Storia di sei Idee*, Palermo 2006[6], 172.

29 Il medesimo argomento diverrebbe più problematico se, oltre all'ambito latino, si prendesse in considerazione quello delle liturgie orientali. Tuttavia, il mio discorso, come ho dichiarato sin dall'inizio, è funzionale alla tradizione liturgica di Rito Romano.

che il latino rappresenta un legame diretto (culturale, burocratico e, non da ultimo, psicologico e spirituale) con la Santa Sede, che per i cristiani di tutto il mondo rimane un punto di riferimento centrale.

2.4. L'argomento dell'uso costante nella preghiera e nella dottrina

In buona sostanza, questi argomenti di cui abbiamo discusso sinteticamente finora potrebbero essere ricondotti ai due argomenti (a) e (b): insistere sulle specificità intrinseche ed estrinseche di una data lingua e stabilire un legame fra queste e il contenuto della dottrina cristiana, significa ritenere che la lingua in questione abbia sviluppato con la stessa dottrina delle relazioni così peculiari che andrebbero irrimediabilmente perdute qualora si procedesse a un'opera di traduzione. Tanto nell'argomento dell'immutabilità, quanto in quelli dell'unità e delle virtù metalinguistiche, si insiste sul fatto che il latino è, da tempo immemore, la lingua della *lex credendi* e della *lex supplicandi* della Chiesa. Sganciare, quindi, (traumaticamente o gradualmente poco importa) il deposito della fede dalla lingua con cui esso è stato generato, elaborato e trasmesso risulterebbe in ogni caso compromettente.

Se così stanno le cose, il ruolo che la Chiesa attribuisce al latino non si limita alla mera dimensione strumentale, ma interessa anche il piano del contenuto: solo alla luce di ciò è possibile comprendere il senso della sopracitata osservazione di Pio XI, secondo cui lo studio della lingua latina non riguarda tanto la cultura o gli studi letterari, ma il cuore stesso della religione e della fede cristiana. L'impiego del latino sembra configurarsi come una scelta fortemente caratterizzata non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche dal punto di vista culturale e teologico: esso è di fatto assurto al ruolo di garante della *Weltanschauung* cristiana, nella quale si concentrano la dottrina, il culto mediante il quale tale dottrina viene professata, l'arte che essa ha prodotto e, più in generale, tutte le manifestazioni della Parola cui i seguaci di Cristo hanno dato forma concreta.

Questo riconoscimento tanto rilevante alla lingua latina potrebbe far sorgere delle perplessità: si potrebbe per esempio obiettare che il latino rappresenti un aspetto sì importante, ma tutto sommato inessenziale della Tradizione, ovvero una delle molteplici «forme particolari attraverso le quali la grande Tradizione si esprime in forme adatte ai diversi luoghi e alle diverse epoche»[30]. A chi obiettasse ciò si potrebbe però far notare che la cosiddetta "grande Tradizione" non può essere scissa dalle sue "forme particolari", poiché è solo attraverso le forme particolari che essa ha trovato espressione. Certo, si potrebbe dire che essa avrebbe potuto trovare altre vie e seguire altri percorsi; ma così non è stato e bisogna fare i conti con questo dato di fatto.

---

30 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, promulgato da Giovanni Paolo II, 11 ottobre 1992, Città del Vaticano 1992, § 83.

Quando qualcosa muta, c'è qualcosa che passa e qualcosa che rimane come sostrato del mutamento: tuttavia, può darsi il caso che un accidente, sebbene inessenziale rispetto al sostrato che permane, si accompagni a esso per tutta la sua esistenza, caratterizzandolo tipicamente. Ora, dal punto di vista dell'immaginario simbolico, se qualcosa si presenta costantemente unito a qualcos'altro, nonostante l'uno sia essenziale e l'altro no, ciò che è inessenziale inizia a essere percepito come qualcosa di altamente caratterizzante. Questo è, a nostro modo di vedere, ciò che è avvenuto al latino ecclesiastico; sebbene, infatti, esso si sia imposto come lingua dei testi sacri a partire dal IV secolo (prima della *Vulgata* di Girolamo, circolavano infatti traduzioni della Bibbia parziali e spesso non accurate), e sebbene le prime testimonianze certe dell'uso del latino nella Sacra Liturgia risalgano al III secolo, possiamo affermare con certezza che, da allora, il suo uso è divenuto per la Tradizione della Chiesa un patrimonio irrinunciabile, in quanto garanzia della sua riconoscibilità nel tempo e nello spazio, marchio sensibile della sua pretesa di perennità, ineguagliabile mezzo di identificazione e distinzione per i cristiani di tutto il mondo.

3. Le riserve dei liturgisti

Fino a questo momento, abbiamo provato ad analizzare gli argomenti a favore del latino, indicando di volta in volta quali tesi ci sono sembrate più fondate e quali meno. Come si è visto, gli argomenti proposti in ambito ecclesiastico non riguardano esclusivamente il latino liturgico, bensì il latino cristiano in generale. Adesso, invece, occorre focalizzare il discorso sul latino liturgico, tenendo conto sia delle caratteristiche che esso ha in comune con il latino cristiano in generale, sia delle peculiarità che esso presenta in relazione alla celebrazione della Sacra Liturgia. Per perseguire tale scopo sarà utile un'analisi critica delle tesi di alcuni teologi e liturgisti che hanno condotto una vera e propria campagna culturale avversa al latino e, in particolare, al latino liturgico, i quali – a nostro modo di vedere – pur essendosi talvolta appellati a rivendicazioni legittime, sono spesso giunti a conclusioni non sempre correttamente derivate.

Partiamo da un dato storico: la Chiesa cattolica, a partire dal Concilio Vaticano II, ha iniziato ad avanzare alcune prime indicazioni affinché in ambito liturgico si concedesse più spazio alle lingue nazionali. Già durante il Concilio, infatti, si avviò un processo di progressiva apertura nei confronti delle lingue vernacolari, tanto che nella *Sacrosanctum Concilium* vennero inserite alcune disposizioni pastorali che avrebbero potuto migliorare la qualità della partecipazione dell'assemblea all'azione liturgica:

> «(…) i pastori di anime devono vigilare attentamente che nell'azione liturgica non solo siano osservate le leggi che rendono possibile una celebrazione valida e lecita, ma che i fedeli vi prendano parte in modo consapevole, attivo e fruttuoso.

> [Di conseguenza, laddove] l'uso della lingua nazionale può riuscire di grande utilità per il popolo, si conceda alla lingua nazionale una parte più ampia, specialmente nelle letture e nelle ammonizioni, in alcune preghiere e canti»[31].

Questa concessione rappresentò una sorta di rivoluzione copernicana, sebbene nel medesimo documento si continuasse a specificare che l'uso della lingua latina doveva essere preservato[32]. Tralasciando gli aspetti legati alle disposizioni ecclesiastiche (le quali, qualche anno dopo, con la riforma liturgica di Paolo VI, furono ancora più liberali), ciò che importa fare adesso è concentrarsi sui nodi teorici che concernono le conseguenze di una traduzione dei testi liturgici nelle lingue nazionali.

Spesso, teologi e liturgisti hanno sottolineato la sostanziale incompatibilità fra la lingua latina e la partecipazione attiva all'azione liturgica da parte dell'assemblea. Troviamo questa tendenza, per esempio, in Michael Kunzler, il quale, nel suo manuale di liturgia, nel capitolo dedicato al linguaggio, esordisce con una affermazione alquanto oscura: «(...) oggi ci è ancora difficile capire come nella Chiesa latina, fino alle riforme del Vaticano II, si sia usata quasi esclusivamente la lingua latina, che era una lingua morta»[33]. Definiamo questa affermazione "oscura" per il fatto che egli impiega la nozione teorica di "lingua morta" in modo insolito, attribuendo questo predicato a una lingua (il latino ecclesiastico) che, pur non essendo mai stata impiegata nell'ordinario commercio linguistico, vanta un uso ininterrotto nel corso dei secoli e in contesti fra loro assai diversi (burocrazia, diplomazia, arte e cultura, etc.)[34]; inoltre, non bisogna dimenticare che il latino ecclesiastico è ancor oggi adottato come lingua di Stato nella Città del Vaticano e che gli *Acta Apostolicae Sedis* sono per lo più redatti in tale lingua. Kunzler, inoltre, per dar forza al suo ragionamento, introduce la seguente considerazione di A. Adam:

> «Come può la persona che non conosce il latino celebrare[35] con comprensione e consapevolezza la liturgia, dato che una lingua straniera le impedisce di accedere al contenuto dei testi? Qui ci si

---

31 Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, § 11, in AAS 56 (1964) 103.

32 Cfr. *ibid.*, § 36.1, in AAS 56 (1964) 109: «L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato».

33 M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, Milano 2006, 174.

34 René Guénon, da esperto studioso di dottrine tradizionali, mostra molta sensibilità linguistica quando afferma che, relativamente alle lingue liturgiche, non è mai il caso di parlare di "lingue morte": «Nous préférons dire ici "langue fixée" plutôt que "langue morte" comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte» (R. Guénon, *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, Paris 1954, 16, nota 1).

35 In questo caso, il verbo "celebrare" è inteso in senso ampio ed è riferito non soltanto al sacerdote officiante ma all'intera assemblea.

imbatte in un fondamentale impedimento della comunicazione, dinanzi al quale tutti gli argomenti tradizionali a favore del latino perdono il loro peso»[36].

Anche in questo caso, si attacca il latino in nome della *partecipazione/celebrazione consapevole*, la quale, secondo la tesi di Adam, sarebbe impossibile senza una comprensione del contenuto dei testi. Questa obiezione è certamente una delle più diffuse in letteratura, tuttavia ci sembra che essa si esponga ad alcuni rilievi critici, tanto sul versante strettamente semantico, quanto su quello pragmatico-performativo.

Innanzi tutto, a nostra conoscenza, non esiste un liturgista ostile all'uso del latino per la ragione sopra esposta, che si sia anche preoccupato di fornire una definizione rigorosa di "contenuto dei testi"; in assenza di tale definizione, il loro argomento risulta carente sin dalle fondamenta. In Adam, ma anche in altri autori che sostengono posizioni analoghe, si ha spesso l'impressione che il concetto di "contenuto dei testi" sia introdotto facendo appello a intuizioni ordinarie non rigorose, nelle quali si dà per scontato il fatto che esso possa essere inteso come un'entità meta-linguistica chiaramente distinguibile e, dunque, separabile dai testi attraverso cui è espresso. A questa prima idea, inoltre, se ne associa spesso immediatamente un'altra, e cioè che tale non meglio specificato "contenuto dei testi" possa essere pacificamente espresso mediante combinazioni di segni alternative a quelle dei testi di origine, senza che esso subisca significative variazioni. Ora, tali assunzioni implicite mostrano almeno tre limiti, che, se non risolti, inficiano l'intero impianto argomentativo: il primo riguarda l'assunzione ingiustificata di una teoria ontologica del rapporto fra linguaggio, pensiero e mondo piuttosto ingenua (*problema dell'impegno ontologico*); il secondo riguarda l'elusione del *problema della strutturale polisemia dei termini*; il terzo e ultimo riguarda l'impiego di una nozione di comprensione dal cui potenziale semantico rimangono esclusi numerosi aspetti, concernenti la specificità dell'ambito liturgico (*problema della comprensione come mera comprensione linguistica*).

3.1. Il problema dell'impegno ontologico

Molti problemi filosofici scaturiscono dal fatto che alcuni autori, più o meno consapevolmente, si impegnano sull'esistenza di entità o su caratterizzazioni particolari delle stesse non del tutto giustificate. Nel caso in questione, affermazioni analoghe a quella di Adam tradiscono sovente l'accettazione della tesi, ancora tutta da giustificare, secondo cui i testi della liturgia possano essere tradotti da una lingua all'altra indifferentemente, senza che tale attività di traduzione abbia delle ripercussioni sul contenuto degli stessi.

[36] A. Adam, *Grundriß Liturgie*, Freiburg 1992[5], 66 (citato in M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, 175).

Questa tesi si fonda sull'assunto che i significati siano entità metalinguistiche indifferenti ai significanti da cui sono veicolati e che possano essere espressi da qualsiasi significante convenzionalmente stabilito, senza subire alterazioni. Ora, dal nostro punto di vista, questo modo di interpretare il rapporto fra significante e significato non solo restituisce un'idea falsata dell'attività di traduzione (la traduzione non è mai una sostituzione bruta di significanti che lascia inalterato il piano del significato!), ma non fa nemmeno i conti con una potenzialità specie-specifica del linguaggio umano, ossia il fatto che gli uomini, quando parlano, sono in grado di *creare* entità di tipo linguistico. Come ha mostrato la filosofia del linguaggio del Novecento, l'uso che i parlanti fanno della lingua non è meramente constativo-descrittivo, ma anche pragmatico-performativo[37], e si dà il caso che proprio i riti siano tipi di enti intrinsecamente linguistici (*fatti sociali*)[38] che non potrebbero esistere a prescindere dalle formule linguistiche che danno loro forma e consistenza ontologica. Ma se riconosciamo che rispetto a "pezzi di mondo" come i fatti sociali il linguaggio non svolga un ruolo meramente constativo, bensì strutturalmente costitutivo, è lecito chiedersi se nella traduzione dei testi liturgici non si annidi il rischio di modificare la natura stessa della liturgia. Se, infatti, i riti sono strutturalmente legati alla lingua mediante la quale sono stati istituiti, dobbiamo allora ammettere che ogni traduzione, mutando il sistema linguistico d'origine, rischia di inficiare la struttura ontologica profonda delle entità in questione. Lo ribadiamo: nel caso dei fatti sociali/istituzionali che chiamiamo riti, il mutare la lingua originaria non equivale semplicemente a cambiare il "mezzo" attraverso cui i parlanti accedono a un'entità di per sé indipendente e pre-esistente, ma significa modificare uno degli elementi *costitutivi* del rito stesso.

Con ciò non si vuole sostenere che *ogni* traduzione dei testi liturgici abbia come conseguenza *necessaria* uno snaturamento o un tradimento radicale dell'originale (secondo la teologia cattolica, inoltre, la Sacra Liturgia ha certo una componente sociale/istituzionale, ma essa è innanzi tutto un *opus Dei* che si realizza *ex opere operato*); tuttavia, ci sembra ragionevole obiettare che tale *virtus* performativa del linguaggio debba metterci in guardia rispetto a osservazioni troppo sbrigative simili a quelle di Adam.

3.2. Il problema della polisemia

In secondo luogo, sempre in chi sostiene tesi analoghe, si riscontra spesso una certa superficialità nell'omettere di fornire un'adeguata teoria del significato lessicale che tenga nel giusto conto la strutturale polisemia delle parole. Posto, infatti, che la polise-

---

37 Cfr. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford-New York 1962.

38 Cfr. J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995; Id., *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, New York 1998.

mia non si presenta come un fenomeno occasionale o marginale dell'attività di linguaggio, bisogna rilevare che, se è già di per sé problematico definire lo spettro semantico dell'applicazione di un singolo termine all'interno di un'unica lingua, risulta ancor più difficile stabilire le corrispondenze di significato nel passaggio da una lingua all'altra. Ora, poiché per il latino liturgico disponiamo di una consolidata tradizione testuale che ci consente un impiego altamente tecnico e specializzato del lessico (mentre non può dirsi la stessa cosa a proposito delle lingue nazionali odierne), un approccio ragionevole e fondato dovrebbe far protendere, almeno per le parti essenziali della liturgia, verso un sostanziale conservatorismo prudenziale.

A ciò si aggiunga che le traduzioni, introducendo termini in uso nel quotidiano commercio linguistico, si prestano a fraintendimenti e malintesi dovuti alla salienza che i parlanti-ascoltatori attribuiscono ai termini impiegati[39]. Congiungendo, poi, la considerazione appena avanzata con quella precedente sul nesso tra l'uso di un termine e la frequenza del fenomeno della polisemia, si potrebbe obiettare che non sia necessariamente un male il fatto che i testi liturgici non risultino *immediatamente* comprensibili all'assemblea (dove per "immediatezza" intendiamo precisamente l'"assenza di mediazione"), poiché l'assonanza con l'uso ordinario dei termini e la tendenza ad associarvi delle rappresentazioni familiari potrebbero risultare controproducenti rispetto al senso autentico dei testi in questione.

Non bisogna, infine, dimenticare che la Parola di Dio si presenta attraverso molteplici *livelli di senso* e che durante la liturgia tali sensi sono in ogni caso mediati dal sacerdote, il quale ha più occasioni nel corso dell'azione liturgica per renderli accessibili a coloro i quali non dispongano degli strumenti intellettuali adatti per approfondirne lo studio.

3.3. Il problema della comprensione

Ricollegandoci a quest'ultima considerazione, potremmo chiederci che cosa accadrebbe se la radicale incomprensibilità del latino fosse in fin dei conti vera. Posto che l'assemblea *non comprenda il latino*, siamo autorizzati a dire che da ciò derivi necessariamente *l'incomprensibilità della messa*? A nostro avviso, no.

