

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XX
marzo 2015



RTLu 1/2015

Editoriale

André-Marie Jerumanis, *La famiglia, sfide e speranze*5

Articoli

Francesco Maceri, *Elementi di riflessione teologica e pastorale sul matrimonio in prospettiva filiale*9

Thierry Collaud, *Les blessures de la famille*25

Franco Manzi, *Nuova evangelizzazione e teologia alla luce del discorso di Paolo all'areopago di Atene*43

Contributi

François-Xavier Putallaz, *Diagnostic préimplantatoire (DPI) et le sens de la famille*67

Chiara Amata Tognali, *Un monastero nella tempesta della Riforma*75

Helmut Moll, *Segni dati nel Rituale Romanum per riconoscere l'ossessione diabolica*85

Miscellanea e Vita della Facoltà

Angelo Scola, *La famiglia soggetto dell'evangelizzazione*95

Luca Pagani, *Misure per sostenere la famiglia e la natalità*109

Marko Ivan Rupnik, *La chiesa, immagine della Chiesa*113

Azzolino Chiappini, *Intervento in occasione del conferimento del dottorato honoris causa di P. Ivan Rupnik SJ*121

Ettore Malnati, *L'ecologia cristiana nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*129

Johannes Nebel FSO (a cura di), *Bibliografia italiana del Cardinale Leo Scheffczyk*139

Recensioni

Roberto Giacobbo, *Conosciamo davvero Gesù? (Mauro Orsatti)*.153

Serafino M. Lanzetta, *Il Concilio Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari (Emery de Gaál)*157

Editoriale

La famiglia, sfide e speranze

André-Marie Jerumanis

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il recente Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, pur con i suoi travagli interni ed esterni, ha certamente smosso la riflessione nel campo della Teologia e della Pastorale. Le continue pubblicazioni editoriali dimostrano l'importanza di questo evento¹. Nella Relazione del Sinodo straordinario consacrato alle sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione, i padri sinodali scrivono una frase con la quale introducono il documento finale. Parlando della famiglia, scrivono al n. 2 della RS: «Grembo di gioie e di prove, di affetti profondi e di relazioni a volte ferite, la famiglia è veramente “scuola di umanità” (cfr. *Gaudium et Spes*, 52), di cui si avverte fortemente il bisogno». E aggiungono che «Nonostante i tanti segnali di crisi dell'istituto familiare nei vari contesti del “villaggio globale”, il desiderio di famiglia resta vivo, in specie fra i giovani», per concludere con un riferimento alle ragioni del discorso ecclesiale sulla famiglia, sottolineando che proprio questo desiderio della famiglia evidenziato in tutto il mondo «motiva la Chiesa, esperta in umanità e fedele alla sua missione, ad annunciare senza sosta e con convinzione profonda il “Vangelo della famiglia” che le è stato affidato con la rivelazione dell'amore di Dio in Gesù Cristo e ininterrottamente insegnato dai Padri, dai Maestri della spiritualità e dal Magistero della Chiesa». Inoltre i padri utilizzano una sfumatura nuova nel giustificare l'attenzione della Chiesa per la famiglia: «La famiglia assume per la Chiesa un'importanza del tutto particolare e nel momento in cui tutti i credenti sono invitati a uscire da se stessi è necessario che la famiglia si riscopra come soggetto imprescindibile per l'evangelizzazione. Il pensiero va alla testimonianza missionaria di tante famiglie»². La

¹ Cfr. AA.VV., *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Siena 2014; G. L. MÜLLER, *La speranza della famiglia*, a cura di C. Granados, Milano 2014 (or. spagn. *La esperanza de la familia*, Madrid 2014); W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Brescia 2014; J. J. PERES-SOBA (a cura di), *Saper portare il vino migliore. Strade di pastorale familiare*, Siena 2014.

² *Relatio Synodi* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione* (5-19 ottobre 2014), n. 52.

famiglia è soggetto di evangelizzazione. Non tutti i commenti sul Sinodo hanno rilevato questo aspetto. Spesso si sono concentrati su alcuni punti della pastorale, come per esempio sulla situazione delle famiglie divorziate e della loro posizione ecclesiale, o sul possibile riconoscimento del valore di altre forme di convivenza. Altri commenti hanno rilevato contrapposizioni durante la discussione sinodale tra le proposte pastorali dei padri sinodali, fino a chiedersi se la Chiesa non stava imboccando una strada pericolosa per la sua unità.

Il papa Francesco nel suo discorso finale ha contribuito ad una migliore comprensione della dinamica del Sinodo quando afferma che «abbiamo vissuto davvero un'esperienza di "Sinodo", un percorso solidale, un *"cammino insieme"*. Ed essendo stato "un cammino" – e come ogni cammino ci sono stati dei momenti di corsa veloce, quasi a voler vincere il tempo e raggiungere al più presto la mèta; altri momenti di affaticamento, quasi a voler dire basta; altri momenti di entusiasmo e di ardore. Ci sono stati momenti di profonda consolazione ascoltando la testimonianza dei pastori veri (cfr. Gv 10 e Cann. 375, 386, 387) che portano nel cuore saggiamente le gioie e le lacrime dei loro fedeli. Momenti di consolazione e grazia e di conforto ascoltando e testimonianze delle famiglie che hanno partecipato al Sinodo e hanno condiviso con noi la bellezza e la gioia della loro vita matrimoniale. Un cammino dove il più forte si è sentito in dovere di aiutare il meno forte, dove il più esperto si è prestato a servire gli altri, anche attraverso i confronti. E poiché essendo un cammino di uomini, con le consolazioni ci sono stati anche altri momenti di desolazione, di tensione e di tentazioni». La spiegazione offerta dal Papa è importante perché permette di ritrovare un aspetto messo in evidenza dal Concilio Vaticano II e che si fonda sia sull'ecclesiologia di comunione valorizzata dal Concilio, sia sulla dimensione dialogale auspicata dal papa Paolo VI nella *Ecclesiam suam*. La conclusione della *Relatio Synodi* indica la direzione da seguire e invita tutta la Chiesa a questo cammino da fare insieme: «Le riflessioni proposte, frutto del lavoro sinodale svoltosi in grande libertà e in uno stile di reciproco ascolto, intendono porre questioni e indicare prospettive che dovranno essere maturate e precisate dalla riflessione delle Chiese locali nell'anno che ci separa dall'Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi prevista per l'ottobre 2015, dedicata alla vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Non si tratta di decisioni prese né di prospettive facili. Tuttavia il cammino collegiale dei vescovi e il coinvolgimento dell'intero popolo di Dio sotto l'azione dello Spirito Santo, guardando al modello della Santa Famiglia, potranno guidarci a trovare vie di verità e di misericordia per tutti. È l'auspicio che sin dall'inizio dei nostri lavori Papa Francesco ci ha rivolto invitandoci al coraggio della fede e all'accoglienza umile e onesta della verità nella carità» (RS 62).

Nel suo discorso conclusivo, il papa Francesco ha enunziato alcune tentazioni dei padri sinodali, che vale la pena menzionare poiché anche noi siamo invitati ad entrare in questo cammino sinodale e possiamo così avere una cornice per inquadrare il cam-

mino ecclesiale. Il discernimento offerto mostra la volontà di accompagnare il lavoro del Sinodo senza bloccare la discussione e la logica sinodale, dando le coordinate del camminare insieme per evitare l'anarchia o l'impressione che alcuni hanno avuto di «non governo» da parte del Santo Padre. Le cinque tentazioni enumerate sono anche quelle che incontriamo nelle Chiese locali, nelle comunità parrocchiali, nelle facoltà di teologia³. Le ricordiamo: «l'irrigidimento ostile», «il buonismo distruttivo», «la tentazione di trasformare *la pietra in pane* per rompere un digiuno lungo, pesante e dolente (cfr. Lc 4,1-4) e anche di trasformare *il pane in pietra* e scagliarla contro i peccatori, i deboli e i malati (cfr. Gv 8,7) cioè di trasformarlo in *feldelli insopportabili* (Lc 10,27)», «la tentazione di scendere dalla croce, per accontentare la gente», «la tentazione di trascurare il *depositum fidei*», «la tentazione di trascurare la realtà».