Chi sostiene il contrario adotta, probabilmente, un concetto troppo limitato di comprensione, che privilegia eccessivamente la componente strettamente semantica, dimenticando invece che la componente più importante dell'uso della lingua nella li-

[39] Per significato saliente, intendo «un contenuto che primeggia nella mente del parlante e che tale rimane sebbene l'azione di specifici fattori contestuali possa mostrarne, in talune circostanze, la scarsa (o mancata) appropriatezza» (F. La Mantia, *Preso alla lettera. Il significato lessicale come problema normativo*, in Diritto e questioni pubbliche 11 [2011] 202). Cfr. M. Ariel, *The demise of a unique concept of literal meaning*, in Journal of Pragmatics 34 (2002) 361-402.

turgia è quella che in precedenza abbiamo definito pragmatico-performativa, in particolar modo nella sua declinazione specificamente sacramentale. Prestando attenzione alle differenti funzioni che il linguaggio assolve nell'economia generale dell'azione liturgica, è evidente che l'uso strettamente informativo non è né prevalente né sganciato dalla dimensione performativa eucaristica, e che la comprensione linguistica in senso stretto non è legata in modo necessario all'intima partecipazione dei fedeli alla lode, al ringraziamento, alle acclamazioni e a tutti gli altri atti eucologici tipici del culto. Sottolineare oltremodo la dimensione della comprensione del contenuto linguistico, di contro, rischia di orientare l'approccio al fatto liturgico in modo eccessivamente intellettualistico, facendo passare in secondo piano la sua natura essenzialmente misterica. Per intenderci: in che modo la *comprensione linguistica* della formula consacratoria *Hoc est enim corpus meum* può risultare utile e funzionale alla *comprensione* più profonda della realtà da essa significata?

A tutto ciò si aggiunga anche un elemento solo apparentemente secondario, presente non solo nella tradizione cristiana, e cioè il fatto che taluni effetti perlocutori di tipo emotivo ed evocativo ottenuti per mezzo del linguaggio sono favoriti e amplificati proprio grazie all'impiego di una lingua inusuale e avulsa dall'ordinario, capace di suscitare nell'interiorità del soggetto, quasi fosse un talismano, delle reazioni che una lingua "non sacra" (nel senso di "non separata" dal vissuto quotidiano) non sarebbe in grado di suscitare[40].

4. Quale soluzione?

Per quanto chi scrive sia convinto che gli argomenti fino a ora esaminati rendano auspicabile l'adozione della lingua latina, si deve riconoscere che né gli argomenti pro né gli argomenti contro godono di un'evidenza tale da farli risultare stringenti e definitivi. Chi difende l'uso del latino presenta, innanzi tutto, ragioni di stabilità e perennità, ma abbiamo cercato di far vedere come questi due fattori non siano strutturalmente realizzabili. Abbiamo anche avanzato l'idea che ciò non sia di per sé un male e che, al contrario, la plasticità e la mutevolezza del latino si siano rivelate, storicamente parlando, assai preziose. Di contro, però, abbiamo condiviso l'idea che l'adozione delle

40 A tal riguardo, sono interessanti i suggerimenti di D. CRYSTAL, il quale, nell'articolo *A liturgical language in a linguistic perspective*, in New Blackfriars 46 (1964) 148-156, sostiene che il registro del linguaggio liturgico non debba essere né troppo simile a quello del linguaggio ordinario, né troppo oscuro da eliminare ogni possibilità di accesso da parte dell'assemblea. Altre importanti considerazioni si ritrovano nel "classico contemporaneo" di R. GUARDINI, *Lo Spirito della Liturgia*, Brescia 2007 (I ed. italiana 1930), in particolare nel Cap. III: «Lo stile liturgico», 47-68.

lingue nazionali possa condurre a una frammentarietà difficilmente gestibile, aggiungendo che essa potrebbe portare a una proliferazione di testi non equipollenti all'originale latino, con gravi ripercussioni sul piano ontologico. Risulta fondata, infatti, la preoccupazione che le traduzioni possano rivelarsi un tradimento dell'originale – non a causa di ragioni accidentali, ma per la caratterizzazione strutturalmente polisemica delle parole. La posizione tradizionale, dunque, che sposa un rigido *monolinguismo*, appare solo parzialmente fondata e non adeguatamente giustificata, ma presenta delle istanze più che legittime.

Anche chi auspica un sempre maggiore accesso ai testi da parte dell'assemblea si fa portavoce di lecite richieste di comprensione e partecipazione, ma riteniamo di aver mostrato anche in questo caso la presenza di un contraltare negativo da evitare, ovvero il rischio di esasperare l'attenzione sulla componente comunicativa e informativa e di lasciare in secondo piano la componente misterica e sacramentale, che invece rappresenta il cuore della Sacra Liturgia. Sebbene, quindi, la posizione dei teologi più recenti, mossi da un marcato spirito pastorale, sia sostenuta da ragioni valide, sembra che tali ragioni non siano, da sole, in grado di giustificare adeguatamente il sostanziale plurilinguismo che esse sottendono, ossia la possibilità che ogni lingua nazionale, in via di principio, possa essere equipollente al latino e possa ugualmente assolvere in modo efficace a tutti i compiti di cui il latino si è sempre fatto carico. Che cosa fare, dunque?

Una proposta ragionevole, poiché fondata sulla natura stessa della liturgia, potrebbe essere quella di incentivare l'uso delle lingue nazionali nella Liturgia della Parola, importante per facilitare un accesso più immediato ai testi da parte dell'assemblea, ma di mantenere, al contempo, il latino nella Liturgia Eucaristica, dove bisogna avvalersi invece di una lingua che privilegi gli aspetti della sacralità, perennità e immutabilità del rito. Potremmo chiamare questa posizione *diglottica*, poiché fondata sul fenomeno della *diglossia*[41].

Nell'originaria definizione di Ferguson, la diglossia viene presentata come «una situazione relativamente stabile in cui, oltre ai dialetti primari della lingua (…), è presente una varietà sovrapposta molto divergente e altamente codificata (e spesso grammaticalmente più complessa) (…) che non è impiegata in alcun settore della conversazione ordinaria [ma solo in quelli percepiti dai parlanti come particolarmente prestigiosi, *nda*]». Nella nostra proposta, tuttavia, si tratterebbe di una *diglossia bilingue*, poiché si avrebbero non due varietà interne a una medesima lingua, ma due lingue diverse, il latino e una lingua vernacolare.

In definitiva, pur restando vero che la lingua, di per sé, costituisce solo uno dei fattori che concorrono al conseguimento degli obiettivi sopra esposti (sarebbe infatti una leggerezza non da poco quella di ritenere che la lingua possa da sola farsi garante,

41 Cfr. A. Ferguson, *Diglossia*, in Word 15 (1959) 245.

in un caso, della comprensibilità del rito e, nell'altro caso, della sua inalterabilità) ci pare di poter affermare che una soluzione *diglottica bilingue* potrebbe rivelarsi efficace per risolvere gran parte delle problematiche pastorali sorte in merito alla celebrazione dell'Eucaristia, coi vantaggi però di non alterare il nucleo propriamente sacrificale del cuore della liturgia e di celebrarlo con una lingua che, per ragioni contingenti ma forti, sia percepita come particolarmente nobile e decorosa (nel predetto senso di *decorum*).

Riassunto

Nel presente saggio si passano in rassegna gli argomenti proposti dal Magistero cattolico a favore dell'uso del latino liturgico nel Rito Romano, in special modo quelli fondati sui caratteri di immutabilità, nobiltà e universalità della lingua latina. Inoltre, vengono esaminate le critiche avanzate da alcuni teologi, basate sulla preoccupazione che il latino possa rivelarsi un impedimento alla *participatio actuosa* dell'assemblea alla Sacra Liturgia. Di entrambe le posizioni si evidenziano i punti di forza e i punti deboli. Infine, si avanza la proposta di alternare il latino con le lingue nazionali, a seconda delle fasi dell'azione liturgica (diglossia bilingue).

Abstract

In this essay the supporting arguments of the Catholic Magisterium regarding the use of liturgical Latin in the Roman Rite are analysed, emphasizing the arguments based on the characters of immutability, nobility and universality of the Latin language. Moreover, some critics of present theologians relating to the concern of Latin being a hindrance to the *participatio actuosa* to the Sacred Liturgy are here examined. Of both positions the effectiveness and ineffectiveness are highlighted. Finally, it is suggested to alternate Latin with national languages, in line with the different phases of the Liturgical action (bilingual diglossy).

Spunti sulla funzione della cultura classica nello studio teologico*

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia (Lugano)

«Lingua latina est lingua Ecclesiae viva», scriveva nel 1962 san Giovanni XXIII nella costituzione apostolica *Veterum sapientia* (*VS*, n. 11 § 6), che portava il sottotitolo «De latinitatis studio provehendo», e sottolineava: «Maiores sacraeque disciplinae, quemadmodum est saepius praescriptum, tradendae sunt lingua Latina (…). Quocirca qui sive in maximis Athenaeis, sive in Seminariis has profitentur disciplinas, et Latine loqui tenentur, et libros, scholarum usui destinatos, lingua Latina scriptos adhibere» (n. 11)[1]. Così dicendo, il santo pontefice non faceva altro che ribadire l'osservanza di documenti e normative precedenti, come ad esempio quelli di Pio XI[2], riecheggiati dalle preoccupazioni e dalle decisioni degli episcopati di tutto il mondo, non esclusi quelli dei paesi di missione. Tuttavia quello che nelle intenzioni era un tentativo di rilancio, effettuato da san Giovanni XXIII con un'inaudita enfasi, firmando la Costituzione in San Pietro durante un'udienza solenne nel giorno della Cattedra di san Pietro, al cospetto degli studenti e dei docenti degli atenei pontifici, si rivelò in effetti una pietra tombale. Lo ammetteva pacificamente il card. Stickler in una prolusione tenuta alla Pontificia Università Salesiana, in occasione del venticinquesimo anniversario della promulgazione del documento in questione[3]. Si tratta proprio di quell'Università tra le cui facoltà si trova anche quel *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis* auspicato dalla citata Costituzione ed istituito due anni dopo dal beato Paolo VI con il Motu

* Il testo ripropone una conferenza tenuta dall'Autore durante un convegno sulla cultura classica, svoltosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 9 maggio 2011 (*ndr*).

1 «Le principali scienze sacre, come è stato spesso prescritto, devono essere insegnate in lingua latina (…) Perciò, tanto nelle principali università che nei seminari, coloro che si applicano a queste discipline sono tenuti a parlare in latino e ad usare libri di testo scritti in lingua latina» (trad. mia).

2 Pius XI, Epist. Ap. *Officiorum omnium*, 1 Aug. 1922, in AAS 14 (1922) 449-458; Pius XI, Motu Proprio *Litterarum latinarum,* 20 Oct. 1924, in AAS 16 (1924) 417-420.

3 Cfr. A. Stickler, *A 25 anni dalla costituzione apostolica «Veterum sapientia» di Giovanni XXIII. Rievocazione storica e prospettive*, in Salesianum 2 (1988) 367-377.

proprio *Studia latinitatis*[4]. San Giovanni XXIII, in quel dimenticato documento, dava draconiane disposizioni in merito alla necessità di svolgere in latino la quasi totalità del *curriculum studiorum* ecclesiastico[5] e stabiliva che, qualora le scuole secondarie dei diversi paesi non prevedessero, o non prevedessero più, un insegnamento del latino, si provvedesse ad integrarlo convenientemente. Le resistenze e le aperte critiche alla Costituzione furono tali che la stessa Congregazione dei Seminari, preposta alla sua attuazione, dopo ben poco tempo cessò gli sforzi per ottenere risultati significativi.

C'è da dire che san Giovanni XXIII, nel pubblicare la *Veterum sapientia*, fece una sorta di colpo di mano, dato che nella fase preparatoria del Concilio Vaticano II era allo studio uno schema sull'insegnamento della lingua latina i cui contenuti sono sostanzialmente ripresi dalla Costituzione giovannea. Sempre il card. Stickler, che faceva parte degli esperti incaricati di preparare tale schema, anzi ne era il relatore, sospetta che la mossa imprevista del papa fosse dovuta o all'urgenza della questione o «perché temeva opposizioni in Concilio»[6]. I problemi erano già dunque presenti e poi la storia andò come è noto. Il Concilio affermò che il latino restava la lingua della liturgia romana (SC 36) e che i chierici erano obbligati alla recita dell'ufficio divino in latino (SC 101), ma aprì alla possibilità dell'uso delle lingue nazionali (in latino *vernaculae*) nelle letture ed in altre preghiere ed acclamazioni, in quanto «di grande utilità per il popolo», permettendo anche un eventuale uso più ampio del «vernacolo». La *Sacrosanctum Concilium* è del 4 dicembre 1963, ma già nel 1965, su «urgente richiesta» di alcune conferenze episcopali viene permessa la recita del prefazio in vernacolo, poi, nel 1967, è la volta del canone e delle preghiere di ordinazione; nel 1971, tre anni dopo la promulgazione del nuovo Messale Romano e di fatto contemporaneamente alla sua entrata in vigore, una notificazione della Congregazione per il Culto Divino aboliva ogni restrizione all'uso delle lingue moderne nella liturgia[7]. La sanzione definitiva fu data dal canone 928 del Codice di diritto canonico del 1983 che recita: «la celebrazione eucaristica venga compiuta in lingua latina o in altra lingua». Il senso della disposizione è evidente: non esiste più una lingua liturgica privilegiata; al latino resta forse un ruolo di riferimento, il cui contenuto non è però specificato. Analogamente al cambiamento dell'orientamento dell'altare, di cui pure nel Concilio non si fa parola, il mutamento della lingua è divenuto il simbolo stesso della «nuova» liturgia, benché per sé non sia stato voluto dal Concilio, per lo meno non nella misura in cui fu in seguito attuato, e

4 AAS 56 (1964) 225-231.

5 Disponendo addirittura la sostituzione di quei docenti incapaci di far ciò: «Qui si ad hisce Sanctae Sedis praescriptionibus parendum, prae linguae Latinae ignoratione, expediti ipsi non sint, in eorum locum doctores ad hoc idonei gradatim sufficiantur» *VS*, n. 11 § 5.

6 STICKLER, *A 25 anni*, 372.

7 Cfr. FRANCIS CARD. ARINZE, *Address to the «Gateway Liturgical Conference»*, St. Louis, Missouri 11 november 2006.

per certi aspetti non sia intrinseco alla riforma liturgica: questo è ben visibile dal fatto che nel sentire popolare, erroneo ma generalizzato, l'espressione «messa in latino» indica *tout court* la liturgia vigente prima della riforma di Paolo VI. La piccola falla aperta dai padri conciliari aveva fatalmente fatto crollare la diga ormai forse antistoricamente eretta da san Giovanni XXIII.

Che la cosa fosse inevitabile lo si poteva però vedere non tanto dalla grande Costituzione conciliare sulla liturgia ma da un altro testo conciliare, meno noto ma altrettanto importante: il decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale, il quale al n. 13 dice: «Gli alunni del seminario (…) devono acquistare quella conoscenza della lingua latina che è necessaria per comprendere e utilizzare le fonti di tante scienze e i documenti della Chiesa»; non a caso il documento magisteriale citato dal Concilio non è la solenne Costituzione *Veterum Sapientia*, ma la semisconosciuta Lettera apostolica di Paolo VI *Summi Dei Verbum* sulla formazione dei seminaristi, la quale così si esprime: «Del patrimonio culturale del giovane sacerdote devono far parte, indubbiamente, una discreta (*non exigua*) conoscenza delle lingue, e particolarmente della lingua latina specialmente per i sacerdoti di rito latino; inoltre il possesso delle principali cognizioni storiche, scientifiche, matematiche, geografiche e artistiche che ai tempi nostri sono proprie delle persone colte, secondo le rispettive nazioni»[8]. Sparisce dunque l'idea che la lingua latina sia «lingua Ecclesiae viva», ma se ne sottolinea l'importanza per la comprensione delle fonti. Si tratta della medesima impostazione che si trova nelle norme applicative del documento quadro di san Giovanni Paolo II sugli istituti ecclesiastici di formazione: la tutt'ora vigente Costituzione apostolica *Sapientia Christiana*. All'articolo 24 § 3 di queste norme la Congregazione per l'Educazione Cattolica dice: «nelle Facoltà di scienze sacre è richiesta una congrua conoscenza della lingua latina, affinché gli studenti possano comprendere ed usare le fonti di tali scienze ed i documenti della Chiesa». Come si vede, il testo è praticamente una citazione di *Optatam totius* e sancisce un principio fondamentale: la conoscenza del latino, e delle lingue bibliche (citate nell'art. 51 della medesima Costituzione), serve per la conoscenza delle «fonti delle scienze sacre», ossia delle fonti della Tradizione ecclesiale.

È questa, a ben vedere, una prospettiva già presente in *Veterum Sapientia*, che, al suo n. 8, dice: «Praetereaque lingua Latina (…) putanda est (…) quasi ianua, qua aditus omnibus patet ad ipsas christianas veritates antiquitus acceptas et ecclesiasticae doctrinae monumenta interpretanda; et vinculum denique peridoneum, quo praesens Ecclesiae aetas cum superioribus cumque futuris mirifice continetur»[9]. Non era tutta-

[8] AAS 55 (1963) 993.

[9] «Inoltre la lingua latina (…) deve essere considerata (…) quasi come una porta per mezzo della quale è aperto a tutti l'ingresso alle stesse verità cristiane accolte fin dall'antichità e all'interpretazione delle fonti della dottrina della Chiesa; è di conseguenza un legame adattissimo per mezzo del quale l'epoca presente della Chiesa è meravigliosamente collegata con le epoche antiche e con quelle future» (trad. mia).

via questo il primo motivo per cui san Giovanni XXIII teneva tanto all'insegnamento della lingua latina: più rilevanti sembravano a lui altre motivazioni, totalmente scomparse nei documenti anche immediatamente successivi. In primo luogo – diceva – il latino è una lingua universale, resa tale dalla sua storia e dal fatto che, essendo la lingua della Chiesa di Roma, che gode del primato sulle altre Chiese, esprime meglio l'universalità di tale primato (n. 5). Un'altra motivazione, forse più salda, ma altrettanto antipatica nella temperie culturale attuale, viene indicata nel fatto che si tratta di una lingua immutabile, che nei secoli è stata forgiata ad esprimere adeguatamente la dottrina cristiana al di là della mutabilità delle lingue moderne (n. 6). Questa motivazione non è sicuramente frivola, se si pensa alle costanti difficoltà nella traduzione dei testi liturgici e magisteriali ed a recenti polemiche, talora anche molto virulente, come ad esempio quella sul modo di rendere le parole «pro multis» delle parole consacratorie della preghiera eucaristica. Senza contare il fatto che si potrebbe aggiungere una piaga della Santa Chiesa alle cinque di rosminiana memoria: quella delle continue mutazioni introdotte nei libri liturgici. Un bambino gettato con l'acqua sporca? La motivazione sulla nobiltà della lingua latina (n. 7) può certamente prestare il fianco a critiche. Più rilevanti sembrano le considerazioni addotte dal santo pontefice a proposito del valore educativo dello studio del latino da parte degli adolescenti (n. 9) anche se, in un periodo come il nostro, in cui i seminari minori sono divenuti una rarità, pure questa considerazione rischia di essere inattuale, per lo meno se limitata agli studi ecclesiastici.

Sia quel che sia, risulta chiaro che, a tutt'oggi, un recupero della prospettiva di *Veterum Sapientia*, che in ogni caso offre comunque degli spunti interessanti, è totalmente improponibile, anche perché sono troppo forti le pressioni ideologiche sia dentro che fuori dalla Chiesa. È però giusto osservare che la crisi non è tanto della lingua latina, ma dell'ecclesiologia sottesa al documento in questione: troppe sono le istanze che si sentono imbarazzate di fronte al richiamo di principi come quelli su cui Giovanni XXIII fondava la sua valorizzazione del latino. Il problema ecclesiale attuale non è sicuramente la lingua in cui si celebra, ma la concezione che si ha della Chiesa, talora forse intesa come qualcosa che deve essere ricreato a seconda delle evoluzioni storiche, tagliando i ponti con quel dialogo con il passato per il quale, per Giovanni XXIII, il latino era un potente strumento.

È chiaro che, a riguardo della conoscenza delle lingue classiche, e particolarmente della lingua latina, occorre separare accuratamente due problemi. Una questione è infatti quella della lingua liturgica, ancora una volta da tenere assolutamente distinta da quella del rito, come si usa dire «ordinario» o «straordinario», e un'altra quella della cultura classica. Si può discutere, e forse è giusto farlo, se l'abbandono assoluto del latino nella liturgia sia stato appropriato o se eventualmente possa o debba essere ripensato e in che misura, ma non si può confondere questo problema, nel quale ora non posso e soprattutto non voglio entrare, con quello della conoscenza delle lingue

antiche e della cultura classica nell'ambito dello studio teologico. Si dirà che è una distinzione talmente banale che non vale nemmeno la pena di farla, tuttavia oggi insistere troppo sulla conoscenza della classicità rende immediatamente sospetti di nostalgie passatistiche o peggio. Parlare dunque della cultura classica in teologia non vuol dire parlare del latino nella Messa, e questo occorre dirlo forte e chiaro.

In ogni caso è pertinente osservare che, se *Veterum Sapientia* è stata relegata in soffitta quando ancora era fresco l'inchiostro usato per stamparla, la concezione che abbiamo visto, e che è quella dei documenti in vigore, non sta facendo una fine migliore. L'uso della lingua latina – e delle lingue bibliche – da parte degli studenti di teologia attuali è tutt'altro che quello auspicato da *Sapientia Christiana*: l'esperienza didattica mostra che, nella stragrande maggioranza dei casi, citare in latino anche solo una frase di san Tommaso, non parliamo poi di un testo di un padre greco in lingua originale, o del Nuovo Testamento, o dell'Antico Testamento in ebraico, senza darne immediatamente la traduzione ottiene troppo spesso l'unico risultato di gettare lo sconforto se non il panico nell'aula. Occorre, sempre e comunque, ricorrere a traduzioni, e questo non solo in corsi propedeutici o con studenti del primo anno. Mi è capitato recentemente di assistere alla discussione di una tesi di licenza in teologia su un argomento riguardante san Tommaso – san Tommaso, non Tacito – in cui il candidato confessava candidamente di aver usato solo traduzioni italiane perché non capiva una parola di latino.

Allo stato attuale questa situazione è, a mia notizia, piuttosto generalizzata, almeno nel curriculum ecclesiastico di base, quello cioè necessario per accedere agli ordini. Altro è il caso di certe facoltà specialistiche, quali il Pontificio Istituto Biblico (che però, per ovvi motivi, dedica praticamente tutta la sua attenzione all'ebraico ed al greco, ritenendo scontata la conoscenza del latino), il Pontificio Istituto Patristico ed altri simili realtà di studi avanzati, che mantengono un livello accademico di eccellenza. In ogni caso si tratta di istituti che non dànno accesso a titoli di studio teologici in senso stretto. Quando si tratta invece di Facoltà dal curriculum specificatamente teologico, soprattutto per i corsi istituzionali, ma sovente anche per i corsi specialistici, la conoscenza delle fonti della Tradizione in lingua originale (Sacra Scrittura compresa) è troppo spesso una pura chimera, anche se felici eccezioni possono esistere.

Questo fatto evidentemente pone un problema assai grave relativamente al livello di scientificità dell'attuale insegnamento teologico. Non voglio arrivare a dire che la teologia sia una scienza dell'antichità: sarebbe un'affermazione insopportabilmente riduttiva. È però vero che lo studio delle discipline teologiche si basa in modo preponderante su fonti redatte nelle lingue classiche, e che uno studio scientifico degno di questo nome, per ovvie motivazioni, non può che partire dalla conoscenza delle sue fonti in lingua originale. Non vi è però solo un problema di fonti e di competenze linguistiche: limitare il discorso a questo livello sarebbe ancora una volta riduttivo.

È tutta la conoscenza storica, culturale e letteraria dell'antichità che è pertinente per collocare tali fonti nel loro indispensabile contesto, mentre talora si ha l'impressione che, in ambito teologico e più propriamente esegetico, ci sia un'enfasi unilaterale sulla conoscenza, a molti livelli approssimativa, delle lingue «bibliche», con uno scopo un po' ristrettamente strumentale. Di più: soprattutto in ambito esegetico si sente talora la mancanza di una salda cultura classica, cosicché, mentre l'esegeta è normalmente a suo agio nell'istituire paralleli tra realtà bibliche e fenomeni analoghi documentati nel Vicino Oriente Antico, ben più raramente se ne trova uno, per lo meno dell'Antico Testamento, che colga come pertinente il riferimento alla letteratura classica, in special modo a quella arcaica. Molto spesso manca una reale interdisciplinarietà, dovuta al fatto che gli studiosi della Sacra Scrittura hanno acquisito un ottimo livello di competenza per ciò che riguarda il cosiddetto mondo «biblico», anche per ciò che concerne discipline come l'archeologia e la linguistica storica, ma la formazione classica è spesso generica, sovente a causa di un difetto negli studi liceali non più recuperato al livello universitario specialistico. Si potrebbe fare quest'esempio: per molti aspetti la formazione del Pentateuco ha delle analogie con quella dei poemi omerici, in particolare per ciò che concerne la discussione a proposito dell'origine orale di questa letteratura e dei fenomeni tipici che la caratterizzano. Difficilmente però l'esegeta dell'Antico Testamento troverà pertinente, o semplicemente conoscerà, questa problematica, privandosi così della possibilità di ampliare il proprio orizzonte, con il rischio di un certo schematismo. Di esempi del genere se ne potrebbero fare molti; tra questi vorrei citare la moda, ormai invero, *Deo iuvante*, un po' declinante della cosiddetta «deellenizzazione». Si tratta di un fenomeno intellettuale di grande portata, le cui tappe sono state illustrate da Benedetto XVI nel suo grande discorso tenuto all'Università di Ratisbona il 12 settembre 2006; una conseguenza di quell'impostazione, afferma che la resa in lingua greca avrebbe portato ad una deviazione, o forse ad un tradimento, in senso spiritualizzante ed intellettualistico, di concetti che, in lingua semitica, sarebbero stati molto più concreti. Di vero c'è il fatto che le lingue semitiche preferiscono il concreto all'astratto, tuttavia da quest'idea si sono spesso tratte conseguenze indebite. Un esempio per tutti: la traduzione dell'ebraico *nepeš* con ψυχή[10]. In ebraico la parola vorrebbe dire inequivocabilmente «soffio», cosa d'altronde non sempre vera, dato che sono numerosi i casi in cui essa è usata nel senso di «persona» o addirittura come sostituto di un pronome personale. Secondo alcuni l'uso della parola greca avrebbe introdotto, nella traduzione dei testi veterotestamentari, concetti come quello di «anima» o di «immortalità» della medesima, che sarebbero stati originariamente estranei. Criticare questa concezione ci porterebbe troppo lontano, ma già si vede come essa sia pericolo-

[10] Per questa problematica, si veda il mio articolo *Uomo, dove sei? Alcune note di antropologia biblica*, in RTLu 3 (2003) 333-344.

samente esposta a derive ideologiche[11]. Se poi usciamo dall'ambito più propriamente specialistico e ci affacciamo al curriculum di base, notiamo che, di fatto, l'unica lingua antica studiata con una certa, relativa, profondità è il solo greco neotestamentario; l'ebraico è per lo più *off limits*, mentre per il latino ci si basa generalmente su quanto fatto al liceo classico, quando questo sia stato frequentato. Chi non ha alle spalle studi superiori classici, ed è ormai la stragrande maggioranza, riceve un'infarinatura assolutamente insufficiente.

Vi è poi un ulteriore problema: chi opera nelle facoltà di teologia si trova sempre più confrontato con studenti dalla preparazione scolastica estremamente limitata. In queste situazioni i casi di persone per le quali ad espressioni come «mezzaluna fertile» o, addirittura «impero romano», non corrisponde nulla sono sempre più frequenti; e questo non solo per quanto riguarda remote aree del mondo: anche nel cortile di casa nostra si vedono cose in altri tempi inimmaginabili. Evidentemente il problema non può essere limitato alla competenza nelle lingue classiche: è in gioco tutta quella conoscenza, e forse quella mentalità, data dall'istruzione umanistica, senza della quale affrontare certi problemi teologici diventa aleatorio ed apre la strada alle peggiori semplificazioni e deviazioni.

Che fare? A mio avviso, ma è un'opinione del tutto personale e, ne sono consapevole, un po' antipatica, occorrerebbe interrogarsi seriamente sulla struttura attuale degli studi teologici, la quale, prevedendo per lo più un curriculum indifferenziato per quegli studenti che si preparano semplicemente ai ministeri ordinati e per quelli che invece intendono accedere ai gradi accademici superiori, tende inesorabilmente a livellare in basso l'insegnamento. In alcuni casi la differenziazione dei *curricula* è ancora presente, ma si tratta di esempi ormai rari. La scomparsa del sistema dei *curricula* differenziati non deve però essere considerata solo come una deleteria conseguenza di un certo egualitarismo accademico «sessantottino», quanto anche ad un motivo più squisitamente ecclesiastico: la tendenza passata di certi superiori ad indirizzare ai gradi accademici persone che non avevano interessi specifici in quella materia o, ancor

[11] Diceva Benedetto XVI nel Discorso tenuto all'Università di Ratisbona il 12 settembre 2006: «Prima di giungere alle conclusioni alle quali mira tutto questo ragionamento, devo accennare ancora brevemente alla terza onda della deellenizzazione che si diffonde attualmente. In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarlo poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, e stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura».

peggio, persone che risultavano gradite per idee, censo o altro, a scapito di quelli veramente dotati. È chiaro che il sistema aveva la deprecabile conseguenza di dividere il clero in una fascia di «serie A», dotata di gradi, ed in una di «serie B», cui era di fatto preclusa qualsiasi possibilità di carriera; tuttavia, con una maggiore partecipazione dello studente e del seminarista alla decisione sulla propria vocazione, forse l'ostacolo sarebbe aggirabile, con un curriculum differenziato in un livello più propriamente accademico ed in uno più «ministeriale». Questo, tra l'altro, permetterebbe un dialogo tra le istituzioni accademiche ecclesiastiche ed il mondo universitario «laico», cosa che, attualmente è poco possibile dato il fatto che, da un punto di vista scientifico, uno studio che approfondisca questioni legate a testi antichi senza essere in grado di prenderli in considerazione in lingua originale, o essendo in grado solo in misura molto limitata, è evidentemente improponibile. A questo riguardo, e vi accenno di sfuggita, vi è una notevole differenza tra le realtà italiane, dove l'insegnamento teologico è di fatto indipendente dal mondo universitario e quindi spesso in balia della necessità di promuovere agli ordini i candidati nonostante un'eventuale scarsa preparazione, e le realtà del centro Europa, nelle quali il normale inserimento delle facoltà di teologia nelle realtà universitarie «laiche» costituisce un fortissimo stimolo, anche per la presenza, sempre crescente, di studenti non destinati al ministero ordinato.

Evidentemente, nel momento in cui venisse introdotta una distinzione tra un curriculum superiore ed uno di base, il primo dovrebbe essere preceduto da un consistente percorso propedeutico, teso a fornire quelle conoscenze non solo linguistiche, ma anche storiche e culturali, necessarie all'affronto della teologia in modo scientificamente appropriato. Sarebbe un curriculum già teologico, ma con un'enfasi su tutti quegli aspetti linguistici e storici necessari alla comprensione di una tradizione basata su fonti antiche. Vi sono facoltà di teologia in Italia che già prevedono un anno extracurricolare di recupero per gli studenti che non provengono dal liceo classico. Per quanto insufficiente, è già qualcosa, ma il vero problema è che tale anno finisce per non essere selettivo, perché comunque lo spettro della penuria di clero allunga sempre di più la sua ombra e talora pare che si dica «vuoi non ordinare un così bravo ragazzo solo perché non sa il latino? Tanto ci sono le traduzioni…». Vero è che, se facessimo anche soltanto una ricerca sommaria su quali siano i testi cui si abbeverano i presbiteri di lingua italiana per alimentare la loro spiritualità, probabilmente constateremmo che tra di essi i Padri della Chiesa ed i concili non sono al primo posto, nemmeno in traduzione. L'epoca in cui l'abate Migne intitolava la sua opera «Bibliothecae cleri universae», pensando che non dovesse mancare in nessuna casa parrocchiale, è ormai molto lontana.

Per concludere, vorrei ritornare alla *Veterum Sapientia*, a quel dimenticato documento di san Giovanni XXIII, che mi offre uno spunto di riflessione finale. All'inizio della sua Costituzione, il pontefice scrive: «Veterum Sapientia, in Graecorum Romanorumque inclusa litteris, itemque clarissima antiquorum populorum monumenta

doctrinae, quasi quaedam praenuntia aurora sunt habenda evangelicae veritatis (…). Ecclesiae enim Patres et Doctores, in praestantissimis vetustorum illorum temporum memoriis quandam agnoverunt animorum praeparationem ad supernas suscipiendas divitias, quas Christus Iesus in dispensatione plenitudinis temporum cum mortalibus communicavit; ex quo illud factum esse patet, ut in ordine rerum christianarum instaurato nihil sane perierit, quod verum, et iustum, et nobile, denique pulchrum ante acta saecula peperissent»[12]. Il rapporto con il passato, di cui il cristianesimo coglie tutto ciò che è vero, giusto, nobile e bello, non deriva da un gusto peculiare, ma dalla consapevolezza che l'uomo ha di se stesso e dello spessore delle domande di significato che lo costituiscono. Quanto più l'uomo è consapevole di essere costituito da un desiderio di totalità, che lo determina in ogni suo atto, tanto più sarà curioso e desideroso di scoprire tracce di questa totalità che lo affascina, sia nel mondo in cui si trova immerso, sia in quello che lo ha preceduto e, con le sue scelte e le sue scoperte ha contribuito a determinarlo. La pressione della mentalità odierna, che fatalmente influisce anche sull'ambiente ecclesiale, vuole invece negare le domande ultime dell'uomo o ridurle ad evasione estetica o sentimentale: l'essere umano non trova il suo significato in un Altro che lo fa, e che l'avvenimento cristiano rende incontrabile nel Verbo di Dio incarnato, ma deriva dall'emergere soggettivo di emozioni e di sensazioni fine a loro stesse, ultimamente irragionevoli. Un certo modo di concepire la Chiesa, come qualcosa che debba essere sempre reinventato per rispondere a sollecitazioni derivanti dalla moda del momento, è frutto di questa debolezza di giudizio sull'essenza del cuore umano e delle domande di significato che lo abitano. L'uomo che invece prende sul serio la sua esigenza di significato totale, ossia l'uomo autenticamente religioso, è per eccellenza un uomo colto, cioè curioso di scoprire i riflessi di quella totalità che affascina il suo cuore, e che chiamerà Gesù Cristo, se ha avuto la ventura di incontrarlo, nel mondo che lo circonda e nella storia degli uomini che lo hanno preceduto. La rottura con il passato è una conseguenza della mancanza di serietà con cui l'uomo affronta le proprie domande ultime: egli si sente determinato solo dalle sue emozioni e non si interessa di ciò che lo ha costituito, ossia della tradizione che è parte essenziale del suo modo di essere. La mancanza di interesse per la cultura classica, ossia per la tradizione che ci costituisce e nella quale il cristianesimo ha realizzato la più rilevante delle sue inculturazioni, non è, a mio avviso, la causa di una certa crisi attuale dell'insegnamento, ma il sintomo di un modo sostanzialmente non religioso di vivere anche quest'ambito dell'attività umana.

[12] «La sapienza degli antichi, racchiusa nella letteratura greca e romana, ed anche le preziosissime testimonianze della cultura dei popoli antichi, devono essere considerate quasi come un'aurora preannunciatrice della verità evangelica (…). Infatti i Padri e i Dottori della Chiesa nelle principali memorie di quegli antichi tempi riconobbero come una preparazione degli animi alla ricezione delle ricchezze divine, che Gesù Cristo, al giungere della pienezza dei tempi, ha comunicato ai mortali; da questo fatto risulta chiaro che, nella civiltà cristiana, non perisce nulla di quanto i secoli passati hanno prodotto di vero, giusto, nobile e bello» (trad. mia).