La RS ricorda il valore della famiglia come Chiesa domestica che prende modello dalla Santa Famiglia di Nazaret, ricordando che «Il Vangelo della famiglia, nutre pure quei semi che ancora attendono di maturare, e deve curare quegli alberi che si sono inariditi e necessitano di non essere trascurati» (RS 23). Così «In ordine ad un approccio pastorale verso le persone che hanno contratto matrimonio civile, che sono divorziati e risposati, o che semplicemente convivono, compete alla Chiesa rivelare loro la divina pedagogia della grazia nelle loro vite e aiutarle a raggiungere la pienezza del piano di Dio in loro. Seguendo lo sguardo di Cristo, la cui luce rischiarà ogni uomo (cfr. Gv 1,9; *Gaudium et Spes*, 22) la Chiesa si volge con amore a coloro che partecipano alla sua vita in modo incompiuto, riconoscendo che la grazia di Dio opera anche nelle loro vite dando loro il coraggio per compiere il bene, per prendersi cura con amore l'uno dell'altro ed essere a servizio della comunità nella quale vivono e lavorano (RS 25).

La Facoltà di Teologia di Lugano ha deciso di riprendere il dibattito sinodale per approfondirlo nel proprio ambito, cioè la teologia. Nel presente numero della Rivista Teologica di Lugano, sono pubblicate alcune relazioni del Colloquio teologico sulla Famiglia tenutosi nel quadro della settimana intensiva dal 15 febbraio al 18 febbraio 2015, con la collaborazione della Facoltà di Teologia di Friburgo e la Commissione di bioetica della Conferenza dei Vescovi Svizzeri. Al lettore della Rivista che desideri entrare in materia consigliamo di cominciare a leggere la conferenza del cardinale Angelo Scola, «La famiglia soggetto d'evangelizzazione», nella sezione Miscellanea, per continuare con un articolo di fondo di Francesco Maceri, SJ, professore di Teologia morale alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, «Elementi di riflessione

³ A proposito delle cinque tentazioni può essere utile leggere il commento di Francesco Maceri (SJ) sul blog della rivista Il Regno, intitolato *L'indice del Sinodo*; cfr. F. MACERI, in <http://ilregno.blogspot.it/2015/03/ripartire-dalle-cinque-tentazioni.html>. Cfr. la risposta di Andrea Grillo, in <http://www.ilregno-blog.blogspot.it/2015/03/non-siamo-daccordo-anche-questa-e.html#more>; si veda infine la risposta di Maceri a Grillo (seguita da un commento di Umberto R. Del Giudice), in <http://www.ilregno-blog.blogspot.it/2015/03/con-cristo-dalle-periferie-alluscita-in.html#comment-form>.

teologica e pastorale in prospettiva filiale». L'articolo del prof. Thierry Collaud della Facoltà di Teologia di Friburgo e presidente della Commissione di bioetica della Conferenza dei Vescovi svizzeri, dal titolo «Les blessures de la famille», introduce il lettore nel cuore stesso del dinamismo della vita della famiglia sotto l'aspetto delle ferite della coniugalità, della filiazione, della comunità familiare. Il Prof. François-Xavier Putallaz, professore di filosofia all'Università di Friburgo, membro della commissione nazionale di etica (CNE) e della Commissione federale di coordinamento per la questione familiare (COFF), con il suo contributo «Diagnostic préimplantatoire (DPI) et le sens de la famille» interroga la società a partire dal posto che la famiglia dà al disabile che vive sotto la pressione crescente del rifiuto del debole. Sempre nella linea del tema principale del numero della Rivista pubblichiamo, sempre nella sezione Miscellanea, la conferenza tenuta dall'avv. Luca Pagani, presidente del Gran Consiglio del Cantone Ticino, «Misure per sostenere la famiglia e la natalità».

La Rivista propone ancora come articolo di fondo il testo del prof. Franco Manzi, «Nuova evangelizzazione e teologia alla luce del discorso di Paolo all'areopago di Atene», i contributi di Chiara Amata Tognali, «Un monastero nella tempesta della Riforma» e del prof. Helmut Moll, «Segni dati nel *Rituale Romanum* per riconoscere l'ossessione diabolica».

Nella Miscellanea proponiamo una conferenza di Marko Ivan Rupnik, «La chiesa, immagine della Chiesa», *lectio magistralis* in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* presso la Facoltà di Teologia di Lugano, tenutasi il 16 dicembre 2014. L'intervento dal prof. Azzolino Chiappini in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* pubblicato in seguito, dà tutto il senso e l'importanza dell'opera artistica di Marko Ivan Rupnik. Nella Miscellanea offriamo ancora al lettore una presentazione dell'ecologia cristiana nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa ad opera del prof. Ettore Malnati, per concludere con una pubblicazione inedita della bibliografia italiana del cardinale Leo Scheffczyk, a cura di Johannes Nebel FSO.

Nelle Recensioni, segnaliamo quella del libro di Roberto Giacobbo, *Conosciamo davvero Gesù?*, a cura di Mauro Orsatti, e del libro di Serafino M. Lanzetta, *Il Concilio Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, a cura di Emery de Gaál.

Elementi di riflessione teologica e pastorale sul matrimonio in prospettiva filiale

Francesco Maceri*

Papa Francesco ha invitato tutti noi a pensare e agire in chiave missionaria. Nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ha illustrato in modo articolato, ampio e puntuale che cosa ciò significhi. Ha detto chiaramente e ripetutamente che il perno e il cuore della molteplice attività missionaria della Chiesa è e deve essere il primato di Dio, della sua grazia, del suo immenso amore in Cristo morto e risorto¹.

Il riconoscimento completo, effettivo e impegnativo del primato di Dio, della sua iniziativa di grazia e di amore nella vita personale e nelle relazioni sociali non è scontato. Se si è sinceri, si deve ammettere che almeno un po' esso fa paura. Cuore e ragione umani temono che Dio li possa coinvolgere in processi di vita che sfuggano alle loro valutazioni e al loro governo. Non è raro che l'uomo preferisca la tristezza alla consolazione divina, pur di essere il protagonista della sua vita²! In particolare, non si deve dimenticare che il primato dell'iniziativa e dell'amore di Dio non si concilia affatto con la concezione dell'autonomia dell'uomo e delle realtà temporali (tra cui ci sono il matrimonio e la famiglia) dominante, per la quale «le cose create non dipendono da Dio e (...) l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore»³. Così scienza e tecnica ci hanno abituato alle novità in qualche modo programmate, che derivano dall'indirizzo delle loro ricerche, e a non mostrare interesse né approfondire impegno per scoprire nel linguaggio delle creature la voce e la manifestazione di Dio.

* L'autore è Professore di Teologia Morale alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna. Indirizzo e-mail: maceri1961@virgilio.it.

¹ Cfr. papa FRANCESCO, Esort. apost. *Evangelii gaudium*, 11-13.

² «È curioso, ma tante volte abbiamo paura della consolazione, di essere consolati. Anzi ci sentiamo più sicuri nella tristezza e nella desolazione. Sapete perché? Perché nella tristezza ci sentiamo quasi protagonisti. Invece nella consolazione è lo Spirito Santo il protagonista! È Lui che ci consola, è Lui che ci dà il coraggio di uscire da noi stessi. È Lui che ci porta alla fonte di ogni vera consolazione, cioè il Padre. E questa è la conversione», papa FRANCESCO, *Angelus*, 7 dicembre 2014.

³ *Gaudium et spes*, 36.

In un contesto culturale secolarista, la giusta enfasi e insistenza sull'annuncio del Figlio morto e risorto per noi più che sul rispetto dei precetti, sul Vangelo più che sulla legge può condurre a un fraintendimento grave: la priorità e la perfezione del Vangelo rispetto alla legge consisterebbero nel procurare all'uomo condizioni di ammissione al Regno più facili, anziché la capacità di obbedire alla volontà del Padre più strettamente, giacché Cristo ha meritato per noi il dono personale dello Spirito e ci ha completamente riconciliati con il Padre e tra noi. Alla luce di queste premesse, in riferimento alla riflessione ecclesiale dopo e prima del Sinodo, si pone la necessità di intendere bene la scelta teologicamente esatta e pastoralmente appropriata di parlare di *Vangelo della famiglia* e non di *Legge della famiglia*, per sottolinearne la bellezza e la dignità.

Poiché la riflessione sulla missione e vocazione della famiglia non è separata né separabile dalla questione antropologica, c'è l'esigenza di interrogarci sul significato e sulle conseguenze per l'uomo, per la sua libertà e la sua ragione dell'accettazione del primato di Dio. Tale primato porta con sé una sottomissione e diminuzione dell'uomo? Oppure è la condizione ineludibile perché l'uomo sappia conoscere se stesso, il suo valore e la sua identità; apprenda a cogliere nelle sue manifestazioni e realizzazioni visibili la sua interiorità trascendente, e impari ad accettare e interpretare adeguatamente la divisione che soffre in sé stesso?

A queste domande dà una risposta l'antropologia filiale. Essa *guarda all'uomo e lo vede dentro, lo vede di più* nel mistero del Figlio, Primogenito della creazione, dei morti e di molti fratelli. Partendo dalla pienezza escatologica del mistero pasquale, l'antropologia filiale riconosce nel Figlio innalzato/glorificato sulla croce Colui *nel, per mezzo e in vista del quale* l'uomo è creato⁴ e che, fatto in tutto simile a noi e solidale con la nostra condizione di peccatori, colma il desiderio di amore e di infinità insito nell'uomo rendendolo partecipe della sua relazione di Figlio Amato con il Padre: figlio nel Figlio.

Dato l'interesse appassionato e diffuso per le situazioni di vita che non rispecchiano la realtà del matrimonio nella sua pienezza, gli elementi di antropologia filiale che costituiranno la prospettiva della riflessione che segue potranno sembrare teorici, che allontanino dai problemi reali. Per quanto sia comprensibile, l'impressione è infondata. Interessarsi delle radici e del terreno in cui esse affondano non vuol dire trascurare o dimenticare i frutti! Ricordiamo a proposito un brano della *Evangelii gaudium*:

«Alcune questioni che fanno parte dell'insegnamento morale della Chiesa rimangono fuori del contesto che dà loro senso. Il problema maggiore si verifica quando il messaggio che annunciamo sembra allora identificato con tali aspetti secondari che, pur essendo rilevanti, per sé soli non manifestano il cuore del messaggio di Gesù Cristo. Dunque, conviene essere realisti e non dare

⁴ Cfr. A.-M. JERUMANIS, *In Cristo, con Cristo, per Cristo. Manuale di teologia morale fondamentale. Approccio storico-sistematico*, Torino 2013, 22-25.

per scontato che i nostri interlocutori conoscano lo sfondo completo di ciò che diciamo o che possano collegare il nostro discorso con il nucleo essenziale del Vangelo che gli conferisce senso, bellezza e attrattiva»⁵.

Le riflessioni cristologiche e antropologico-filiali che seguono, dunque, non sono disgiunte dal matrimonio e dalla famiglia, ma sono di grande aiuto sia per comprenderne le verità irrinunciabili affermate dal Magistero, sia per accogliere, vivere e testimoniare una vita coniugale e familiare che sia progettata e vissuta quale accoglienza dello Spirito Santo⁶.

1. Le nozze del Figlio

«Il Salvatore degli uomini e sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come Egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per lei, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione»⁷.

Con il sacramento del matrimonio Cristo in persona diventa contemporaneo degli sposi, è presente in maniera dinamica e duratura nelle circostanze, nelle situazioni e nei rapporti che danno forma alla comunità di vita e di amore coniugale. Si tratta di una presenza specifica, ma in continuità con l'unione che Cristo realizza con i cristiani mediante il Battesimo e con ogni uomo mediante l'Incarnazione⁸. Questa presenza nella logica dell'Incarnazione e della Redenzione assume il carattere di evento che interpella la libertà degli sposi e li chiama ad amarsi reciprocamente «come» Lui ha amato.

Rispondendo a tale chiamata gli sposi accettano che il loro amore reciproco, eminentemente umano e diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, sia assunto⁹ nell'amore fedele e indefettibile tra Cristo e la Chiesa, così che

⁵ Papa FRANCESCO, Esort. apost. *Evangelii gaudium*, 34.

⁶ Cfr. SEGRETERIA GENERALE della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: «Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione» (5-19 ottobre 2014), *Domande per la recezione e l'approfondimento della Relatio Synodi*, n. 24.

⁷ *Gaudium et spes*, 48.

⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, 22.

⁹ Il concetto di *assunzione* rinvia all'unione del *divinum* e dell'*humanum* nella persona del Figlio e, perciò, stabilisce la relazione tra l'ordine della creazione del matrimonio e l'ordine della redenzione del matrimonio; esso si riferisce esplicitamente all'unione di Cristo con la Chiesa per mezzo della Incarnazione che non può essere spezzata dal peccato mortale, e di cui il matrimonio rato e consumato è segno partecipativo.

non ne possano disporre a piacere, come se fosse loro bene esclusivo. Ciò connota in profondità la qualità e le finalità della loro esistenza di coppia: la loro intima comunità di vita e d'amore coniugale prende parte all'amore sponsale di Cristo, contribuisce in sé stessa e nella comunità all'edificazione della Chiesa e rende testimonianza al mondo dell'amore irrevocabile e fedele di Dio in Cristo per l'umanità. Gli sposi cristiani, come singoli e come coppia, pongono, subordinano e vivono ormai ogni desiderio, bisogno e progetto umano di per sé buono e legittimo in questa comprensione e realizzazione del matrimonio come vocazione.

Nelle loro relazioni e attività, negli avvenimenti lieti e tristi della vita risuonerà e si riaffermerà sempre la chiamata di Cristo a seguirlo di forza in forza, di conoscenza in conoscenza, di gloria in gloria, fino «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). Questo è il significato sia del primato del Vangelo sulla legge nella vita coniugale e familiare, sia del carattere di «risposta» della vita di fede e morale degli sposi¹⁰. Perciò l'iniziativa di Cristo che si manifesta nella forma di una chiamata continua e progressiva per realizzare il «come» del suo amore non può rimanere al livello di una verità astratta, alla quale basti dare l'ossequio dell'intelletto: se ciò avvenisse, si incorrerebbe nel rischio di ridurre il Vangelo a mera dottrina religiosa e morale, e di pensare l'amore di Dio come un'azione universale ma indistinta verso le creature. Se, invece, tale verità è accolta quale *realtà* che occupa un posto e assume una posizione nei pensieri e negli affetti degli sposi e ne origina e orienta l'operare, allora al cuore della vita coniugale e familiare è riconosciuta e accolta la presenza di Cristo, il suo amore e la sua cura. Tale realtà, però, non si mostra agli occhi di coloro che si lasciano ingannare dal procedere abituale del mondo, e dall'assenza apparente di Dio nei costumi della società, nelle colonne dei quotidiani, nel comportamento della moltitudine e degli uomini influenti. Si rivela, invece, a coloro che credono che la presenza del Figlio di Dio è ora più potente e gloriosa di quando era visibilmente sulla terra (cfr. Ap 2-3), e che egli, sebbene sia puro da ogni peccato, conosce fino in fondo ciò che esso è e le sue conseguenze, avendo assunto e sostenuto tutte le debolezze dei peccatori (cfr. 2 Cor 5,21; Eb 2,17-18; 4,15). Costoro, inoltre, sono convinti che le prove e le sofferenze della vita possano attuare e manifestare adeguatamente e vivamente la comunione con lui.

Questa presenza viva di Cristo sposo della Chiesa non distrugge le caratteristiche proprie dell'amore coniugale¹¹, ma le arricchisce dei caratteri sponsali della reden-

¹⁰ Il dialogo 'di risposta' che si instaura tra i coniugi e Dio prende parte al dialogo di salvezza, e ne assume le caratteristiche valorizzandole e sviluppandole anzitutto nel rapporto di coppia. Per il dialogo di salvezza, cfr. PAOLO VI, Lett. enc. *Ecclesiam suam*, 72-79.

¹¹ «È prima di tutto amore pienamente *umano*, vale a dire nello stesso tempo sensibile e spirituale (...). È poi amore *totale*, vale a dire una forma tutta speciale di amicizia personale in cui gli sposi generosamente condividono ogni cosa, senza indebite riserve o calcoli egoistici (...). È ancora amore *fedele* ed esclusivo fino alla morte (...). È infine amore fecondo, che non si esaurisce nella comunione tra i coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite», PAOLO VI, Lett. enc. *Humanae vitae*, 9.

zione manifestati nell'AT e attuati pienamente da lui: la liberazione dalla schiavitù del peccato (cfr. Ger 2,2; Is 49,18; Ez 16; Ef 5,26s.), la fedeltà che perdona e rinnova l'amato (cfr. Os 2,16-25; 11,7-9; 2 Cor 5,17), l'unione a sé nella fedeltà e nella giustizia (cfr. Is 62,1-5; Rm 3,21s.) e la fecondità (cfr. Is 49,19-23; Gv 15,1-8). L'amore coniugale attinge ora il proprio principio dinamico e normativo, la sua origine, la sua regola e il suo fine da Cristo, Crocifisso e Risorto. Si può perciò affermare che ai valori umani che gli sono propri, si aggiungono valori divini. Tra questi sono compresi l'espiazione e la redenzione¹².