Troppo spesso infatti, e lo dico a mia vergogna anche come educatore di futuri sacerdoti, ma prima di tutto come uomo e studioso, il modo di affrontare lo studio della teologia è determinato da una sorta di clericalismo, che si manifesta, a seconda dei gusti, in un passatismo liturgico formalista e fine a se stesso o in un frivolo pastoralismo efficientista, ma che deriva comunque da un'umanità non matura e reattiva, che taglia i ponti con la storia idolatrando il passato o considerandolo un fardello inutile da cui sbarazzarsi. Lo studio dei classici, come dice san Giovanni XXIII, permette di scoprire le esperienze di tutti coloro che, nei secoli passati hanno ricercato il vero, il giusto e il nobile e di imparare da esse, ma per avere la curiosità di far questo occorre prendere seriamente in carico le domande ultime del proprio cuore, ossia essere autenticamente religiosi.

Cunctando restituit rem. Mons. Teodoro Valfrè di Bonzo e i fatti del maggio 1898.

Con documenti inediti

Carlo Cattaneo
Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel libello a stampa dal titolo *W Valfrè - Teodoro - Vescovo*[1] datato Teglio 21 settembre 1902 a firma degli «ossequiosissimi figli» di una non meglio identificata «Santa Lega», si richiamò alla memoria la visita compiuta e le «congratulazioni»[2] presentate dal vescovo di Como al generale Fiorenzo Bava Beccaris[3] dopo i tragici fatti del maggio 1898 a Milano[4].

Le vicende dei tumulti sono note. Meno conosciuto è invece il coinvolgimento e l'atteggiamento assunto da mons. Valfrè in questi frangenti.

Fra le carte giacenti nell'Archivio Storico della Diocesi di Como esiste una cartella con diversi inediti[5] che vengono ad illustrare anche questo aspetto, finora trascurato, di

---

1 Archivio Storico della Diocesi di Como (abbreviato ASDC), Curia vescovile, Ordinariato, busta 15, fasc. 7. Notizie biografiche su mons. Valfrè di Bonzo in Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia. *L'Episcopato Valfrè a Como (1895-1905)*, Tesi di Laurea di Carla Colmegna, Matr. N. 307932. Relatore: Prof. Giorgio Rumi - Dott. Edoardo Bressan, Anno Accademico 1990-1991. Si veda pure P. Gini, *Da Leone XIII al Vaticano II,* in *Diocesi di Como* (Storia religiosa della Lombardia 4), Brescia 1986, 150.

2 L'anonimo autore scriveva, infatti, con pungente ironia: «Talora [il vescovo] rovescia dal piedestal circoli popolari cattolici vietando lor il temporaleggiar pensando, bastare al Pontefice le guarentigie offertegli senza bisogno di temporal potere; talora ne prescrive la cerchia d'azione al, così detto, Comitato diocesano onde non trascenda in propaganda d'intransigenza clericale sospette e gli dice: Non fare no, guerra al Papa, ma lascia fare; e con Bava Beccaris si congratula nel 1898». ASDC, Curia vescovile, Ordinariato, busta 15, fasc. 7.

3 Sul Bava Beccaris cfr. R. Colapietra, *Bava Beccaris Fiorenzo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VII, Roma 1970, 302-303.

4 Cfr. C. Snider, *L'episcopato del Cardinale Andrea C. Ferrari. Gli ultimi anni dell'Ottocento*, vol. I, Vicenza 1981, 571-640. A. Canavero, *Milano e la crisi di fine secolo (1896-1900)*, vol. I, Milano 1976. Id., *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, Brescia 1991, 100-103. M. Isnenghi, *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai nostri giorni*, Bologna 2004, 139-146.

5 ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3.

una pagina travagliata di storia lombarda. Il quotidiano di Milano La Lega Lombarda[6] del 20-21 maggio 1898[7] pubblicava questo breve trafiletto: «Mons. Valfrè di Bonzo Vescovo di Como, di passaggio per la nostra città di ritorno da Torino, si è recato a fare un visita a S. Ecc. il generale Bava Beccaris, col quale la sua famiglia è legata da antica amicizia. La diocesi di Como è compresa nel territorio soggetto alla giurisdizione del R. Commissario straordinario». Della visita, avvenuta il 19 maggio[8], Carlo Snider sottolineava che avvenne «presumibilmente non senza il consenso del Vaticano»[9]. Non si conoscono, allo stato attuale delle ricerche, documenti che lo confermino. Esiste, invece, una lettera inedita dell'allora minutante mons. Giacomo Della Chiesa[10], nella quale, con arguzia, si intrattiene con l'amico vescovo sui moti del maggio, accennando all'inopportunità della sua visita al generale Bava.

Roma 23 Maggio 1898

Monsignore veneratissimo,
La ringrazio della sua lettera del 21 e dell'invio della Pastorale per la Sacra visita[11]. Mi piace l'idea del questionario: io ho sempre pensato che in poche ore di visita il Vescovo può osservare e conoscere poco; credo quindi che se va con previa cognizione dello stato delle cose e delle persone la sua visita potrà riuscire più vantaggiosa.
L'incidente di Milano è certamente grave: la gravità di esso si è appresa anche a Roma, e in alto e in basso: per ora conviene aspettare che le passioni si calmino, il tempo è il gran rimedio = cunctando restituit rem =. Mi pare poi che convenga il sollecito ritorno del Cardinale a Milano: la distanza gli potrebbe nuocere di più. Ho visto nei giornali il nome di Lei come futuro successore del Card. Ferrari[12]; ma bisognerebbe che la sede fosse vacante… Io, come buon amico di Lei, avrei preferito che Ella non avesse fatta la visita al Gen. Bava di cui parlano i giornali; trovo perfettamente in regola quella fatta a Ponza di San Martino sia perché

6 Sul quotidiano transigente cfr. A. MAJO, *La Lega Lombarda*, in *Dizionario della stampa cattolica ambrosiana*, Milano 1991, 105-106.

7 In seconda pagina. Mons. Valfrè si era recato a Torino all'Esposizione Nazionale. Cfr. L'Ordine (16 maggio 1898) 2.

8 Il quotidiano «La Perseveranza» non mancò di segnalare la cordialità dell'«abboccamento». Cfr. L'Ordine (20 maggio 1898) 1.

9 C. SNIDER, *op. cit.*, 636.

10 L'autografo del futuro papa Benedetto XV non è inserito nel volume G. DELLA CHIESA, *Lettere ad un amico. Teodoro Valfrè di Bonzo*, Milano 1992. Su Giacomo Della Chiesa cfr. L. MAURO (a cura di), *Benedetto XV profeta di pace in un mondo in crisi*, Argelato 2008. A. SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la Pace*, Roma 2009.

11 *Lettera Pastorale al Ven. Clero. Annunzio della S. Visita Pastorale. Questionario. Norme pel ricevimento del Vescovo, 3 Maggio 1898*, Como 1898.

12 Cfr. C. SNIDER, *op. cit.*, 635.

di restituzione[13] sia anche perché il Ponza è il R.o Commissario per la zona di Como, ma… al Bava francamente non avrei fatto nessun salamelecchi. La Circolare diretta ai Vescovi di Lombardia non era un titolo a ricevere omaggi! E a proposito! Perché la Circolare non è diretta anche al Vescovo di Cremona?[14]
Mi riesce nuova la notizia che Ella mi da su Mgr. Campori[15], quantunque sapessi che qualche cosa si volea fare per toglierlo dalla situazione in cui si è posto.
I miei Colleghi Le contraccambiano i saluti ed io baciandole il Sacro anello mi raffermo di Lei

Dev.mo amico
Giacomo Della Chiesa[16].

Nella lettera successiva mons. Della Chiesa sembra smentire, chiaramente, l'ipotesi avanzata dallo Snider.

Roma, 23 giugno 1898

Monsignore carissimo,
Non vorrei che Ella interpretasse male il mio silenzio, perché a quel giudizio mancherebbe la base in quanto che ciò che io le dicevo nella mia precedente non era punto l'eco di voci udite in alto: dalla sua risposta ho potuto argomentare che Ella lo avesse creduto, ma, poiché ciò non era, io mi sono astenuto dal replicare: è possibile però che Ella dia un'interpretazione non vera al mio silenzio, perciò senza ambagi Le dirò che, né prima né dopo della sua lettera ho avuto occasione di parlare all'E.mo mio Superiore della sua visita a Milano: schiettamente le dirò che se ne è parlato, solo fra minutanti, ed Ella vede che il nome stesso li designa come roba minuta e di niun conto?

13 «Ieri nel pomeriggio il Regio Commissario straordinario per la zona di Como, generale Di S. Martino, si è recato a far visita a Mons. Vescovo. Sua Eccellenza si è affrettata a restituirgliela stamane nella Caserma Sirtori, ove ha sede il Comando Militare». *Scambio di visite*, in L'Ordine (21 maggio 1898), 2. Sempre il quotidiano cattolico di Como, alcuni giorni dopo, registrava: «Essendo ospiti nella nostra città il generale Ponza di S. Martino, il colonnello Bosco di Ruffiano, comandante il 2° bersaglieri, ed altri ufficiali, coi quali la famiglia Valfrè di Bonzo è in relazione di parentela e di antica amicizia, S. E. Mons. Vescovo con quella cordialità che lo distingue, ieri ha invitato a pranzo in Episcopio il generale comandante la zona militare, i suddetti ufficiali col colonnello Valenzano, comandante il 48°, i tenenti colonnelli del presidio ed altri ufficiali superiori. Il pranzo di famiglia fu improntato alla massima cordialità». *In Vescovado*, in L'Ordine (23 maggio 1898) 3. Notizie biografiche su Cesare Ponza di San Martino in *Repertorio biografico dei Senatori dell'Italia liberale*, a cura di F. Grassi Orsini – E. Campochiaro, Roma 2010, 3431-3432.

14 La Circolare del generale Bava era, infatti, indirizzata esclusivamente «Alle LL. EE. Monsignori Vescovi di Milano, Bergamo, Brescia, Como, Crema, Lodi ed ai M. Rev. Parroci della Provincia di Milano, Bergamo, Como, Sondrio, Brescia (meno il circondario di Verolanuova) e del circondario di Crema». Il testo della Circolare in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3.

15 Si riferisce probabilmente al sacerdote modenese Giulio Campori (1854-1929), ex-alunno dell'Accademia dei nobili ecclesiastici, canonico di S. Maria Maggiore e protonotario apostolico. Notizie biografiche in *Clero liberiano a servizio della Salus Populi Romani 1800-2010*, a cura di M. Jagosz, Roma 2011, 151.

16 Lo scritto di mons. Giacomo Della Chiesa a mons. Teodoro Valfrè di Bonzo, Roma, 23 maggio 1898, in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3, doc. 20.

Data questa spiegazione che credevo doverosa, mi è grato cogliere l'occasione di raffermarmi con sincera stima
Di Lei

aff.mo amico
Giacomo Della Chiesa[17].

Da parte sua, mons. Valfrè giustificò così la sua visita al regio Commissario Straordinario di Milano all'Uditore mons. Augusto Guidi[18] il 4 giugno: «Fui a Milano per vedere il Commiss. Gen. Bava e ciò il feci per fini santi: conoscere cioè la mente del Commissario circa il suo modo di pensare riguardo ai Cattolici e sia per riguardo al Cardinale. E dopo la visita, non ho tardato per amore di carità e per doverosa sudditanza, di informare S. E. il Card. Ferrari. Pur troppo la sua posizione è più che mai scossa: ha perduto il prestigio dell'autorità presso la classe dirigente: rimarrà certamente a Milano, ma i rapporti con chi comanda e dirige la cosa pubblica saranno sempre freddi e causa di possibili continui attriti. La mancanza d'una linea di condotta franca, di un carattere checché si dica, sarà fonte di dispiaceri allo stesso Cardinale. Non mi stupirei che per acquistarsi la benevolenza dei magnati, discendesse a cortigianeria. Ad ogni modo, il momento è grave e forse la S. Sede non vede che un lato solo della cosa. Prego di scusare questa lunga tiritera, e di ritenere questo mio scritto, come apertura mia personale e riservatissima, nella più stretta confidenza. Se ho fatto male, me lo dica, imponendomi la dovuta penitenza»[19].

Anche in questo gesto c'è, come scrive Giorgio Rumi, «un'idea alta e severa del servizio alla Chiesa, cui nulla il sacerdote può negare»[20].

Mons. Valfrè fu coinvolto successivamente, suo malgrado, nella campagna di stampa che si scatenò nella capitale lombarda a partire dal 14 maggio attorno all'arcivescovo Andrea Carlo Ferrari, tesa a screditarlo agli occhi dell'opinione pubblica[21]. La

17 G. Della Chiesa, *op. cit.*, 73.

18 Cfr. R. Ritzler – E. Sefrin, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, vol. VIII, Patavii MCMLXXIX, 335; 443. Si veda pure il necrologio apparso ne L'Osservatore Romano (18 marzo 1900) 3.

19 Copia di lettera di mons. Teodoro Valfrè di Bonzo a mons. Augusto Guidi, Como, 4 giugno 1898, in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3, doc. 40.

20 G. Rumi, *Introduzione*, in G. Della Chiesa, *op. cit.*, 13.

21 C. Snider, *op. cit.*, 635. Si veda pure L. Crivelli, *Maggio 1898. Bufera attorno al Cardinale di Milano*, in Diocesi di Milano-Terra ambrosiana 39/2 (1998) 44-49. L. Crivelli, *Maggio 1898. Silenzio contro "torrente d'ingiurie"*, in Diocesi di Milano-Terra ambrosiana 39/2 (1998) 78-88. Si veda pure C. Cattaneo, *«Sommessissimamente dimanderei...». Alcuni inediti del cardinal Ferrari (1898)*, in *«Per Davidem ad Petrum». Saggi sul disagio ecclesiale lombardo nella seconda metà dell'Ottocento*, (Quaderni Balleriniani 14) Monza 2001, 193-223.

Tribuna, scrive lo Snider, «si sentiva in grado di annunciare come prossima la promozione del vescovo di Como [...] ad arcivescovo di Milano»[22], creando imbarazzo all'interessato. Scriveva, infatti, a mons. Guidi: «La mia posizione è assai delicata di fronte al Cardinale, massime dopo che dicerie insulse dei giornali che hanno parlato di me, come persona da preferirsi al Cardinale»[23].

Anche il generale Genova di Revel[24] scriveva, in proposito, all'amico mons. Valfrè: «Per dare un'idea dell'opinione pubblica riguardo al Cardinale questa mattina correva voce che era scappato e che il Vescovo di Como era nominato al suo posto»[25].

Il 4 giugno, il vescovo di Como si rivolse al card. Ferrari in merito alle «manifestazioni di giovanile intemperanza provocate dall'arresto di don Davide Albertario e dalla soppressione dell'Osservatore Cattolico»[26] nel Seminario di corso Venezia a Milano.

---

22 C. SNIDER, *ibid*.

23 Il card. Ferrari, già nel giugno 1896 si era indirizzato al Segretario di Stato lamentando *«che alcune persone del Patriziato [milanese] in compagnia di un sacerdote erano ammesse alla presenza del Santo Padre. Tornate a casa fecero correre nei circoli aristocratici la voce che il Santo Padre fece qualche osservazione sul mio zelo troppo spinto, e che aveva messo a Como Mons. Valfrè perché dovessi imparare da lui, più esperto e più prudente, un po' di calma»*. C. SNIDER, *op. cit.*, 275. Anche don Giuseppe Galbusera, parroco di Talamona, il 22 ottobre 1895 scriveva al Presidente del Consiglio: *«Eccellenza Illustrissima. Le troppe dure vessazioni esercitate dal vescovo Ferrari sul clero di Como quando qui si trovava ed ora più che mai continuate perché Cardinale Arcivescovo di Milano e Amministratore Apostolico di Como, ci fanno sospirare e più che ardentemente bramare la venuta del nuovo Vescovo Monsignor Teodoro Valfrè già vescovo di Cuneo, il quale è assai mite, calmo e non rivoluzionario come il Ferrari Cardinale Carlo Andrea». L'Episcopato Valfrè a Como (1895-1905)...*, 53. Sono scarsi i riferimenti del Ferrari al Valfrè nel carteggio intercorso con il card. Rampolla. Interessante quanto scrive in una lettera inviata da Groppello sull'Adda il 24 sett. 1896: *«V'è pur qualche cosa, che credo bene di far conoscere, in via riservata, a V. Em. pel caso che stimasse di farne cenno col Santo Padre. Mons. Bon[omelli] V[escovo] di C[remona] in fondo è sempre lui. Con nostra meraviglia per ben due sere ha lasciato la fraterna nostra Agape per recarsi a pranzo in case di secolari in paesi vicini, ed una sera ebbe a commensale un deputato notoriamente Massone. Ed è frequente in lui il bazzicare in case di secolari, ben s'intende liberali, sebben moderati, sul Milanese e quello che spiace ancor più è che talvolta gli si unisce anche Mons. Valfrè V[escovo] di Como, come avvenne già due volte per alcuni giorni in Casa del Generale Revel, dove mi si disse che furono osservati non senza maraviglia Vescovi e Signorine giuocare al Bigliardo. Fu cosa certo innocente da parte dei due Prelati, ma intanto se ne parlò intorno, e i buoni non ne rimasero molto edificati»*. Archivio Segreto Vaticano (abbreviato ASV), *Segr. Stato*, an. 1902, rub. 165, fasc. 14, ff. 46r, prot. 33343.

24 Una breve nota biografica in C. SNIDER, *op. cit.*, 626, n. 138, Si veda pure quanto scritto da G. BONOMELLI, *Profili di tre personaggi italiani illustri e moderni: conte Genova Thaon di Revel, senatore Tancredi Canonico, senatore Antonio Fogazzaro*, Milano 1911, 2-43.