Queste considerazioni possono arricchirsi considerando che lo Sposo che va incontro e rimane con gli sposi e li chiama per conformarli sempre più a sé è il Figlio. Il rapporto tra filiazione e sponsalità in Cristo aiuterà a capire meglio la vocazione degli sposi cristiani e il loro inserimento nel disegno di Dio che ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi (Ef 1,5).

1.1. Sposo perché Figlio

L'intera vita umana di Cristo, dall'incarnazione alla morte in Croce, è stata sponsale, contraddistinta essenzialmente dal legame di amore indissolubile tra l'assunzione e l'offerta del proprio corpo e la volontà di salvare gli uomini. Questo legame è filiale, cioè rinvia alla relazione del Figlio con il Padre.

Esaminiamo il testo di Eb 10,5-7.10:

«Entrando nel mondo Cristo dice: "Non hai voluto sacrificio, né oblazione, ma tu mi hai preparato un corpo. [...] Allora io dissi: ecco vengo, nel rotolo del libro è stato scritto di me, o Dio, per fare la tua volontà". [...] Nella quale volontà siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre».

In questo brano il legame tra incarnazione, offerta del proprio corpo e volontà salvifica (la sponsalità di Cristo) è evidente, ed è altresì chiaro che il suo principio è l'atteggiamento di Cristo: «Ecco, vengo... o Dio per fare la tua volontà». Ora, quest'atteggiamento è proprio di Cristo in quanto Figlio. Questa affermazione non

¹² Cfr. *Gaudium et spes*, 49. L'espiazione è un segno particolare del compimento della giustizia nella carità. Essa discende dal dono del Figlio al mondo da parte del Padre (cfr. Gv 3,16) e dal dono di sé di Cristo il «giusto» per gli ingiusti e gli empi, per ricondurli al Padre (cfr. 1 Pt 3,18). Essa testimonia lo specifico dell'amore di Dio verso di noi, come dice Paolo: «Mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito. Ora, a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,6-8). Il carattere dell'espiazione della Nuova Alleanza di Dio con l'uomo in Cristo è partecipata all'alleanza tra un uomo e una donna sancita nel sacramento del matrimonio, e ne costituisce una peculiarità essenziale. Beneficiari e partecipi del carattere nuziale divino dell'espiazione gli sposi possono promettersi la fedeltà per sempre, nella buona e nella cattiva sorte, nella salute e nella malattia.

è una opinione, ma è fondata nella Scrittura. Se è vero che al v. 5 si dice che è Cristo ad entrare nel mondo, è altrettanto vero che il nostro autore all'inizio della lettera ci ha messo in grado di identificarlo con il Figlio (1,1-14) e che, più avanti, ha attribuito proprio al Figlio l'apprendimento dell'obbedienza mediante i patimenti (5,9). Del resto, che questo atteggiamento sia radicalmente filiale è ampiamente testimoniato dalla tradizione evangelica, soprattutto quella giovannea (cfr. Gv 4,34; 5,30; 6,38)¹³.

Il nesso tra la sponsalità di Cristo e la sua filiazione divina può essere colto anche nel brano di Gv 2,1-12.

L'episodio delle nozze di Cana è anzitutto la manifestazione di Gesù-Messia. La sovrabbondanza del vino nuovo dato da Gesù è segno inequivocabile dell'inaugurazione del tempo messianico (cfr. Am 9,13; Gl 2,23ss; 4,18; Os 2,23s). Il significato cristologico del brano è, però, ancora più ricco. Con Gesù si compiono le nozze ideali di Dio con il suo popolo promesse per mezzo dei profeti (cfr. Os 2,18-19; Is 54,1-10; 62,1-5; Ez 16). A lui è attribuito il titolo di sposo che nell'AT è riservato a Jahvé. Questa attribuzione è solo insinuata al v. 9¹⁴, ed è dichiarata più chiaramente dai termini nuziali sparsi nel brano – «nozze», «donna», «vino» – e nei primi capitoli del vangelo giovanneo (1,27-30; 3,28-30)¹⁵. Il vertice cristologico è espresso nel commento dell'evangelista: «Gesù diede inizio ai segni in Cana di Galilea e rivelò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (v.11). Quale gloria? La risposta è data con chiarezza e ricchezza di dettagli nel corso del vangelo, ma l'evangelista non ha mancato di indicarla sin dall'inizio: «gloria come di Unigenito che riceve dal Padre, pieno di grazia e verità» (1,14). È la gloria «che il Logos possiede in quanto Figlio, in quanto vicino e rivolto al Padre; diciamo una gloria accolta, una gloria dono... presente nel Figlio perché obbediente e docile al Padre, in tutto e per tutto aperto alla presenza del Padre»¹⁶.

L'attribuzione a Gesù del titolo di sposo rimanda, dunque, alla sua trascendenza, più precisamente alla sua filiazione divina. Il suo amore di sposo è totalmente amore di Figlio amato dal Padre e amante il Padre.

Questo dato cristologico si riflette nella presenza e nell'iniziativa di Cristo con gli sposi. Egli rimane con loro non solo perché gli sposi possano *amarsi* l'un l'altro *come* egli stesso ha amato la Chiesa, ma per presentare ad essi, come coppia, due in

¹³ Cfr. C. REYNIER – M. TRIMAILLE – A. VANHOYE, *Lettere di Paolo*, Cinisello Balsamo 2000, 479.

¹⁴ «Qui, infatti, Gesù implicitamente è descritto come lo sposo, con l'accorgimento dell'equivocità studiata, perché è Gesù l'autore del vino buono conservato per la fine», S. A. PANIMOLLE, *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*, Bologna 1984², I, 219.

¹⁵ Cfr. R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo 2004, 131. L'A. interpreta in senso sponsale la metafora di Gv 1,27-30, cfr. 119-122.

¹⁶ B. MAGGIONI, «*Il vangelo di Giovanni*», in G. BARBAGLIO – R. FABRIS – B. MAGGIONI, *I vangeli*, Assisi 1985, 1359.

una carne sola, in forme sempre nuove e concrete, il dono di amarli come il Padre ama lui: «come il Padre ha amato me, così io ho amato voi; rimanete nel mio amore» (Gv 15,9). Riconoscendo e accogliendo l'iniziativa del Figlio sposo la coppia cristiana rimane nell'amore che egli riceve dal Padre e così sono condotti per mezzo di lui e in lui al Padre. In lui, uniti a lui mediante quel vincolo vivo e vivificante che è lo Spirito Santo, lo Spirito del Padre e del Figlio.

Si applicano così ai due in una sola carne – la coppia – le parole di Paolo: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (Rm 8,14).

Gli sposi che accolgono il Figlio che rimane con loro e si amano in lui diventano sempre più figli e, quindi, fratello e sorella in lui.

La vocazione alla vita e all'amore coniugale degli sposi cristiani è una realizzazione specifica della vocazione eterna alla figliolanza adottiva (cfr. Ef 1,5); essa si radica nella condizione filiale, la precisa e la sviluppa, ma non la oltrepassa. Anzi, «l'essere dono di una felice filialità è la migliore premessa [e promessa] per il farsi dono di una buona nuzialità e la maggior garanzia per il dono della vita nella maternità e paternità»¹⁷.

Riferita alla corporeità e alla sessualità, che svolgono un compito fondamentale nella vita coniugale, questa affermazione implica che gli sposi compiono in maniera autentica e appropriata «gli atti propri del matrimonio» solo se riconoscono e accolgono senza riserva la verità del corpo manifestata e attuata dal Figlio.

2. La verità del corpo rivelata dal Figlio

La chiamata a essere figlio/figlia di Dio e fratello/sorella è inscritta nella stessa creaturalità dell'uomo come vocazione all'amore¹⁸. Non un amore indefinito, vago, alla mercé dell'arbitrio individuale, ma l'amore manifestato a noi dal Figlio fatto carne e glorificato, nel quale e per il quale l'uomo è stato creato (cfr. Col 1,15-20). Di conseguenza, a dischiuderci la pienezza di verità dell'amore non è l'una caro dei nostri progenitori – l'unione dalla e nella differenza sessuale dell'uomo e della donna aperta alla procreazione –, ma il corpo¹⁹ del Figlio. Certo, l'amore che il Figlio manifesta e

¹⁷ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, (Collana Balthasariana 2) Lugano 2007, 170.