25 Lettera del generale Genova di Revel a mons. Teodoro Valfrè di Bonzo, non datata, in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3, doc. 50.

26 C. SNIDER, *op. cit.*, 675. Sull'Albertario e l'Osservatore Cattolico cfr. A. CANAVERO, *Davide Albertario*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. II, Torino 1982, 9-16. A. CANAVERO, *Albertario e «L'Osservatore Cattolico»*, Roma 1988. V. ROGNONI – A. MAJO – G. RUMI, *Davide Albertario giornalista*,

Qui, un numero esiguo di focosi seminaristi, avevano sfogato «la loro indignazione bruciando qualche numero de La Lega Lombarda e affiggendo la lettera circolare di mons. Bonomelli ad una porta che non era quella della cappella; i più numerosi non si trattennero dalle critiche sulla condotta di vescovi e preti conciliatoristi in combutta con gli annientatori del movimento cattolico e coi persecutori del "martire" di Finalborgo. Si trattava, nel primo caso, di ragazzate, e nulla più; nel secondo, di uno sfogo di passione giovanile espressa perciò con parole un po' vivaci»[27].

Mons. Valfrè scriveva, dunque, al suo metropolita, con dignità e fermezza: «Eminenza Rev.ma [...] Spiacemi poi immensamente che nei giorni passati da alcuni Sacerdoti della Diocesi mia, si sia voluto portare un giudizio su diversi atti miei, quasi che questi tali avessero un mandato di romanizzare Mons. Vescovo di Como, il quale senza superbia, va glorioso di essere più romano di altri. Ma ciò che torna più doloroso al cuor mio, si è che mi fu fatto supporre che anche nel Semin. Arcivescovile di Milano, vi sia stato chi non avrebbe mancato di sindacare acerbamente certi atti miei. Lo dico schiettamente: i chierici studino ed imparino meglio i loro doveri ecclesiastici, piuttosto che elevarsi giudici dei Vescovi. Ho saputo di censure fatte a Mons. Vescovo di Cremona, ed ora il sapere ciò che può riguardarmi mi è causa di dispiacere, perché pare sia un sistema addottato [sic], che certo non potrei tollerare perché preme a me, meglio che ai chierici suoi, di essere giudicato dai soli miei Superiori, tra i quali novero V. Eminenza.

Milano 1981. C. CATTANEO, *«Per Davidem ad Petrum»...* C. CATTANEO, *Don Davide Albertario l'alfiere dell'intransigenza lombarda. Saggi storici*, (Quaderni Balleriniani 28) Roma 2009.

27 C. SNIDER, *ibid*. Sui «trionfi» e le polemiche suscitate dalla Circolare n. 112 del vescovo di Cremona, datata 14 maggio 1898 e intitolata *Per i moti di Milano*, cfr. C. BELLÒ, *Geremia Bonomelli vescovo di povera santa Chiesa*, Brescia 1975, 325-329. G. GALLINA, *Giugno-agosto 1898: il vescovo mons. Bonomelli sospeso a divinis dalla Santa Sede?*, in *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del convegno storico 16-19 ottobre 1996*, Brescia 1999, 470-472. Fra le lettere anonime inviate al Segretario di Stato contro il vescovo di Cremona se ne trascrive una finora inedita, divertente per la sua «severità»: *«Eminenza R.ma. Monsignor Bonomelli può più restare Vescovo a Cremona? È edificante per i suoi figli vedere un Pastore che accusa un campione della stampa cattolica? e che il povero Don Albertario sia condannato per le accuse di quello scommunicato [sic] indegno Pastore di Chiesa? Dico scommunicato [sic] giàcché la S. Sede credette opportuno mettere all'indice un libro di tale spudorato Giuda. Giuda s'impiccò! l'indegno parroco accusatore di D. Albertario, si suicidò! Se il Bonomelli, non segue l'esempio di tali suoi degni maestri, sarà il disonore della Chiesa! Vostra Em.a pel posto che occupa è in dovere ed in coscienza di rimediare a tanto scandalo o proporre al S. Padre di togliere da una Diocesi un Vescovo, che o per malizia o per imbecillità non riscuote più la stima dei suoi diocesani. Em.a pensate che grave conto dovrete rendere a Dio su questo fatto!!!*
Abbiate coraggio, altrimenti l'inferno è pronto anche per Voi, e così farete compagnia a quel Birbone di Bonomelli ossia Cattivelli.
Chi vi ama senza interesse alcuno». ASV, *Segr. Stato*, an. 1900, rub. 165, fasc. 3, 7rv, senza num. prot.

Spero di ricevere una parola di conforto e di assicurazione al riguardo, quale imploro dalla paterna bontà che sempre mi ha usato e solo allora tacerò. Scusi la franchezza del linguaggio [...]»[28].

[28] Copia di lettera di mons. Teodoro Valfrè di Bonzo al card. Andrea Carlo Ferrari, Como, 4 giugno 1898, in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc. 3, doc. 41. Mons. Valfrè scriveva, in proposito, al collega di Cremona: «*Ma se è vero che i Seminaristi di Milano abbiano appiccicato la circolare di V. E. nei n. 100 dicendo che era il posto delle Circolari del Vescovo di Cremona, che il Rettore abbia tollerato la cosa, che un Prof. D. Viola abbia letto con enfasi la prosa dell'Unità Cattolica con relativi battimani dei Chierici, che il Card. abbia detto che aveva intenzione di riprovare i fatti con una lettera che viceversa non si conosce, tutto ciò è talmente deplorevole da non potersi tollerare. Ella deve farsi sentire. Ad ogni modo sappia che non tutti i Colleghi l'han abbandonata. Il Gen. Revel è fuori di sé. Ora si fa lo strisciante presso di lui per ottenere favori, dispense, ed anche averlo intermediario di conciliazione*». C. Marcora (a cura di), *Carteggio Scalabrini-Bonomelli (1868-1905)*, Roma 1983, 347, n. 315. Il cardinal Ferrari, il 24 maggio 1898, aveva indirizzato al Rettore del Seminario, resa di pubblica ragione, una lettera «*per richiamare i chierici alla concordia degli animi, al rispetto dei superiori ecclesiastici e all'obbedienza*». C. Snider, *op. cit.*, 675 e n. 87. Genova di Revel, da parte sua, non attenuò, anche in questa occasione, la sua prevenzione nei confronti dell'arcivescovo. Scriveva, infatti, al Bonomelli il 29 maggio: «*[Il cardinale] disse di avere scritto severamente a Mons. Panighetti e promise a tutti che avrebbe resa pubblica la lettera. Ma al solito non se ne fece niente*». C. Marcora, 347, n. 315. I giudizi espressi dal generale di Revel nei confronti del card. Ferrari nel suo carteggio con mons. Valfrè (in ASDC, Curia vescovile, Miscellanea, busta 30, fasc. 4, sottofasc.3) non sono davvero lusinghieri. Ecco qualche saggio: «*Ora mai mi sono convinto che la consorteria tenebrosa del Vaticano, [lo] ha creato Vescovo, poi Cardinale, ed arcivescovo di Milano, per avere una creatura sommessa, ed obbediente alle ingiunzioni che gli sono trasmesse dalla consorteria. In tal modo è spiegabilissima la sua condotta riguardo a Don Albertario, e la sua diserzione dal posto. Se invece di Principe della Chiesa, lo fosse di Sangue Reale, sarebbe sottoposto a consiglio di guerra. V. E. trova un po' forte la lettera di Bava. [?] perdono ma scorgo in tal biasimo, l'influenza di massoneria che regna a Torino. Per conto mio, vorrei avere firmato tale lettera così piena di verità, ed in pari tempo riguardosa. Ora mai egli ha perduto la stima dei ben pensanti, ma la setta Azione Cattolica lo encomierà. Il Cardinale mi ha mandato £ 200 pe' soldati con un biglietto di visita. Con un biglietto di visita gliene accusai ricevimento. Scrissi il 10, tale lettera sulla partenza del Cardinale a Monsignor Mantegazza che nulla potrei aggiungere. Io non so, come Sua Eminenza bassisima [sic], dissimulare. La setta vaticanesca è troppo soddisfatta di tale disordine che mina il Sabaudismo, e l'unità d'Italia, con perpettivo del potere temporale, per cercare di rimediare. Lessi l'altro giorno la Democrazia Cristiana; oltrepassò tutti i limiti. Eppure Scotti* [probabilmente il direttore dell'Osservatore Romano n. d. r.] *e Comp[agnia] nera, troveranno bello tutto quanto. Se si volesse riparare converrebbe chiamare il Cardinale alla Curia di Roma, conferendogli il Titolo di S. Andrea delle due Faccie, poiché quello delle Fratte è già occupato (14 maggio 1898)*». Doc. 8-9. «*Il cardinale il 18 a sera fa dire al G[enerale] Bava dal canonico Ratti che è furibondo, e verrà a Milano a farsi sentire. La sera del 19 fa dire da Ratti a V. E. ch'egli è accasciato, desolato. A S. Pietro Martire lo stesso volle dirmi, ma lo accolsi con un sorriso ironico. Conosco il carattere franco di V. E. per cui Le rinnovo la preghiera, di comperare ma non vendere. Il C[ardinale] saprà valersi di quanto Ella gli dirà, per accumulare le perfide accuse fategli [sic] in Vaticano. La teme, quindi cercherà di demolirla (20 maggio 1898)*». Doc. 16. «*Una lagrima perlò dal ciglio mio, leggendo nella Lega le dimostrazioni della maggiore cordialità colle quali Sua Eminenza Reverendissima il martoriato nostro Arcivescovo, accolse la di Lei visita. A me piacciono molto i Tartufi, ma quando sono apprestati in insalata Fortina da V. E.! Confesso la povertà del mio spirito, ma non riesco ad indovinare di cosa si condolgano tutte queste deputazioni, che vanno a S. Pietro Martire. Il risultato sarà che il Cardinale troverà utile il figurare come vittima. Non mi stupirebbe che prendesse occasione dalla Pentecoste per venire a funzionare in Duomo, pronunciare un Omelia [sic] lamentevole, e provocare una dimostrazione, la quale sarebbe delittuosa legalmente, e punibile di giustizia, poiché si tratterebbe egualmente una repubblicana. Non dico sovversiva, poiché nulla v'ha di più sovversivo della setta Azione Cattolica, la quale per ristabilire il potere temporale del Papa, vuole distruggere l'unità d'Italia, e cacciare il Sabaudismo, cioè la Monarchia*

Da parte sua il card. Ferrari informò il card. Rampolla che «intanto le voci più strane si diffondono per Milano sui disordini del Seminario: i giornali non tacciono del tutto, mi vengono lettere da più parti, mi si propongono cambiamenti di superiori, come dissi in altra mia, e non potei far altro che portar pazienza, correggerò a poco a poco privatamente le voci che correvano, e quando si minacciò una inchiesta in Seminario, dissi francamente: venga pure che siamo bene al sicuro, e questo bastò perché non se ne parlasse più.

Però chi raccolse quelle voci più d'ogni altro fu Mons. Bonomelli, per somma sventura in intima relazione col moderatismo Milanese. Ed ecco che mi scrive una lettera chiedendo pubblica riparazione degli oltraggi fatti a lui nel Seminario di Milano: gli fa eco con un'altra lettera Mons. Vescovo di Como: ed io con tutta calma, che mi costò non poco, risposi all'uno e all'altro assicurandoli che nulla vi fu che tornasse ad oltraggio delle loro persone, che avrei fatte più accurate indagini, per adottare poi quelle misure che avessi credute del caso. Mons. di Como non replicò come Mons. Bonomelli il quale con una lettera di jer l'altro insistè sugli stessi fatti alla sua persona, afferma di averne testimonianze ufficiali (sic), ed oggi gli rispondo che tutto è falso e gli farò intendere che potrà avvenire che lo preghi di declinare de' nomi, troppo premendomi l'onore del Seminario»[29].

(22 maggio 1898)». Doc. 22. *«La lettera del Papa è un ingrandimento fotografico di quella del Cardinale a Mons.r Mantegazza. Il clou, stile moderno, sta nella concordanza tra il Papa e Bava per apprezzare la condotta del Cardinale. Le mando la Perseveranza nella quale si ragiona sensatamente sull'articolo della Lega di jeri Una voce serena. Forse il proto ha sbagliato e doveva comporre ipocrita. Certamente chi l'ha scritto, sapeva benissimo quanto la setta Azione Cattolica diretta dell'Osservatore e dal Comitato Diocesano, abbia lavorato per rendere possibile questa insurrezione. Ma pell'interesse, si scrive l'opposto del pensiero (28 maggio)»*. Doc. 35. Il Canavero osserva che *«il comportamento di Revel nella vicenda relativa al cardinal Ferrari non è certo indice di uno spirito anticlericale - il Revel era "religiosissimo tanto da rasentare il clericale" - quanto del desiderio di approfittare della situazione per ridurre al silenzio quel settore "sociale" dei cattolici intransigenti lombardi che aveva in don Albertario la sua personalità di punta e nel vescovo Ferrari un autorevole protettore»*. A. Canavero, *Milano e la crisi di fine secolo (1896-1900)*, vol. 1, Milano 1976, 193.

29 Archivio del Consiglio per i Rapporti con gli Stati (Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari), Italia, pos. 696, fasc. 247, 1889-1902, 5r-6v. Nella stessa lettera si legge: *«Si prega e si spera, però, restandomi pure in disparte da ciò che riguarda l'Osservatore e d. Davide, sono costretto di osservare una certa corrente che non è tanto cattolica quanto osservatoriana od Albertariana, e di tale corrente non se ne avvantaggia certamente l'Autorità Vescovile. M'è giunto all'orecchio essersi detto in qualche ritrovo di osservatoristi che ben si potrà far senza dell'Arcivescovo, ma non così di d. Davide, e ritorna il motto di un certo tempo = ad Petrum per Davidem =. Anche tra i chierici ne trovai alcuni tanto ostinati da sostenere che l'Osservatore ha ben ragione di criticare i Vescovi, essendone autorizzato dalla Santa Sede; ed altri dicono che un Vescovo potrà sì errare, ma non l'Osservatore. Tutti costoro poi considerano l'Osservatore come una isituzione che sta di contro al Vescovo, non che da lui indipendente, quindi lo ritengono il più fedele portavoce della Santa Sede. Così ci troviamo in un cammino assai disastroso. Che a Milano sia indispensabile un Osservatore Cattolico, ma cattolico per dottrina, per zelo da difendere le ragioni della Chiesa e del Papa, questo è fuor di dubbio; ma che avesse a rivivere un Osservatore Cattolico ma coll'incorreggibile tendenza a farsi maestro e giudice dei Vescovi, con un certo fraseggiare né educato né educativo, con certe idee che soverchiamente si accentuano verso un non so che di ribellione, questa sarebbe una vera sventura e creerebbe all'Arcivescovo una posizione impossibile»*. *Ibid.*, 6v-7v.

La mancata replica di mons. Valfrè alla risposta del cardinale[30] è una conferma del suo stile dignitoso e pacato. Anche nelle tristi circostanze del maggio-giugno 1898, non si allontanò dalla sua linea abituale, improntata ad equilibrio e a serena moderazione. Certamente il Valfrè fu un vescovo liberaleggiante e transigente[31], vicino a Casa Reale anche per le sue origini piemontesi, animato, però, da un patriottismo meno passionale di quello testimoniato da mons. Geremia Bonomelli[32]. Non mancarono, tuttavia, episodi esuberanti di lealismo dinastico come nel caso del regicidio di Monza[33] e dei festeggiamenti organizzati nella città lariana in occasione del centenario dell'invenzione della pila elettrica di Alessandro Volta[34].

Vicino e fedele al vescovo di Cremona riuscì, nonostante ciò, a mantenere una certa autonomia dal confratello, ricordando, forse, l'ammonizione che gli fu rivolta da mons. Giacomo Della Chiesa in occasione del suo ingresso a Como: «Io auguro che Mgr. Geremia non La prenda troppo sotto la sua protezione perché qui a Roma si applica facilmente l'adagio "dimmi con chi vai e ti dirò chi sei". Geremia è furbo, e vorrebbe avere i confratelli dalla sua parte; però a un furbo Ella saprà rispondere con furbizia anche maggiore»[35].

Nei suoi primi anni dell'episcopato lariano mons. Valfrè, pur distanziandosi dallo

30 La lettera del porporato è, per il momento, irreperibile.

31 Come scrive Fausto Fonzi, *«i "transigenti" dichiaravano di accettare in blocco il cattolicesimo intero e papale, di respingere le eterodosse dottrine diffuse nel primo ottocento; affermavano però che, "attese le circostanze", era necessario riconoscere la nuova condizione di cose nata dalla rivoluzione: solo in essa e con i mezzi da essa offerti sarebbe stato possibile svolgere un'efficace opera di restaurazione cristiana»*. F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma 1953, 35.

32 Si veda ad esempio l'atteggiamento di mons. Bonomelli in occasione del regicidio di Monza. Cfr. C. CATTANEO, *Il cardinale Ferrari, mons. Bonomelli e la «Preghiera» della Regina Margherita*, in *«Per Davidem ad Petrum»...*, 149-192.

33 Il Valfrè scrisse una lettera, per ora introvabile, alla Regina Margherita che, il 20 agosto 1900, rispose da Venezia ricordandogli che *«il Re aveva per Lei Monsignore, molta amicizia e stima grande prima per sua la personalità e il suo carattere poi per la famiglia guerriera e fedele dalla quale Lei discende! quanto deve averle fatto male la morte del nostro povero Re!»*. G. DELLA CHIESA, *op. cit.*, 135. Il vescovo emanò una Circolare colla quale ordinava suffragi per l'anima di Re Umberto. Presiedette, quindi, in Duomo una solenne ufficiatura funebre. Cfr. *A Como. Suffragi per l'anima del Sovrano*, in L'Ordine (31 luglio-1 agosto 1900) 2; *Ufficio funebre in Cattedrale*, *ibid.* (1-2 agosto 1900) 2; *L'Ufficio funebre in Cattedrale*, *ibid.* (2-3 agosto 1900) 2.