¹⁸ «Se l'uomo esiste, infatti, è perché Dio lo ha creato per amore e, per amore, non cessa di dargli l'esistenza; e l'uomo non vive pienamente secondo verità se non riconosce liberamente quell'amore e se non si abbandona al suo Creatore», *Gaudium et spes*, 19.

¹⁹ Nel NT l'unico termine ebraico *basar* si sdoppia in due termini, *soma* e *sarx*, corpo e carne. Carne indica, come nell'AT, tutto l'uomo in quanto creatura segnata dalla debolezza e dall'incapacità di conoscere Dio nella sua profondità. In tale contesto la contrapposizione tra carne e spirito non si riferisce ad una differenza interna all'uomo, tra il corpo e l'anima, ma tra la creatura e il Creatore. Carne, dunque, non

realizza nella sua carne porta in sé i segni del sesso, precisamente della mascolinità (cfr. Lc 2,23), ma esso è superiore sostanzialmente a quello manifestato e realizzato dagli sposi sulla base della femminilità e mascolinità. L'*analogatum princeps*²⁰ dell'amore va cercato nel corpo assunto, donato e glorificato del Figlio. Vediamolo in breve, riflettendo su come Gesù ha vissuto la figliolanza divina nel suo corpo.

Il Verbo che era presso Dio ed era Dio è diventato carne (Gv 1,14). Il *Logos* ha fatto sua la natura umana fragile, caduca e incapace di comprendere da sé le cose di Dio; tuttavia proprio assumendo tale condizione, egli è diventato visibile, tangibile, accessibile a tutti (cfr. 1 Gv 1,1s.). La carne che in lui manifestava e velava la sua identità divina diventa segno e appello rivolto agli uomini per aprirsi alla fede. Dove questo appello è accolto, si passa dalla condizione di caducità e fragilità (cfr. Gv 3,6; 6,63; 1Cor 2,14) a quella filiale (cfr. Gv 1,12); dalla vista della fragilità umana alla contemplazione della gloria del Figlio (cfr. Gv 1,14b) e, quindi, del Padre (cfr. Gv 14,9). Inoltre, per mezzo del corpo assunto il Figlio vive la solidarietà, che non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali e le sofferenze degli uomini, ma la partecipazione al cammino ineluttabile di debolezza, dolore e morte degli uomini allo scopo di liberarli e condurli alla gloria (cfr. Eb 2, 10-18). Questa solidarietà è fonte di riconciliazione tra gli uomini già durante la sua vita terrena, ma lo sarà definitivamente e universalmente dopo la sua morte (cfr. Ef 2,14-18)²¹.

Guardando a Cristo si comprende che il significato rivelativo e solidale appartiene alla carne solo come *capacitas* (o *potentia*); perché si attui è necessario che nella dimensione corporale si inserisca l'obbedienza a Dio. Obbedienza e incarnazione in Cristo sono inscindibili (cfr. Gv 6,38; Eb 10,5-7.10). È per l'obbedienza, quella che giungerà sino alla morte di croce (cfr. Fil 2,8), che il corpo di Cristo diventa effettiva

è di per sé sinonimo di peccato, ma di creaturalità aperta al Creatore e alle creature. La concezione di carne descritta si riflette sulla nozione di corpo. Esso indica l'uomo situato nel mondo, in rapporto vitale e fecondo con le cose e gli altri. In sé stesso è buono, ma allorché soggiace al dominio del male diventa corpo carnale (Col 2,11) e corpo di peccato (Rm 6,6), cfr. R. CAVEDO, *Corporeità*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 308-321.

²⁰ «Una conoscenza si dice analoga quando ciò che deve essere conosciuto, è conosciuto non in sé stesso (nella sua essenza), ma "soltanto" nella sua relazione a un'altra cosa che conosciamo. Un concetto si chiama analogo quando esprime qualcosa non definendolo nella sua essenza, ma in una diversa relazione o in un diverso rapporto con qualcosa che noi conosciamo», H. VORGRIMLER, *Analogia*, in ID., *Nuovo Dizionario Teologico*, Bologna 2004, 42.

²¹ «Cristo esercita la sua azione salvifica dall'interno della sua povertà umana alla quale lo rinviano le proprie debolezze corporali: il suo corpo debole è ora il luogo nel quale Dio stesso ascolta interiormente il grido dell'umanità [...] La scena di Gesù in casa di Simone il Fariseo (Lc 7,36-50) è altamente significativa della dimensione del corpo di Cristo come spazio di riconciliazione sociale concreta, che dopo e attraverso la sua morte e resurrezione sarà principio salvifico universale. [...] In questo caso si tratta di integrazione nel gruppo di una peccatrice pubblica permettendole il contatto personale con lui, che era unito agli altri corporalmente mediante la cena comune», F. G. MARTINEZ, *El cuerpo como espacio ministerial*, in *Salmanticensis* 51 (2004) 53s.

manifestazione, appello e offerta di salvezza da parte di Dio, e luogo di solidarietà effettiva di Dio con gli uomini e degli uomini fra loro. L'obbedienza di cui si parla non è riducibile all'ordine morale, ma appartiene propriamente a quello teologico: è l'eterno sì del Figlio rivolto verso il Padre pronunciato in una carne simile alla nostra; è l'amore colmo di gratitudine del Figlio Amato per il Padre, come può essere manifestato e attuato nella carne. È obbedienza nello Spirito Santo. Così, mediante l'obbedienza filiale la carne/corpo diventa portatrice dell'amore personale. Diventa bella. La bellezza, infatti, è l'Amore incarnato²².

Quando l'amore filiale (obbedienza) di Cristo per il Padre giunse sino al dono di sé totale nella morte di croce; quando il servizio per i fratelli lo condusse a deporre la propria vita per loro (cfr. Gv 13,4) e la solidarietà richiese che portasse i peccati degli uomini nel suo corpo (1Pt 2,24); quando, in breve, il suo amore giunse «fino alla fine» (Gv 13,1), allora egli fu risuscitato dal Padre «nel suo vero corpo», e la sua carne divenne al massimo grado luogo dell'accoglienza e del dono dell'Amore, dello Spirito. La carne, assunta da Cristo in tutta la sua debolezza e inserita nel dinamismo dell'obbedienza filiale fino a farsi carico del peccato del mondo per amore al Padre, ora è innalzata alla destra di Dio. Essa accoglie e comunica senza misura lo Spirito Santo. In tal modo consegue il suo massimo grado di accoglienza, di affidamento, di rivelazione e di riconciliazione solidale. Il corpo del Risorto è il nuovo Tempio, in cui è possibile adorare il Padre (e non solo Dio) in Spirito e Verità (cfr. Gv 4,24). Esso raggiunge l'apice della fecondità: è il corpo glorificato che attira tutti a sé e che genera figli di Dio, la famiglia di Dio, la Chiesa (cfr. Ef 2,19).

Il significato profondo e ampio della carne/corpo, quale si rivela nel mistero di Cristo, ora è chiaro. Nel corpo umano è inscritta e si attua sempre più per mezzo dell'obbedienza la capacità di ricevere e comunicare lo Spirito del Figlio, di partecipare all'alleanza eterna delle Persone divine. La carne/corpo è il luogo predestinato in cui Dio si rivela (manifesta e comunica) all'uomo, in modo da presentargli l'urgenza di aprirsi a lui con la fede-fiducia e così diventare figlio ed essere salvato (cfr. Gv 1,12). Essa è lo spazio storico in cui si realizza la riconciliazione tra gli uomini, l'umanità nuova, la Chiesa (cfr. Ef 2,14-18; 3,6), che risulta dall'unione per trasformazione, e non per aggiunte e sovrapposizioni, di individui e popoli già esistenti.

La verità dell'amore di Dio che tutto orienta alla filiazione²³ si rivolge ai corpi degli sposi, e mediante i loro corpi questa verità può essere accolta e comunicata. Come?

²² Cfr. S. S. AVERINCEV – M. RUPNIK, *Adamo e il suo costato. Spiritualità dell'amore coniugale*, Roma 1996, 22.