34 Nel maggio 1899 giunse a Como «*Umberto di Savoia, accolto e accompagnato nella sua visita da monsignor Teodoro Valfrè. L'amicizia che legava il vescovo alla famiglia reale dei Savoia non fu mai palesata dallo stesso vescovo, che anzi definì sempre il suo rapporto con la corona soltanto di reciproca cordialità, ma dal comportamento del presule all'arrivo del sovrano e dalle cronache stese per l'occasione dal giornali il legame d'amicizia apparve chiaro*». *L'Episcopato Valfrè a Como (1895-1905)...*, 164. L'atteggiamento cordiale dimostrato dal vescovo di Como dispiacque alla Santa Sede che decise di non «concorrere» alle feste voltiane. Cfr. *ibid*.

35 G. DELLA CHIESA, *op. cit.*, 65.

scontro fra temporalisti e conciliatoristi, tentò di allontanare dalla diocesi «tutti quei sacerdoti ritenuti troppo intransigenti e fedeli alla linea tracciata dal vescovo Carsana che aveva preceduto Ferrari»[36], venendo a creare una situazione di conflitto in particolare con il teologo don Clino Crosta[37].

Anche da questo episodio di storia lombarda ottocentesca, mons. Valfrè, che finora non ha goduto di fortuna storiografica, emerge per la sua personalità di un certo spessore, che meriterebbe approfondimenti ulteriori, evidenziandone «atteggiamenti del tutto indipendenti e personali»[38] nell'ambito dell'episcopato lombardo di fine Ottocento[39].

[36] *L'Episcopato Valfrè a Como (1895-1905)...*, 128.

[37] Cfr. *ibid.*, 128-139. Sul Crosta si veda P. Gini, *Il canonico Clino Crosta teologo comasco (1860-1936)*, in *Archivio storico della diocesi di Como*, vol. 4, Como 1990, 37-46. Le difficoltà frapposte dal Crosta alla sua nomina alla parrocchia di Chiavenna sono oggetto della prima parte della lettera del Valfrè al card. Ferrari. Cfr. nota 25. Il card. arcivescovo di Milano, in una lettera al Segretario di Stato scritta da Cantù, dove si trovava in Visita pastorale, il 6 ottobre 1900 lo informava che «*Lunedì p. v. Mons. Vescovo di Como partirà per Roma onde ringraziare, come mi disse jer l'altro, il Santo Padre di quanto ha fatto per sollevarlo da tante angustie, a cui fu soggetto per le note accuse. Egli brama che io ne prevenga Vostra Eminenza, e lo fò molto volentieri, perché ritengo che l'udienza che spera d'ottenere dal Santo Padre, gli riuscirà salutare e confortante, e conforto mi pare che lo meriti, perché lo trovo in buone disposizioni*». ASV, *Segr. Stato*, an. 1901, rub. 17, fasc. 5, ff. 155r, prot. 59128. La Colmegna scrive che «*Crosta, in una delle sue numerose lettere al papa, accusò Valfrè, [...], di essere il soggetto, insieme ad altri sacerdoti, di un'istruttoria segreta su malversazioni fatte, sebbene con fine apparentemente buono, ai danni di un minorenne*». *L'Episcopato Valfrè a Como (1895-1905)...*, 135.

[38] N. Raponi, *Francesco Van Ortroy e la cultura cattolica italiana fra Ottocento e Novecento. Con documenti inediti*, Brescia 1965, 7.

[39] Lo Snider registra che nell'episcopato della Lombardia, «*in ombra rimase anche il successore del Ferrari alla sede di Como, Valfrè di Bonzo, non per mancanza di qualità di governo o per una ridotta attività pastorale, ma per un suo volontario distacco dagli uomini e dall'ambiente comasco, troppo diverso da quello donde era stato trasferito e, soprattutto, da quello al quale aspirava e dove, alla fine, lo chiamerà l'antico suo condiscepolo Benedetto XV, riconducendolo al termine di una vita non lunga alla carriera che, trentenne, aveva dovuto abbandonare*». C. Snider, *op. cit.*, 289-290.

Laudatio del prof. Inos Biffi in occasione del conferimento dell'emeritato della Pontificia Accademia Teologica[1]

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Eminenze Reverendissime, Eccellenza Magnifico Rettore, Chiarissimi Professori, Illustri Colleghi,

tempo fa, in una famiglia amica, un bambino mi ha fatto questa domanda: «Il mio papà lavora il legno, tu che cosa fai?». Come tutte le questioni dei piccoli, la richiesta è imbarazzante: come spiegare, davanti alla concretezza di chi lavora il legno, il mestiere del teologo? Mi venne questa risposta: «Lavoro pensando a una storia e come raccontarla». «Che bello, lavorare per una storia!». Sì: il mestiere del teologo è veramente bello. E l'atto accademico che onora l'emeritato di un teologo è l'espressione di questa felicità, che è quella di una vita passata a riflettere, leggere, rileggere, cercare di capire, la più bella storia possibile: quella di Dio che si avvicina all'uomo, che si fa presente nella sua esistenza, che lo chiama a partecipare alla sua vita, che ha creato il mondo per amore e che lo vuole salvare per amore. E questa storia ha un centro con cui si identifica, in cui culmina e si concentra: è la storia di Gesù di Nazaret, fratello e nello stesso tempo Emmanuele, Dio-con-noi.

L'esistenza teologica di Inos Biffi, testimoniata da tanti anni di insegnamento e dalla pubblicazione di un'impressionante *Opera Omnia*, si presenta proprio come una mai interrotta lettura profonda, e attenta riflessione sulla storia di Dio con noi, storia che, come appena ricordato, ha al suo centro la figura di Gesù il Signore. In uno degli ultimi volumi dell'*Opera Omnia* (*Cristo, Maria e la Chiesa*, maggio 2014), nella introduzione (sono sempre affascinanti queste introduzioni, perché tessono l'autobiografia teologica

[1] Il 13 novembre 2014, la *Pontificia Academia Theologica*, presso la Pontificia Università Lateranense, ha conferito l'emeritato a tre dei suoi membri: al Cardinale Raffaele Farina, al Prof. Joseph Schumacher (Freiburg im Breisgau, Germania) e al nostro professore Mons. Inos Biffi. La *laudatio* sul Cardinale Farina è stata tenuta da Prof. Manlio Sodi, quella del Prof. Schumacher dal Cardinale Walter Brandmüller. Riportiamo qui la *laudatio* del Prof. Biffi da parte del nostro Rettore uscente, Azzolino Chiappini, e anche la *lectio magistralis* conclusiva dell'emerito stesso *(M.H.)*.

dell'autore!), «Frammenti su temi fondamentali del sapere teologico», Inos Biffi scrive: «La via per la quale m'intrattenni lungamente e, si potrebbe dire abitualmente fu […] quella della storia, a cominciare dal lavoro per la laurea dal titolo: *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*)» (XIII). Questa frase, così semplice, dice già tutto della gioiosa fatica teologica di Biffi: la centralità di Cristo nella storia, pensata e contemplata alla luce del magistero di Tommaso. Nelle righe successive del testo, sono ricordati i nomi degli autori che hanno nutrito cuore e intelligenza del giovane teologo: Romano Guardini, Karl Adam, Columba Marmion – ed è presente soprattutto la figura del Maestro della scuola di Venegono, Giovanni Colombo, poi successore del Beato Paolo VI sulla cattedra di Ambrogio a Milano. Dalle stesse pagine, vogliamo prendere un'altra citazione, perché molto significativa:

> La mia riflessione cristologica si trovò profondamente rinnovata quando, grazie alla frequentazione delle opere di sant'Ambrogio e all'influsso del pensiero acuto e originale di Giacomo Biffi, giunsi alla scoperta del cristocentrismo, ossia alla esaltante percezione del Crocifisso glorioso, predestinato a essere il "Primeggiante", "per mezzo" del quale, "nel" quale e "in vista" del quale, secondo l'eterno disegno di Dio, tutte le cose furono create, "nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili (Col 1,16). Allora mi apparve chiaro che tutta la storia era pre-occupata da Gesù morto, risorto e Signore; che egli è assolutamente l'unico Salvatore di tutti gli uomini; egli è imminente fin dal principio su tutte le epoche del mondo, ed è il criterio di lettura e di giudizio di ogni cosa. Esattamente l'opposto di quello che si va genericamente dicendo, cioè che il Vangelo va letto a partire dalla cultura moderna e dalla società contemporanea (XV).

Queste poche righe sono, a mio parere, di grande importanza per capire l'itinerario teologico dell'Accademico Biffi: gli autori ricordati sopra, come letture appassionate della giovinezza, conducono al contesto del rinnovamento teologico della prima metà del secolo scorso; il cuore di tutta la successiva riflessione teologica (il cristocentrismo) è mirabilmente descritto; come è accennata la vena polemica (di cui si dirà qualche cosa più avanti) spesso presente, nascosta o palese, negli scritti di Biffi. Nello stesso testo (alla pagina IX) è ricordato l'altro territorio frequentato con competenza e ricchezza di interpretazione da parte del Prof. Biffi: quello della teologia medievale. Due guide ha incontrato e lo hanno iniziato: il domenicano Marie-Dominique Chenu e il benedettino Jean Leclercq. Se Tommaso d'Aquino tiene il primo posto, accanto si trovano altri grandi, soprattutto della tradizione monastica: Anselmo d'Aosta, Gertrude di Helfta, Giovanni di Ford, Colombano di Bobbio (e poi Lorenzo Giustiniani). Questi nomi, fanno ricordare Biffi anche come promotore di ricerche e animatore di cultura: a lui infatti si devono alcune collezioni o opere collettive prestigiose (Eredità Medievale, Biblioteca di Cultura Medievale, Figure del Pensiero Medievale, tutte presso il benemerito editore Jaca Book).

Si diceva della vena polemica. Mons. Biffi non teme la polemica, anzi sembra addirittura provarne il gusto. Senza sviluppare l'argomento si può però ricordare che diverse pagine del Nuovo Testamento risentono e presentano accenti polemici: sicuramente

nelle lettere di Paolo, ma anche in qualche affermazione di Gesù nei vangeli. Nel testo appena citato, e dopo le righe riprese qui, il nostro teologo ha alcune frasi, con una evidente intenzione polemica, che appaiono, per chi conosce le situazioni, rivolte in più direzioni («infine, mi apparve tutta la fragilità del "dialogo", coi suoi vari "cortili"… il rischio… di far passare lo stesso dialogo da "metodo" a "contenuto"», XV). Questa osservazione ci permette di mettere in evidenza una caratteristica fondamentale della teologia di Inos Biffi. Essa è marcata dal carattere della *inattualità*: è cioè una teologia lontana, quasi disprezzante le mode (se per attualità si intende, appunto moda!). In tutta la sua vasta opera, riferimenti e citazioni di teologi contemporanei sono quasi inesistenti («il clima teologico dominante – che, in generale, mi trovò sempre alquanto indifferente nei suoi "dogmi" e nel suo astruso e perverso linguaggio», XIX dell'opera citata); e a parte le già ricordate frecciate polemiche, Biffi non si ferma a discutere opinioni, teorie che riempiono le pagine di tanti saggi (i volumi dell'opera appaiono con pochissime note, a differenza di molta letteratura specialistica, dove le note molto spesso riempiono metà e più spazio della pagina; e quasi tutte le note di Biffi sono citazioni di san Tommaso). Eppure il professor Biffi conosce la pubblicistica teologica contemporanea. Il suo silenzio può apparire indifferenza o quasi disprezzo. In realtà, ciò che urge nel suo pensiero è la preoccupazione e la ricerca dell'essenziale. Un simile atteggiamento, che può dare a volte l'impressione di un pensiero atemporale, in realtà si presenta come capace di sfidare oltre che le mode i tempi. Quanti saggi pubblicati nel secolo scorso che contenevano nel titolo il termine "teologia" accompagnato da un genitivo (due esempi semplici, innocenti: "una teologia dello sport", "per una teologia del tempo libero") si trovano abbandonati nei ripiani delle biblioteche, dimenticati, e ripresi in mano forse soltanto in occasione di qualche tesi! In realtà, si può pensare che forse è proprio una teologia inattuale quella che conserva e manifesta nel tempo una sua attualità.

Lontana dalle mode, l'opera dell'Accademico Inos Biffi, è però una teologia moderna, se con questo intendiamo un pensiero lontano dalla manualistica (quella che è anche stata indicata come "Denzinger-theologie", dove il riferimento al Denzinger non vuol suggerire disprezzo o rifiuto della tradizione, ma piuttosto una ripetizione senza anima) dominante nelle scuole nel tempo precedente il Vaticano II.

La teologia di Biffi è un pensare nella fede la Parola della Rivelazione, oggi e per oggi, ma con un legame indissolubile con la grande tradizione della Chiesa: da questo punto di vista questa teologia, che può apparire inattuale, è in realtà fortemente storica. Vale la pena di ascoltare ancora una sua dichiarazione polemica, perché, nella critica, appare però il positivo della sua posizione:

> Non pochi teologi, oggi, si presentano col vanto e la pretesa di essere "senza padre, senza madre, senza genealogia"; anzi si direbbe che si vergognano di avere un padre e una genealogia; fatalmente la loro teologia, piuttosto saputa, da un lato, e dall'altro non poco ingenua, è destinata ad

> appassire in fretta, per la scarsa profondità del terreno in cui è piantata e per i lineamenti labili e malfermi. Del resto, questi ultimi decenni hanno veduto già il tramonto di non poche di tali teologie, senza metafisica, senza "oggettività", affidate ambiguamente alla "libertà" e al "desiderio" – come li chiamano – (XXI).

Voglio insistere su quanto già detto: queste citazioni non vogliono e non possono portare a una impressione negativa; ma sono importanti, mi sembra, perché tradotte in positivo manifestano quello che sta al fondamento e dicono la preoccupazione che accompagna tutta l'opera del teologo Biffi. Da questo punto di vista si consideri la sua *Opera Omnia*; ecco alcuni titoli: *Figure medievali della teologia*; *Anselmo di Aosta e dintorni*; *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*; *Sulle vie dell'Angelico*; *Il segreto di Clairvaux: Bernardo; La filosofia monastica: "sapere Gesù"*; i due volumi su *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*. Sono alcuni titoli che dimostrano come il pensiero teologico di Biffi ha "padri, madri, genealogia", e perché parlando oggi, nel presente, nasce nutrito dalla pienezza e ricchezza della tradizione.

La storia della teologia ha tanta parte nell'impegno dell'esistenza teologica di Monsignor Biffi. Eppure:

> Se ritorno alla mia produzione, mi pare che una parte notevole di essa si presenti con i caratteri della teologia teoretica o, come si dice, sono opere di teologia […]. E devo dire che sono anche quelli in cui la mia mentalità e il mio gusto, indubbiamente senza insofferenza per la storia, più si ritrovano, anche per un certo innato amore per le distinzioni chiare, i procedimenti logici, e in generale l'*ordo disciplinae*, quello che guidava Tommaso d'Aquino nella redazione della *Summa Theologiae.* Restano i volumi espressamente dedicati alla storia della teologia, ma anche in questo caso lo sforzo costante che essi rivelano, o che soggiaceva al mio intento, era, mi sembra, quello dell'intelligenza della verità emergente nelle vicissitudini e nel percorso storico (*Fede, intelletto e prassi*, XIX).

Il brano citato è ricco di significato, perché recente (2014), e perché posto nella introduzione a un volume dell'*Opera Omnia*, soprattutto se si tiene presente il fatto che queste introduzioni costituisco quasi un'autobiografia teologica dell'autore. Nelle righe scritte da Biffi troviamo alcune indicazioni importanti: la fatica di tutta una vita ha una ragione: «l'intelligenza della verità». Queste parole richiamano e dicono proprio quella che è la classica definizione della teologia, che ci viene da sant'Anselmo, come *intellectus fidei* o come fede *quaerens intellectum.* Non altro: semplicemente e grandiosamente è questo il compito e la fatica del teologo che prende sul serio il suo impegno che è anche un ministero ecclesiale. Inoltre, il riferimento a Tommaso e il ricordo della sua opera ci conduce a sottolineare un altro aspetto della fatica, ma penso anche della felicità di Biffi. Anch'egli, a modo suo, ha realizzato una *Summa.* Questa non è stata progettata fin dal principio così come appare oggi: è in realtà l'insieme degli scritti, nati da circostanze diverse – insegnamento, incontri, sollecitazioni e richieste varie –, visti nella loro totalità e con il risultato che *l'Opera* risulta come

insieme coerente e completo. Il disegno dell'*Opera Omnia* evoca una figura centrale nel Medio Evo, tanto frequentato da Biffi: la cattedrale. Una costruzione che ha una sua unitarietà, anche quando si sviluppa e cresce durante un lungo periodo, sempre e non mai finita (come il Duomo della Chiesa ambrosiana, come nell'epoca moderna la *Sagrada Familia* di Gaudí). Un semplice sguardo al piano dell'*Opera Omnia* di Biffi rivela la struttura nella complessità e ricchezza della sua costruzione teologica. C'è la storia ("La costruzione della teologia medievale", è la prima campata dell'edificio), ci sono gli altri spazi dedicati alle figure della teologia moderna, alla liturgia e poesia, alla storia della Chiesa e della tradizione ambrosiana. C'è soprattutto un centro, che è il vero cuore della cattedrale: "La sapienza di Cristo", dove Cristo è la Sapienza del Padre, la piena luce della Rivelazione, l'apertura che offre uno sguardo sul Mistero di Dio, e anche la chiave che permette di interpretare tutta la realtà. A questo proposito le citazioni potrebbero essere numerosissime. Anche qui, a mo' di esempio, alcune righe dalla introduzione a uno degli ultimi volumi (citato sopra): «Questo nuovo volume […] percorre tutto l'insieme del mistero cristiano. A partire dalla Rivelazione che manifesta il disegno divino, tutto centrato in Cristo, dal quale l'uomo riceve la sua identità e il fondamento della sua azione. Da qui svariati saggi sulla *teologia come cristologia e come antropologia cristica*. E quindi come comprensione dell'"intero" piano salvifico» (XV, corsivo mio). Basterebbero queste poche righe per dire quale è il fondamento della teologia di Inos Biffi, come dice qui in maniera estremamente sintetica parlando di "*teologia come cristologia*".