²³ «I diversi modi secondo cui nella storia Dio ha cura del mondo e dell'uomo, non solo non si escludono tra loro, ma al contrario si sostengono e si compenetrano a vicenda. Tutti scaturiscono e concludono all'eterno disegno sapiente e amoroso con il quale Dio predestina gli uomini "ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29)», GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Veritatis splendor*, 45.

2.1. Accoglienza della differenza sessuale

«La corporeità e la sessualità non si identificano completamente. Sebbene il corpo umano, nella sua normale costituzione, porti in sé i segni del sesso e sia, per sua natura, maschile o femminile, tuttavia il fatto che egli sia ‘corpo’ appartiene alla struttura del soggetto personale più profondamente del fatto che egli sia nella sua costituzione somatica anche maschio e femmina»²⁴.

Questa affermazione, in sintonia con la figliolanza del Verbo vissuta nel corpo verginale, implica che la verità della differenza sessuale si radichi nella verità/significato del corpo e si dischiuda al suo interno²⁵. Rispetto al corpo, mascolinità e femminilità sono seconde senza essere secondarie²⁶. La differenza sessuale e l'*una caro* nuziale, che ne è la realizzazione paradigmatica²⁷, sono pertanto finalizzate alla realizzazione del significato del corpo che abbiamo visto nel Figlio. L'*una caro* (matrimonio) che la differenza sessuale profetizza e compie è fondamentalmente ordinata all'accoglienza nel corpo del mistero e dell'amore di Dio, all'accoglienza dello Spirito che ci fa figli e realizza la fraternità ecclesiale. La verità o bontà naturale del matrimonio assunta nell'azione salvifica di Cristo e della Chiesa²⁸ offre agli sposi, mediante il dono e l'accoglienza reciproca di sé, una via per realizzare il significato umano-cristiano del corpo di accogliere e comunicare lo Spirito. Il senso pieno degli «atti propri del matrimonio» e l'«ordine» cui essi sono chiamati a conformarsi sono prettamente «spirituali»²⁹, dunque filiali e fraterni (cfr. Rm 8,16; Gal 4,6; At 2,1-13). Cardine di tutto questo è l'obbedienza degli sposi a Dio. Come quella del Figlio al Padre, essa

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1987², 54. Cfr. anche *ibid.*, 274.

²⁵ Si può dire che il corpo significa la natura relazionale dell'uomo, che egli è ontologicamente relazione; la differenza sessuale determina quale sia la relazione autentica e ne consente il perseguimento e la realizzazione. Se si misconosce la differenza sessuale la relazione rimane una forma vuota, il cui contenuto difficilmente potrà essere sottratto all'arbitrarietà. Sul piano antropologico la persona, sebbene ne sia inscindibile, ha il primato sulla sessualità. Questa è relativa a quella, e serve la sua realizzazione. L'uomo non si risolve nella dimensione sessuale, ma si definisce sulla base di un elemento comune ad entrambi i sessi, vale a dire «la persona umana nella sua "totalità unificata", cioè "anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale"», GIOVANNI PAOLO II, *Lett. enc. Veritatis splendor*, 50.

²⁶ Si presti attenzione che *secundum est quod sequitur*; pertanto non c'è separazione, ma solo distinzione.

²⁷ Essere l'uno con e per l'altro così da offrirsi insieme ad un terzo non si attua soltanto nell'amore coniugale. Ad immagine di Dio è l'Uomo portatore di una differenza (maschio e femmina) che esprime e attua la sua vocazione ad amare dandosi e accogliendosi, per stabilire la comunione; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 369-373.

²⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, 48; *Sacrosanctum Concilium*, 7.

²⁹ «Bisogna scavare a poco a poco in tutta la *bellezza profonda* dell'unione dei due. Questa bellezza è di natura spirituale, non soltanto di natura sensuale. Ed è nello stesso tempo la bellezza dell'unità coniugale "l'unità del corpo". Eppure, quel che è corporale nell'uomo attinge in definitiva dallo Spirito la sua bellezza, la sua luce e la sua verità», GIOVANNI PAOLO II, *Vocazione dei coniugi all'intimore verità dell'amore*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV/1 (1981), Città del Vaticano 1982, 1100.

non è servile e passiva, ma filiale e collaborativa, e dispone gli sposi a servire Dio con tutto il loro essere e in tutta la loro vita. Quanto più è completa e costante, tanto più l'obbedienza allontana gli sposi dal cieco arbitrio, e li predispone ad ascoltare e accogliere nel linguaggio dei loro corpi, creati e ricreati mediante il battesimo, la voce e la manifestazione di Dio Amore, Creatore e Padre.

Che la differenza sessuale abbia una funzione associata alla vocazione eterna filiale e fraterna può essere colto anche partendo dal suo significato più profondo. Essa esprime sul piano antropologico la contingenza creaturale; dice che né il maschio né la donna è per sé tutto l'uomo. Questo limite è anche una possibilità, che li apre l'uno all'altra in modo che possano comprendersi solo in relazione tra di loro³⁰. Tuttavia anche qualora questa complementarietà e reciprocità siano realizzate, il limite resta: l'unione non permette loro di conquistare la propria «origine»; tutt'al più, l'*una caro* li rende adatti ad essere l'«inizio» di una nuova vita³¹. Il limite assicurato e custodito dalla differenza sessuale rivela una distanza invalicabile³², e dice la verità sia della natura della persona – il suo *essere con* e *per* (essere dono di sé) in quanto anzitutto *essere da* (essere donato a sé stesso) –, sia dell'amore: dono di sé senza dissipazione, accoglienza dell'altro senza plagio, comunione senza coincidenza. Ora, questa verità è una traccia della predestinazione ad essere conformi al Figlio³³, il quale è tale perché è dal Padre, ed è totalmente rivolto verso di lui (cfr. Gv 1,1) mediante una comunione di amore che afferma e preserva la distinzione delle loro persone.

Se mascolinità e femminilità non permettono agli sposi di impossessarsi della propria Origine, consentono loro, però, di tendervi. Infatti, la sessualità – intesa come reciprocità e complementarietà del maschile e femminile – è il luogo in cui l'uomo sperimenta che la pienezza cui anela profondamente non può venirgli da un suo simile: «Nella stessa profondità dell'unione sessuale si cela una tristezza mortale (...) La gioia dell'incontro sessuale è sempre una gioia avvelenata. L'atto sessuale comporta sempre la tristezza propria delle speranze svanite della personalità, il passaggio dall'eterno al temporaneo»³⁴. «Così nel momento profetico dell'unione sessuale, l'uomo e la donna fanno la dolorosa esperienza dei limiti della carne e della loro solitudine. Non è che una porta aperta, per un istante, sull'infinito e la pienezza. Per questo

³⁰ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*. 1. *Uomo-Donna*, Roma 1998, 36.

³¹ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, cit., 663. Origine è l'*initium* al di là del quale non si può risalire; al contrario della Origine, l'inizio ha una fine.

³² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1982, 345. Questa distanza non è separazione, ma lo "spazio" in cui l'altro possa sviluppare le condizioni del mio incontro con lui. Senza questa distanza l'altro è trasformato o identificato nella rappresentazione che me ne faccio io.

³³ Su predestinazione filiale e persona, cfr. R. TREMBLAY, «Prendete il mio giogo». *Scritti di teologia morale fondamentale*, Città del Vaticano 2011, 37-49.

³⁴ N. BERDIAEV, *Le sens de la création*, Bruges 1955, 251.

l'amante vorrebbe senza posa rinnovare il messaggio e l'intensità di questo istante»³⁵. «La congiunzione corporale concede e rappresenta un approdo della spinta che muove gli sponsi all'incontro, ma *non è definitivo né esaustivo*. Il momento fisico della congiunzione con/ferma ma non ferma l'incontro degli sponsi. L'evento è sempre e solo un attimo, un momento. Realizza un segmento che indica una totalità, ancora da raggiungere. Si presenta come un assaggio che vuole e suscita altro *passaggio*»³⁶.