Non so se l'Emerito della Pontificia Accademia si rallegrerà del confronto. Ma la sua opera mi fa pensare a quella del massimo teologo riformato del secolo scorso, Karl Barth (che l'avvicina a Biffi anche l'interesse, fatto eccezionale per un riformato, per Anselmo d'Aosta) che in tutti i modi, con coraggio ha lottato nella sua immensa *Dogmatica* per difendere il fondamento della Rivelazione contro ogni tentazione e deviazione di una teologia liberale. Il giudizio che Hans Urs von Balthasar dà di Barth si può applicare alla lettera a Inos Biffi, semplicemente sostituendo i nomi: «la teologia di Barth è bella. E non soltanto nel senso esteriore, nel senso cioè che Barth scrive bene. Egli scrive bene perché unisce due cose: la passione e l'oggettività, quale si addice a una cosa così eccitante come la teologia. Obbiettività significa immersione nell'oggetto. E l'oggetto di Barth è Dio, quale si è rivelato al mondo in Gesù Cristo, e del quale da testimonianza la Scrittura» (*La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 41).

Mons. Biffi scrive bello e chiaro, egli è veramente immerso nell'oggetto, che è la passione della sua esistenza teologica: quella Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, che è la ragione della creazione del mondo, e della chiamata dell'uomo alla salvezza e alla comunione con il Mistero Trinitario di Amore. Soltanto in Gesù Cristo – ci dice Biffi – si capisce il perché della realtà dell'universo, e il significato, la ragione, la finalità dell'esistenza umana, perché l'antropologia è fondata nella cristologia.

Ex ore infantium: la teologia è bella, come ha detto il bambino ricordato all'inizio. È bella e gioiosa, oso dire allegra, perché è vivere dentro una storia sempre di nuovo pensata e sempre meglio capita. L'esistenza teologica richiede austerità, fatica, onestà, disponibilità continua alla Verità: ma proprio perché aperta a questa Verità è bella e gioiosa.

La cattedrale di Inos Biffi è coerente, solida, compatta: è però anche come il Duomo della sua città, come la *Sagrada Familia*; è ancora aperta a quelle aggiunte e contributi che ci aspettiamo da un Accademico Emerito, che continua a essere un teologo sulla breccia, un teologo "*sulle spalle dei giganti*", che non demerita di quella genealogia di cui facciamo, con maggiori o minori capacità, parte. A lui le ultime parole, che costituiscono la sua testimonianza:

> Se non fosse mancanza di buon gusto giudicare il proprio lavoro, giungerei a dire che esso fu quello di un teologo e di uno storico della teologia. Ma mi fermo subito, perché non si devono confondere i teologi con gli insegnanti di teologia. Questi sono numerosi, quelli assai rari. Quando penso a dei teologi, il mio pensiero corre ad Agostino, a Bonaventura, a Tommaso d'Aquino, a Scheeben e a ben pochi altri. Anche perché mi viene l'immagine dei nani sulle spalle dei giganti (*Fede, intelletto e prassi*, XIX).

Il disegno teologico come rimando trinitario
(*Lectio Magistralis*, 13 Novembre 2014)

Inos Biffi
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il tema di questa *Lectio magistralis*: il disegno teologico nel suo rimando trinitario. o la genesi della sacra dottrina e la sua identità.

La teologia viene comunemente definita come l'"intelletto" o la "scienza della fede": la definizione è esatta, ma per una sua più compiuta comprensione occorre anzitutto cogliere il principio da cui scaturisce.

La teologia, o sacra dottrina, non proviene primariamente dall'impegno dell'uomo, inteso a segnare i confini tra la Rivelazione e la fede, da un lato, e la ragione, dall'altro.

Essa risulta invece da un affidamento che trova in Dio la sua genesi e la sua motivazione.

2. A ben vedere questo si avvera già con la teologia cosiddetta naturale o filosofica, ossia con la creazione dell'uomo.

A motivo della sua esistenza creata, l'uomo si trova, per ciò stesso, posto nella condizione di essere "accogliente": l'esistenza umana – come l'esistenza di ogni essere creato – rappresenta nativamente o costitutivamente un'accoglienza o un obiettivo rimando ontologico.

Usando la distinzione di san Tommaso tra *ordo causalitatis* o *ordo naturae*, da un lato, e *ordo generationis* o *ordo temporis* (*In II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 4, c.), dall'altro, vengono ad aprirsi due percorsi per l'intelligenza della creazione:

– il primo percorso è quello caratterizzato dall'*ordo generationis* o *ordo temporis*: in esso la conoscenza prende avvio dalla fenomenologia, o da quello che immediatamente appare, per salire quindi alla sua genesi;

– il secondo percorso è invece caratterizzato dall'*ordo causalitatis* o *ordo naturae*, e segue il cammino inverso, in quanto si delinea a partire dalla genesi, da cui promana e si dispiega.

3. La conoscenza più profonda e più vera è indubbiamente quella che si attinge alla genesi. Solo che questa conoscenza non è immediatamente possibile all'uomo, che è strutturalmente storico, e perciò bisognoso del percorso temporale. Egli deve quindi salire di grado in grado, per arrivare al Principio.

Stiamo qui parlando di salita secondo le facoltà della ragione, dove a risaltare è l'iniziativa dell'uomo, con le sue native possibilità. Ora, l'esito di un tale percorso, porta, per così dire, alla "soglia" di Dio, del quale sono colte le prerogative che si riflettono all'esterno, ossia nella loro impronta sul mondo creato.

Già a questo livello, tuttavia, attraverso una rigorosa riflessione razionale, si deve riconoscere che l'iniziativa umana nella conoscenza di Dio non è possibile senza l'antecedente azione di Dio, ossia senza la sua grazia che attira l'uomo e lo apre sé.

Parliamo, come si vede, di "grazia": l'iniziativa umana, infatti, può iniziare il suo cammino conoscitivo solo sotto l'impulso di Dio, o per merito della sua attrattiva e della sua concessione.

Noi conosciamo Dio, perché è lui che originariamente si fa conoscere, concedendoci l'oltrepasso della radicale differenza.

4. Questo è un aspetto che nella teologia filosofica (teodicea) non viene abitualmente sottolineato e illustrato: la conoscenza di Dio viene semplicemente appropriata, quasi accaparrata all'uomo, nel senso che la si riconosce intrinseca alla sua ragione.

Questo è indubbiamente vero, ma rimane radicalmente incompiuto. Occorre procedere ulteriormente; e allora si avverte che la facoltà teologica razionale si può istituire e attivare assolutamente come risultanza e come esito di una originaria e libera donazione divina, per altro non data in autonomia una volta per tutte, ma continuamente in atto, così come continuamente in atto è la conservazione nell'essere da parte Dio, Essere per essenza.

Ininterrottamente la nostra possibilità di conoscere Dio è elargita da Dio stesso, dalla sua incessante e operosa presenza, o grazia, come sopra dicevamo.

Da qui l'incoercibile e logico atteggiamento riconoscente che deve contrassegnare l'uomo nei confronti di Dio, o, ancora meglio, la struttura religiosa e orante che va riconosciuta come appartenente all'intrinseca natura dell'uomo. Egli è imprescindibilmente rimando e di conseguenza imprescindibilmente donazione teologica.

Per sua natura l'uomo è, quindi, *Homo religiosus*. Negarlo equivarrebbe a negare l'uomo, che non ha mai, né può mai avere, in sé il principio e il fondamento del proprio essere e del proprio esserci. Questo essere ed esserci sorgono e sussistono dalla "religiosità", che li fa salire dal nativo nulla. Ecco perché, se si toglie il *religiosus*, semplicemente non si ha più l'uomo.

5. Né questo pone l'uomo in uno stato di disagio o di insoddisfazione, e meno ancora di risentimento. Proprio la coscienza di essere esistenzialmente e totalmente "relativo" e "rimandato" al Creatore, gli conferisce una piena serenità, incondizionata e inalterabile sicurezza e un animo colmo di gioia. Potremmo, anzi, dire che a ogni creatura, come tale, "conviene" una tale gioia, essendo ognuna in se stessa un rimando totale al medesimo Creatore. Anche il minimo frammento d'essere ha in sé inderogabilmente stampato il motivo dell'esultanza.

6. Ma, se già riflettendo razionalmente sul rimando teologico e sulla nativa "religiosità" dell'uomo, si perviene a cogliere l'esigenza di un totale rivolgimento nella concezione della sua natura, una nuova e duplice variazione si impone quando, con la Rivelazione, ci è dato di riconoscere che l'unico Dio è Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo –.

Si rivela allora necessario il rimando trinitario sia della natura sia della soprannatura (o grazia), che – considerate dal profilo del rimando o dell'attrazione suscitata dal rimando – vengono a coincidere.

7. La stessa natura o campo d'esistenza a cui la ragione – di fatto originariamente collocata in un ordine soprannaturale – è in grado di pervenire, può emergere e affacciarsi all'esistenza, perché la Trinità ne vince la nativa impotenza o meglio nullitudine e la attrae nell'orizzonte dell'Essere divino, che è Padre, Figlio e Spirito Santo.

Ma se viene all'essere dal suo originario non-essere, e quindi unicamente e totalmente grazie all'attrazione della Trinità, vuol dire che l'essere creati coincide con questo essere preconosciuti e preamati dalla Trinità attraente, che nessuna forza ha il potere di obiettare o contestare.

Ogni essere porta conseguentemente dentro di sé questa conoscenza e questo amore; ne è il frutto e la manifestazione e ne trae la stessa definizione.

8. Ma se questo vale per quello che abbiano chiamato "natura", soprattutto vale per la realtà della grazia, dove l'attrazione trinitaria diviene intima comunione col Figlio – Gesù risorto e glorioso – nel suo essere tutto relativo al Padre, in virtù del vincolo dello Spirito Santo.

In altri termini, se l'impronta della Trinità è in atto creativamente in ogni grado d'essere, nello stato soprannaturale tale atto creativo comporta un'attrazione che comporta ed equivale a un'esperienza o a un "con-sentire" unificante, che fonde senza "confondere", dove l'abbandono suscitato dall'attrazione potrebbe essere detto un "vuoto" destinato a essere da essa colmato. La realtà creata come l'essere colmato per opera della Trinità.

9. Ne viene che, se non si conosce la Trinità, non è possibile "identificare" compiutamente gli esseri, che da essa ricevono l'identificazione. Ossia, all'assenza della conoscenza della Trinità seguirebbe, se proprio non il loro fraintendimento, la frammentazione e la "confusione".

Veramente, si potrebbe osservare che la filosofia, nelle sue diverse branche, anche prescindendo dalla conoscenza della Trinità, è capace di cogliere la realtà nella sua dimensione oggettiva e nella sua intelligibilità razionale. Si pensi a tutta la filosofia platonica e aristotelica.

Questo è innegabile: non è la fede, ma l'esperienza e la riflessione su di essa che portano a quel traguardo.

10. E tuttavia la realtà delle cose, emergente dalla riflessione razionale, senza il rimando trinitario, da un lato, non potrebbe obiettivamente consistere e, dall'altro, sarebbe incompiutamente conosciuta. Ossia, come la sua esistenza consiste nel suo essere attratta; così, la sua percezione esauriente o la sua conoscenza pienamente reale è possibile, quando la si avverta come suscitata dall'attrazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; o, più precisamente, dall'attrazione estensiva del Padre, che la costituisce nella condizione della filialità per opera dello Spirito Santo.

Possiamo anche dire: come possiede intrinsecamente la proprietà filiale, essendo suscitata o originata dall'attrazione Padre, o come estesa da lui e unita con lui, così se ne ha l'adeguata conoscenza, se viene colta in questa connessione o, come andiamo dicendo, in questo rimando.

11. Ma sorge allora inevitabilmente la domanda se a questa prospettiva non consegua la necessità dell'ordine soprannaturale.

Premesso che tutta la realtà, è stata originariamente e creativamente concepita e disposta in un ordine di grazia[1], da questa posizione non deriva affatto che l'ordine soprannaturale sia necessario. A essere necessario è il rimando trinitario di tutta la realtà creata; esso però riceve la sua forma soprannaturale, ossia si configura specificamente come grazia, quando tale rimando comporti un'intima esperienza trinitaria, una partecipazione "reale" alla condizione del Figlio; detto diversamente: quando l'attrazione del Padre abbia come effetto un'effettiva associazione allo stato del Figlio.

---

1 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 4, ad 2: «Quidam enim dicunt, quod homo in gratia creatus est; et isti dicunt, quod est duplex profectus: unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat; et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat»; *In II Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 2, c.: «Ideo alii dicunt, quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas, in materia et in forma».

12. Resta ora da chiedersi come in questa visione si delinei la teologia e come si configuri l'immagine del teologo.

– Quanto alla teologia, essa appare come il campo di sapere originato o "esteso" dall'attrazione trinitaria, o anche come il contenuto della coscienza filiale presente e delineato nella Trinità e da essa "espanso".

Si viene quindi a conoscere nella misura in cui si assume la scienza in atto nel mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

– A sua volta, il teologo è colui che condivide questa scienza .

Da questo profilo ogni credente è teologo; mentre lo è, si potrebbe dire "professionalmente", chi vi si dedica con particolare intensità, o chi vive in modo speciale, con singolare frequentazione e intimità, la familiarità trinitaria.

– Da questa prospettiva la teologia si rivela come una dimensione normale e indispensabile implicata dallo stesso rimando. Anzi, la teologia è esattamente rimando nel suo necessario ridondare in sapere, consistente nell'effusione della luce del Verbo divino.

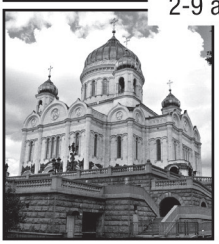
13. Si può, a questo punto, avvertire come il nostro rimando raccolga e sostenga in forma articolata ed esauriente tutta la realtà, colta come elargizione della Trinità, che sta all'origine attraente e tutto da sé estende e fa scaturire.

VIAGGI 2015
CON RUSSIA CRISTIANA

Alla scoperta di alcuni tra i luoghi più significativi della storia d'Europa, alla ricerca delle origini dell'unità cristiana

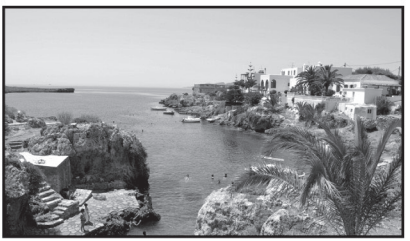
PASQUA IN RUSSIA
Mosca, S. Pietroburgo

2-9 aprile



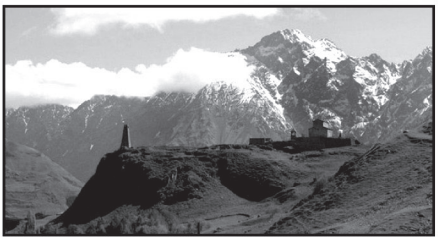
GRECIA E CITERA

30 aprile - 7 maggio



GEORGIA

28 maggio - 6 giugno



ARMENIA

21-29 giugno

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.russiacristiana.org

A proposito della rinuncia di Benedetto XVI. Breve nota a un articolo della RTLu[1]

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

La Rivista della FTL (2/2013) porta un articolo di Stefano Violi, dal titolo significativo: *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza* (203-214). Queste pagine suscitano non poche questioni, soprattutto dal punto di vista teologico: per questo definisco il titolo come significativo, in quanto manca di un dato fondamentale, mancanza che suggerisce proprio quello che soprattutto è discutibile e criticabile in questo contributo. Leggiamo infatti: *Tra storia, diritto e coscienza* – dove manca, oltre i tre termini indicati, *teologia.* Infatti è proprio da questo punto di vista che deve svolgersi la discussione e, a mio parere, qui sorge con forza la critica. A questo proposito, e prima di sviluppare l'argomentazione, è però bene fare due osservazioni preliminari. La prima riguarda l'articolo, mentre la seconda considera la ricezione delle idee sostenute dall'autore.