Per questi autori c'è nell'unione sessuale *profonda e autentica* un'aspirazione che ne costituisce l'anima, la quale proviene dalla stessa interiorità personale e rimane più grande della soddisfazione e dell'unità conseguite. Essi, si badi bene, fanno coincidere l'esperienza paradossale con la profondità dell'unione, con l'apice della comunicazione ed espressione simbolica, e non con un rapporto fallito. Come nota Mazzanti, «questo non sorge necessariamente connesso col *naufragio*, col fallimento e nell'affondamento; anzi esso si accende nell'ambito e nel mentre del molto buono»³⁷. Quanto essi suggeriscono non è una riflessione moralistica, dal momento che la realtà descritta non è conseguente al peccato deliberato o al cattivo uso della libertà; è l'apparizione della finitezza *dell'amore*, apparizione tanto più nitida quanto più si è saliti verso la sua originalità e origine. Si può e si deve perciò affermare che l'intimità raggiunta nel rapporto sessuale, comportando *insieme* appagamento e finitudine, unione e distanza, indica e consente di perseguire un di più che lo oltrepassa, ma è ad esso intimo e interiore. In altre parole, nell'*una caro* (si usa il termine biblico per sottolineare la bontà dell'unione sessuale) si manifesta la trascendenza dell'uomo, cioè «la capacità che hanno gli esseri di *uscire da sé* oltrepassando i propri stessi limiti... come se l'essere di ogni cosa terminasse in un'altra; trascendenza che si acuisce e giunge all'estremo nella vita umana «nella irrefrenabile inclinazione della persona»»³⁸. Alla luce della Rivelazione e dell'antropologia filiale questa apertura a Dio non è altro che la traccia incisa in noi dal Figlio nel quale e ad immagine del quale siamo stati creati. Così nel cuore dell'unione sessuale risuona l'appello alla filiazione, il desiderio di unione con l'Amore infinito e eterno.

Ora Cristo risorto con il suo corpo glorioso traboccante dell'immenso amore del

³⁵ R. GRIMM, *Amore e sessualità*, Torino 1968, 107. Cfr. X. LACROIX, *Suffit-il d'aimer?*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*. Le supplément 215 (décembre 2000) 20-23. «La sessualità appare essere uno dei luoghi in cui più chiaramente si manifesta quel «profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo [...]. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti, d'altra parte si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore», *Gaudium et spes*, 10. In essa si manifesta anche la penetrazione nel corporeo di crescita/decadimento, vivere/morire e essere/non essere. Proprio nel corpo l'uomo fa esperienza di ciò che contraddistingue ogni cosa bella: «Tutte muoiono. Nel momento stesso in cui nascono e tendono all'esistenza, quanto più rapidamente crescono verso l'essere, tanto più corrono verso il non essere», AGOSTINO, *Confessioni* IV, X.

³⁶ G. MAZZANTI, *Persone nuziali*. *Communio nuptialis*. *Saggio teologico di antropologia*, Bologna 2005, 65.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cit. di M. ZAMBRANO in G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, cit., nota 11, 72.

Padre, mediante il sacramento del matrimonio, viene e rimane con gli sposi per appagare questo desiderio degli sposi e condurli effettivamente all'Origine. Il suo corpo glorioso, infatti, non è una finestra aperta sull'infinito per un istante, ma la «via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi» per accedere al mondo di Dio; di più, è il Tempio della presenza del Padre (cfr. Gv 2,21).

2.2. Lo Spirito e gli sposi

Il dinamismo trascendente insito nella differenza sessuale può degenerare in coazione a ripetere, fissazione parossistica, narcisismo, e favorire una relazione sessuale con riserva, sganciata dal reciproco dono personale totale e tesa prevalentemente all'appagamento sensuale e emotivo. L'unione dei corpi può essere anche luogo di travisamenti e ambiguità e prestarsi all'accensione e al dominio delle passioni del possesso, del potere e del dominio sugli altri. Le buone intenzioni degli sposi non bastano a garantire la verità e l'autenticità della loro unione; tuttavia – direbbe loro Paolo – «se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione». Lo Spirito di Dio o di Cristo³⁹ fonda negli sposi una nuova capacità di rapportarsi con Dio, tra di loro e con gli altri, e diventa il criterio fondamentale in base al quale la loro esistenza si sviluppa e si configura. Ora essi possono camminare e vivere secondo la legge dello Spirito (cfr. Rm 8,4)⁴⁰. Si tratta di un'esistenza completamente pasquale, nella quale lo Spirito di Cristo dona la vita nuova attraverso la morte (cfr. 8,12-13.17s.). Tale esistenza ha una dimensione etica imprescindibile: fare morire le opere del corpo. Si tratta delle opere di coloro che non possono piacere a Dio, perché sono chiusi in una sorta di «autarchia umanistica» e di «sensualismo»⁴¹.

Queste opere ricevono il loro significato e la loro qualifica morale non tanto se-

³⁹ Secondo R. Penna qui lo "spirito" «è quello proprio del cristiano (infatti lo esige il parallelismo con "corpo"), però non è il semplice spirito naturale, né vitalistico né psicologico, bensì si tratta dello Spirito "di Dio" o "di Cristo" in quanto partecipato al battezzato», cit. in D. SANGIORGIO, *Lo spirito di adozione. Studio sulla pneumatologia di Rm 8*, in *Laós* 10 (2003) 24.

⁴⁰ «Spiritus sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinatur ad recte agendum. Io. XIV, 26: *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, quantum ad primum, *et suggeret vobis omnia*, quantum ad secundum, *quaecumque dixerit vobis*. Alio modo lex spiritus potest dici proprius effectus spiritus sancti, scilicet fides per dilectionem operans. Quae quidem et docet interius de agendis, secundum illud infra: *unctio docebit vos de omnibus*, et inclinatur affectum ad agendum, secundum illud II Cor. V, 14: *charitas Christi urget nos*. Et haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse spiritus sanctus, vel eam in cordibus nostris spiritus sanctus facit», TOMMASO D'AQUINO, *Super Rom.*, cap. 8, l. 1.

⁴¹ Si tratta di coloro che vivono secondo la carne, la quale «nel linguaggio di Paolo (...) denota ciò che viene definito da vari termini dell'etica e dell'antropologia contemporanee, come ad es. "autarchia umanistica", "secolarismo", o anche, con significato generale, "sensualismo". L'uomo che vive "secondo la carne" è l'uomo disposto soltanto a ciò che viene "dal mondo", è l'uomo dei "sensi", l'uomo della tripla concupiscenza», GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, cit., 209.

condo la misura di una legge – permissiva o restrittiva, conservatrice o progressista – quanto in rapporto all'appartenenza a Cristo di coloro che le compiono, con la quale sono incompatibili. Esse devono essere fatte morire perché l'uomo possa vivere. Ciò è possibile non in base ad una legge, ma lasciandosi condurre dallo Spirito. Questa affermazione non deve essere sottovalutata. Se la vittoria sulle opere della carne dipende dalla docilità e obbedienza alla guida dello Spirito di Dio e di Cristo che abita in noi, vuol dire che procede di pari passo con l'esperienza e la partecipazione della filiazione di Cristo che Dio ha risuscitato dai morti: «Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (v. 14). La verità umana e cristiana della sessualità degli sposi si accerta e si afferma nel quadro dell'agire morale da figli di Dio, e perciò non può essere oggetto di interpretazioni personali e cambiamenti arbitrari. Nello Spirito essa ha un legame e un riferimento normativo al Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto. Se tutto questo si dimentica –

«e c'è oggi la tendenza a dimenticarlo, poiché oggi volentieri il cristiano vuole essere come tutti gli altri uomini e com'è tutto il mondo – non si può più parlare di esistenza cristiana, ma di una esistenza etica colorata, per così dire, cristianamente, che conserva qualche vago ricordo del dato cristiano; o anche di un'esistenza umana, nel migliore dei casi di un'esistenza convissuta con gli altri uomini»⁴².

3. Primato di Dio, predestinazione filiale e pastorale «straordinaria»

La pastorale rispettosa del primato della grazia e della predestinazione dell'uomo alla filiazione adottiva o della sua vocazione alla piena maturità di Cristo non può non proporre percorsi di vita insoliti, irriducibili al «così» e al «come» comune a tutti. Se vuole essere cristiana, e non solo un insieme di processi psicologici e di norme morali aggiornate, la pastorale della Chiesa dovrà essere straordinaria. Straordinaria, com'è straordinario il Vangelo che essa vuole mediare nella storia e nella vita degli uomini. Questo non è un libro che raccoglie principi di morale e di elevata saggezza, ma è Gesù stesso, la Parola vivente in mezzo a noi, attraverso la quale Dio ci chiama alla salvezza. Per l'uomo che si abbandona al Vangelo, «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16), san Paolo parla dell'inevitabile gioia e sofferenza.