Per quanto riguarda la *storia*, non ho particolari osservazioni, anche perché è un settore non di mia competenza. Neppure mi è possibile trattare delle questioni attinenti al *diritto*, anche se è evidente che la codificazione non può prescindere dalla teologia, e per quanto riguarda la questione della rinuncia del Vescovo di Roma dalla ecclesiologia. Ed è da questo punto di vista che alcune ipotesi o affermazioni di Violi

[1] In queste pagine si intende discutere soltanto il problema teologico posto dalle affermazioni dell'autore dell'articolo. Altri hanno messo in evidenza la conseguenza che ne viene per un giudizio sulle vere intenzioni e sull'agire di Benedetto XVI, che avrebbe tenuto un «doppio discorso»: rinuncio, ma resto papa. In particolare Alberto Melloni, con diversi interventi, ha chiarito questa conseguenza contenuta nell'ipotesi sostenuta da Violi: *Corriere della sera*, 14.07.2014; soprattutto *The Tablet*, 23.08.2014: «In May, the journal of the Faculty of Theology of Lugano published an article which depicted Benedict as a schemer and Francis as a "half-pope". The author, Stefano Violi, a professor of canon law, wrote that Benedict did not resign the office or duties of pope but simply from the administration of that office. According to Violi's thesis, Ratzinger cheated the cardinals and retained some of his papal powers, treating the papacy as a sacrament. Therefore, Francis was merely acting as a governor or a CEO, who had to share his higher responsibilities with Benedict, who was effectively his superior. In my view, this thesis is absurd and offensive to both Benedict and Francis, and is evidence that some influential figures are seeking to damage the present Pope».

sono insostenibili, come intendo mostrare più avanti. Per quanto riguarda la ricezione, gli effetti negativi dell'articolo in questione sono evidenti per chi legge le prese di posizione di ambienti e persone avversi a Papa Francesco[2]. Antonio Socci, un pubblicista di un certo successo quando tratta di questioni ecclesiologiche, autore del saggio pubblicato nel 2014, *Non è Francesco*[3], cita Violi, assumendone ipotesi e conclusioni, per poter affermare che Benedetto XVI non avrebbe «rinunciato *in toto* al Papato»[4], per cui – è la conclusione a cui qualcuno arriva – ci sarebbero nella Chiesa «due papi». Questo richiamo al libro di Socci anticipa la questione che deve essere trattata, ma è importante averla presente, perché dimostra come l'argomentazione di Violi si presti a conclusioni aberranti, come l'affermazione che un Papa che ha rinunciato è sempre papa, e dunque in caso di rinuncia ci potrebbero esserci due o più papi.

La tesi sostenuta da Violi occupa alcune pagine dell'articolo (211-213), e si fonda su «la formula di rinuncia innovativa introdotta da Benedetto XVI» (211). Tesi riassumibile in poche parole: Benedetto avrebbe rinunciato alla *executio muneris*, ma non al *munus*.

> Benedetto XVI propone due fondamentali distinzioni in ordine al *munus* petrino: in primo luogo distingue tra *munus* e *executio muneris*, evocando la distinzione grazianea tra *potestas officii* e la sua *executio* 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 *patiendo*) (212).

La teoria sviluppata da Violi dimentica, a mio parere, due elementi, che sono strettamente legati. La natura essenzialmente sacramentale della Chiesa, o, detto altrimenti, il legame costitutivo tra Chiesa e sacramenti (in particolare l'Eucaristia) e il rapporto tra il ministero del vescovo di Roma e l'esercizio e la natura del ministero del primato. Vogliamo, anzitutto, brevemente accennare al secondo elemento. Il papa è chiamato ad esercitare il primato, *proprio perché vescovo*[5] *e vescovo di Roma*; e non è vera l'affermazione contraria, e cioè che il vescovo di Roma è tale perché papa. Il ministero episcopale precede e non segue la missione primaziale. Il capitolo terzo della costituzione

---

2 È inutile rinviare alle tante prese di posizione che si possono leggere su numerosi siti della rete, avversi o molto critici nei confronti di Francesco, perché si trovano con estrema facilità. Non aggiungo informazioni di questo tipo, in quanto non sono queste posizioni che intendo discutere.

3 *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta*, Milano 2014.

4 «Qui cominciamo a capire cosa significa "Papa emerito" ed è una scoperta strabiliante. Violi è chiarissimo e leggendo le sue conclusioni si comprende che c'è stato un colossale equivoco, nessuno aveva compreso bene di che tipo di "rinuncia" si è trattato. O forse faceva comodo a tanti pensare (e far pensare) che Benedetto XVI avesse rinunciato *in toto* al Papato. Ma non è così» (94).

5 Melloni, che ringrazio, mi segnala quanto stabilito nelle norme sul conclave: se l'eletto fosse presbitero, o laico, «*statim ordinetur episcopus*».

dogmatica *Lumen Gentium*, pur non trattando questa questione, con l'ecclesiologia che insegna e in particolare con le affermazioni circa la sacramentalità dell'episcopato (21) e la natura comunionale della collegialità, sostiene indirettamente la certezza della priorità dell'episcopato del vescovo di Roma, rispetto al primato[6]. È il vescovo di Roma, vescovo tra i vescovi, a garantire l'unità, in quanto è visibile principio di unità: «Il romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli» (23): lo è non dall'esterno, ma in quanto parte del collegio, vescovo (il primo) tra i vescovi, e vescovo di una concreta Chiesa locale, in quanto il ministero episcopale richiede il legame con una Chiesa particolare (legame che hanno perfino i vescovi titolari!). Ora, quando il papa, per qualsiasi motivo, cessa di essere vescovo di Roma, cessa anche di essere il vescovo chiamato ad esercitare il ministero primaziale per tutta la Chiesa.

Inoltre, la distinzione proposta da Violi tra *munus* ed *executio muneris* in questo caso non è sostenibile, perché introduce una frattura nella realtà sacramentale del ministero episcopale. Se un vescovo (anche quello di Roma) rinuncia o cessa dall'esercitare il servizio concreto alla sua Chiesa e non è più effettivamente vescovo della Chiesa locale "di", la sede diventa vacante ed è necessario provvedere alla successione perché quella Chiesa (anche quella di Roma) non manchi del ministero episcopale. Il vescovo che non presiede l'eucaristia (e, di conseguenza, non è in qualche modo alla presidenza della sorgente di tutti i sacramenti) di quella che è stata la Chiesa a lui affidata, non è più pastore (in senso pieno) di questa stessa Chiesa. Senza alcun dubbio, rimane il legame spirituale ed affettivo tra il vescovo emerito e la sua Chiesa, ma questo va distinto dal legame derivante dall'ordinazione episcopale. Soltanto in questo senso, si può accettare l'affermazione di Violi, circa un ministero per la Chiesa «con la preghiera e il patire, perché così si aggiunge un adempimento più spirituale… consistente nel patimento e nella preghiera» (212-213). «Il servizio della Chiesa continua con lo stesso amore e con la stessa dedizione anche al di fuori dell'esercizio del potere» (213): possiamo essere d'accordo e considerare condivisibile questa affermazione, mentre non è più accettabile quanto viene detto subito dopo: «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» (213). A me sembra che la causa degli equivoci stia proprio nell'applicare alla rinuncia del papa la tematica canonistica del *munus* e della *executio* dello stesso, ignorando il fatto fondamentale e l'affermazione della centralità e totalità della realtà sacramentale e del rapporto tra vescovo, comunità a lui affidata e eucaristia. Questo vale per qualsiasi vescovo emerito, e non si capisce perché non dovrebbe valere anche per colui che presiede, ed anche ha un primato effettivo per tutte le Chiese, proprio perché vescovo della Chiesa di Roma.

6 Nulla si oppone a questo nella *Nota esplicativa previa* che accompagna la Costituzione conciliare.

Violi, nell'ultima pagina dell'articolo, riassume le conclusioni del suo studio, con le conseguenze che derivano dal suo discorso tutto incentrato sulla distinzione canonistica, più volte ricordata, tra *munus* ed esercizio dello stesso. Detto con parole semplici: il papa resta papa, anche se non è più vescovo di Roma: che è proprio quanto ci sembra di non poter accettare, perché non c'è primato separato dal ministero episcopale per la Chiesa locale, di cui il papa è vescovo. Mentre dissentiamo sulla penultima frase[7], possiamo condividere le ultime parole: «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, non dismettendo in questo modo, ma portando a compimento il suo ufficio a servizio degli uomini, cioè la nostra salvezza» (214).

La rinuncia di un papa non è una novità e la storia della Chiesa conosce altri casi, anche se poco numerosi. Ogni Chiesa ha un solo vescovo[8], anche la Chiesa di Roma, il cui vescovo ha anche il primato su tutte le altre, con la presidenza alla carità e per l'unità, per la comunione di tutte le Chiese locali. Il vescovo di Roma, rinunciando alla missione ricevuta e accettata, rinuncia alla sua missione pastorale immediata: non rinuncia all'amore per la Chiesa di cui è stato vescovo, non rinuncia alla preghiera e all'impegno per l'unità e la comunione delle Chiese, ma vive questo servizio in maniera diversa, simile però a quella di tutti i pastori, vescovi e in maniera diversa presbiteri, che hanno dovuto o voluto rinunciare alla missione che era stata loro affidata.

7 «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» (214). Se si parlasse di un servizio spirituale alla Chiesa, non però nei termini usati, si può affermare che ogni vescovo emerito, e anche il vescovo papa, è sempre al servizio del popolo e delle comunità che gli erano state affidate.

8 L'esistenza di vescovi ausiliari, che si può comprendere nella storia, e anche nelle soluzioni canoniche, rimane un problema teologico.

Il Figlio Salvatore

Antonio Ducay
Cantagalli, Siena 2014, 182 pp.

È facile trovare in commercio ottimi trattati di cristologia, in generale opere ampie che sembrano più adatte alla consultazione che allo studio sistematico e che suppongono una cultura filosofica e teologica non banale. Chi non abbia tali presupposti potrà accostarsi ad opere di spiritualità, ma troverà con difficoltà libri che possano aiutarlo ad acquisire una formazione teologica semplice ma sistematica.

Il piccolo libro di Antonio Ducay appena pubblicato, *Il Figlio Salvatore*, è pensato proprio per questa utenza: cristiani che «sentono il bisogno di conoscere meglio la propria fede» (p. 7) e magari non dispongono «di molto tempo da dedicare alla propria formazione» (p. 8). Si tratta di un breve trattato di cristologia, con i contenuti di un manuale ma presentati con un linguaggio accessibile a qualsiasi lettore. Il libro è strutturato in sei capitoli che presentano nell'ordine (1) la vita di Gesù, (2) la cristologia neotestamentaria, (3) la storia del dogma, (4) le questioni cristologiche sistematiche, (5) la soteriologia e (6) i benefici della salvezza.

Nel primo capitolo l'A. omette la sezione di cristologia fondamentale – con la tradizionale esposizione delle ricerche sul Gesù storico – e presuppone con semplicità la sostanziale autenticità del dato evangelico. La predicazione di Gesù viene inquadrata entro la categoria del "regno di Dio" e la sua vita, particolarmente la sua Passione e morte, viene presentata in un'adeguata cornice storica.

Nel secondo capitolo (che si apre con un singolare riferimento ad un film di Benigni) viene introdotto il problema della preesistenza del Nazareno – con ampio commento all'inno di Fil 2 – e vengono presentati i principali testi che fanno riferimento alla divinità di Cristo, con particolare attenzione al Prologo di san Giovanni. Felicemente, il *Logos* giovanneo viene presentato non tanto nell'alveo della filosofia greca, quanto piuttosto all'interno della riflessione veterotestamentaria (p. 59); pregevole anche il riferimento *en passant* alla questione sul divenire del Verbo (p. 60 con ripresa nella sezione sistematica a p. 105). Segue la trattazione dei principali titoli cristologici e

la riflessione sul rapporto tra preesistenza e ruolo creativo del *Logos* attraverso gli inni di Col 1 ed Ef 1.

La sezione storica – il terzo capitolo – colpisce per la sua sinteticità ed accuratezza: anche quando l'A. riduce le questioni a poche righe non rinuncia mai a quella precisione che accontenta l'occhio del lettore più esperto. Dopo un breve cenno all'«ellenizzazione» del messaggio cristiano (l'A. precisa che tale adattamento, «peraltro necessario», si è attuato evitando che «potesse nuocere alla genuinità del messaggio cristiano», p. 76), vengono presentate nell'ordine la crisi ariana (pp. 78 ss.), le questioni sull'unità della persona di Cristo (da Apollinare a Calcedonia passando attraverso Nestorio e il monofisismo, pp. 80 ss.) e, in rapidissima sintesi, le polemiche postcalcedoniane sull'unità della volontà in Cristo. Uno spazio relativamente ampio viene dedicato alla questione iconoclasta (un paio di pagine, ma per un argomento sovente omesso nei manuali dogmatici), alla quale segue una pregevole sintesi della soteriologia (pp. 92 ss.) dai Padri greci e latini fino a Lutero. Chiude questo capitolo una rapida presentazione della cristologia di fronte alla «sfida della modernità» (pp. 100 ss.) con alcuni riferimenti al Concilio Vaticano II.

È sicuramente nel capitolo seguente, quello dedicato alle questioni cristologiche sistematiche, che l'A. mette tutto il suo impegno e la sua esperienza di docenza per giungere alla massima semplicità; per questo ricorre a metafore che talora possono lasciare perplessi perché non sempre precisissime (il sogno a p. 107, il cane a p. 109, la "personalizzazione" della scrivania del computer a p. 111), ma che indubbiamente raggiungono lo scopo. A livello di contenuti, l'A. presenta l'unione ipostatica, le sue conseguenze, il concepimento verginale, la conoscenza e la personalità di Cristo. Vengono affrontate anche le questioni più delicate, come ad esempio il problema dell'atto d'essere della persona umana di Cristo (p. 105), la sua visione beatifica (p. 117), la fede e la speranza di Cristo (p. 120), la libertà a fronte dell'impeccabilità (p. 123), ecc.

L'A. propende per una cristologia piuttosto alta, dove l'Incarnazione viene vista come innalzamento della natura assunta piuttosto che abbassamento della Persona divina (pp. 108-110); anche per la conoscenza di Cristo si afferma la scienza di visione (con la felice puntualizzazione di p. 117 e la distinzione terminologica rispetto alla visione beatifica) e la presenza di una scienza infusa ma non assoluta, per cui esiste in Cristo una vera e propria scienza acquisita («Gesù ha imparato con l'esperienza umana normale, con l'insegnamento dei genitori e dei maestri, della sacra Scrittura, eccetera», p. 118); parimenti, in Cristo non vi è in senso proprio né fede né speranza, ma soltanto alcune loro «dimensioni» (p. 120).

Il capitolo V, che presenta l'opera salvifica di Cristo, si apre con una trattazione piuttosto delicata e forse leggermente oscura del disegno creativo e redentivo da Adamo a Cristo (pp. 125-132), alla quale segue la presentazione della terminologia soteriologica. Il resto del capitolo è strutturato secondo i misteri della vita di Cristo, in

particolare la sua Passione, morte, discesa agli inferi, Risurrezione e dono dello Spirito Santo. La sezione che tratta della Passione diventa l'opportunità per affrontare il cuore della soteriologia, in un distillato preciso ed arioso del dato tradizionale, lontano dalle esagerazioni di sapore luterano. L'iniziativa del Padre («introdurre il suo amore nella storia umana», p. 139) trova risposta nel sacrificio del Figlio («questo amore del Padre s'incarna storicamente nel sacrificio del Figlio», p. 141): ottima sintesi che non si sente autorizzata a distruggere il dato trinitario (l'unità della natura divina) per enfatizzare il valore del sacrificio redentivo. È interessante anche il paragrafo sulla morte e discesa agli inferi, argomento talora trascurato o affrontato in maniera eccessivamente allegorica nelle trattazioni più ampie, mentre il paragrafo sulla Risurrezione non disdegna un linguaggio semplice che indugia anche su ciò che al lettore più esperto sembra un'ovvietà: la differenza tra la risurrezione di Cristo e quella dei tanti morti risuscitati da Cristo stesso nel Vangelo. Chiude il capitolo una brevissima trattazione sui titoli cristologici di sacerdote, re e profeta.

Il VI ed ultimo capitolo sembra sottratto ad un trattato di antropologia teologica e presenta gli effetti nel cristiano della redenzione, come la liberazione dal peccato, la giustificazione, l'incorporazione nella Chiesa, la divinizzazione. In un'ottica didattica, può essere un buon modo per chiudere il corso con qualche lezione in cui il dato cristologico si declina in quella che può essere l'esperienza vissuta dal lettore.

Anche negli ultimi due capitoli sono presenti metafore accattivanti che possono sconcertare il lettore più ingessato, come quando si spiega la *propiziazione* dicendo che è come «se il Signore Gesù avesse aperto in favore dell'umanità un conto bancario per un importo infinito» (p. 143). Il libro si chiude con un riferimento ai cristiani quali «corredentori» (p. 178), piccolo omaggio a san José Maria Escrivá.

Al termine della lettura ci si può domandare se il libro raggiunga veramente lo scopo che l'A. si propone. Oggettivamente si tratta di un libro semplice, godibile, che non solo può essere letto da chiunque – anche da chi non abbia alcun retroterra filosofico e possieda una formazione biblica davvero minima –, ma può essere anche letto con gusto. Le questioni classiche del trattato non sono eluse e, contrariamente a quanto avviene in tanti manuali, la soteriologia viene presentata con una certa ampiezza. Il tutto con lo sforzo ammirevole di mantenersi entro un numero di pagine davvero limitato. L'A. dichiara che il libro può servire «per un corso di 12 o 15 lezioni» (p. 9); sicuramente un corso per laici, perché quest'opera pare davvero troppo elementare per un corso in una Facoltà Teologica, dove la pregressa formazione filosofica e scritturistica renderebbero una buona parte dei contenuti già nota o eccessivamente semplificata. Ciononostante, anche il lettore esperto può trovare una certa utilità da una lettura veloce e in totale rilassatezza, che può far riaffiorare tante nozioni magari dimenticate e suggerire qualche prospettiva originale.

Per agevolare la lettura rapida, l'A. ha preferito omettere qualsiasi riferimento bi-

bliografico in nota, limitandosi ad una generica bibliografia finale e a qualche rarissima referenza nel corso del testo. È una scelta coraggiosa che effettivamente rende la lettura scorrevole, anche se forse quel minimo di indicazioni bibliografiche all'inizio o alla fine di ogni singolo capitolo avrebbe incoraggiato il lettore in cerca di approfondimenti specifici. Sarebbe stato apprezzabile, infine, un breve capitolo conclusivo, giusto per premiare il lettore che abbia fatto la fatica di giungere all'ultima pagina con il gusto di un finale più trionfale.

Andrea Villafiorita

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2015
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)