La gioia consiste nell'esperienza della misericordia di Dio, della gratuità della salvezza che lo libera sia dall'idolatria di se stesso che, osservando con scrupolo i comandi divini, strumentalizza la legge di Dio per autoaffermarsi in campo religioso

⁴² E. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, (BTC 84) Brescia 1985, 159.

ed etico, sia dalla schiavitù della legge, dalla pretesa di fare delle proprie forze e dei propri limiti il fondamento e la misura del bene, rimanendo invischiato in una contraddizione profonda (cfr. Rm 3,27; 7,14-25).

La sofferenza, invece, è provocata dall'intervento di Dio, dal suo messaggio che pone radicalmente in questione il mondo e il singolo uomo che lo abita. Questi facilmente e quasi spontaneamente prende se stesso e il mondo come l'ultima e decisiva realtà. Quando si tratta della vita, ognuno di noi propende a fare i conti con le proprie possibilità, così che è reale solo ciò che riusciamo a portare a termine con le nostre forze. La grazia di Dio non è esclusa, ma sembra essere identificata con il sostegno, il rafforzamento, la moltiplicazione delle nostre forze; in breve, è ridotta ad aiuto per l'uomo. Ora lo scandalo del Vangelo è proprio l'invito a rinnegare se stessi, a *uscire* dalle proprie possibilità e impossibilità, a non fidarsi dei propri successi e a non disperare per le proprie debolezze e i propri fallimenti, ma a lasciarsi salvare (cfr. Fil 3,4-11). Il Vangelo ci invita a *lasciarci donare la vita* da Dio (cfr. 2 Tm 1,9-10), e non ad accettare il suo aiuto per costruirci una vita nostra! Il Vangelo della misericordia e della grazia vuole tirarci fuori dai limiti delle nostre possibilità e trasferirci nella «grandezza della sua potenza verso di noi credenti secondo l'efficacia della sua forza che egli manifestò in Cristo quando lo risuscitò dai morti» (Ef 1,19s.). Grazie a Dio non esiste solo ciò che possiamo fare o influenzare noi; il futuro non è affidato solo alle nostre forze, ma è *anzitutto* dono di una vita nuova. *Nuova*: perché donata e ricevuta là dove le nostre capacità non giungono, e non tanto perché altra da quella precedente. Così si porta nella propria carne la passione e morte di Cristo per la potenza della sua resurrezione. È la dinamica che scaturisce dal battesimo nello Spirito, che sgorga incessantemente dal mistero pasquale del Figlio!

Se quanto qui riassunto corrisponde al Vangelo e se la pastorale deve essere evangelica, ci si può chiedere se sia giustificato l'atteggiamento di chi *a priori* rifiuta la proposta della Chiesa ai divorziati risposati di vivere come fratelli e sorelle perché chimerica e non fondata sulla realtà, oppure la ritiene valida solo per quelle coppie che si sentono chiamate all'eroismo. Similmente, è legittimo chiedersi quanto sia evangelica l'indifferenza e la commiserazione con cui anche alcuni cristiani guardano alla scelta della fedeltà per sempre, «sino alla fine», nella buona e cattiva sorte; come pure quanto sia fondato il giudizio di chi ritiene che la Chiesa esiga la fedeltà del coniuge ingiustamente abbandonato unicamente per amore della legge e perché disprezzi il bisogno di autenticità, di felicità e di realizzazione anche umana dei suoi figli.

Il prossimo ottobre ci sarà il Sinodo ordinario sulla vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo: saranno ammessi a camminare insieme al Papa e ai Vescovi anche i numerosi martiri e perseguitati a causa del Vangelo dei nostri giorni? Il loro amore a Cristo non ha nulla a che fare con le necessità pastorali con cui si confronterà il Sinodo? Tanto sangue e dolore non vuole forse ri-

cordare a tutta la Chiesa, e soprattutto a quella in occidente, che la vita del discepolo è essenzialmente *martyria*, partecipazione per grazia alla glorificazione del Padre da parte del Figlio durante la sua vita nel «mondo», e che si compì nell'offerta *pro nobis* sulla croce?

Sia ben chiaro: la *martyria* non è l'eroismo! Essa non è il risultato dello sforzo della volontà, ma un'esigenza del cuore e il frutto inconfondibile della presenza dello Spirito.

La pastorale «straordinaria» non mira a trasformare in eroi gli sposi figli di Dio; intende proporre processi e itinerari che li aiutino a non coprire, ma ad ascoltare lo Spirito, l'acqua viva e parlante che dice internamente: «Vieni al Padre» (sant'Ignazio d'Antiochia).

Riassunto

L'articolo intende mostrare alcune implicazioni teologiche e pastorali del primato del Vangelo sulla legge in riferimento alla sessualità, al matrimonio e alla famiglia: il principio della creazione è letto e compreso nella luce dell'unico disegno sapiente e amoroso del Padre di conformare gli uomini all'immagine del suo Figlio crocifisso e risorto; la pastorale è intesa molto di più che un insieme di processi psicologici e di norme morali, come proposta di processi e itinerari che aiutino i fedeli a non coprire, ma ad ascoltare interiormente lo Spirito e, da Lui guidati, a testimoniare come il Figlio l'amore del Padre.

Abstract

The article aims at presenting some theological and pastoral implications originating from the primacy of the Gospel over the law in respect of sexuality, marriage and family: the beginning of creation is read and understood in the light of the unique, wise and loving counsel whereby God predestined men and women to be conformed to the image of his glorified Son; the pastoral practice is intended much more than a combination of psychological processes and of moral norms, as proposal of processes and trails which enable the faithful to recognize and obey the inner voice of the Holy Spirit and, moved by Him, to give glory to the Father just as the Son did.

Les blessures de la famille

Thierry Collaud*

Aujourd'hui, en tout cas dans le monde occidental, c'est un lieu commun de faire observer que la famille est en difficultés, voire en crise profonde. Comment lire alors cet état critique et tenter d'y remédier? En effet la crise, dans sa signification clinique, est un moment particulier qu'il s'agit de diagnostiquer avec acuité parce qu'elle signale un risque vital et qu'elle impose des solutions spécifiques. Il s'agit en tout premier de savoir si l'on est en crise ou non, car il y a des fausses crises qu'il serait dangereux de traiter dans l'urgence¹, comme, à l'inverse, il y a des crises ignorées ou banalisées qui mettent en danger un organisme alors que tout le monde regarde ailleurs. Il y a aussi la manière d'interpréter la crise. La menace est perçue, elle est réelle, mais comment rendre compte de ce qui se passe, de ce qui a amené l'institution dans une situation critique et surtout de ce qui pourrait être fait pour prévenir une issue fatale?

Dans le cas de la famille si nous devons reconnaître la présence d'une crise réelle, la première question nous amène à nous demander si nous la recherchons au bon endroit. Par exemple, on aurait parfois tendance à penser que les revendications homosexuelles d'un droit au mariage ou les procréations médicalement assistées sont le lieu de la crise de la famille. Si ces éléments peuvent faire office de révélateurs parce que plus visibles et marquant l'opinion, la crise doit beaucoup plus être cherchée sur le terrain de la vie des familles. C'est là que nous remarquons un nombre important de difficultés et de blessures et que nous serons majoritairement appelés à agir.

La deuxième question qui est la plus importante nous questionne sur notre manière de lire cette crise et sur les actions que l'on peut imaginer à partir de cette lecture pour revenir à un état d'équilibre. Dans ce sens, si l'on se place dans le champ

* L'autore insegna presso la Facoltà di Teologia della Università di Fribourg (Svizzera). E-mail: thierry.collaud@unifr.ch.

¹ Th. COLLAUD, *La théologie en crise: un paradigme bien choisi? Réflexions à partir de la notion de crise en clinique*, dans Revue d'éthique et de théologie morale 276 (2013) 27-42.

de la morale, une première lecture pourrait être celle qui surgit spontanément dans le discours public et qui se place dans le cadre de la «morale familiale». La famille serait en crise en raison des nombreuses transgressions des normes morales devant régir son fonctionnement. La résolution de la crise passerait alors par le fait de réaffirmer plus fortement le cadre normatif et de tenter d'y réintégrer le maximum de familles. On peut citer comme exemple les réactions aux récentes modifications législatives concernant les procréations médicalement assistées (PMA) ou ce que les Français ont appelé le «mariage pour tous» et l'importance mise à ces occasions sur le maintien ou l'établissement d'un cadre légal normatif qui est censé, préserver la famille et le mariage.

Mais suffit-il de rappeler la norme et d'y ramener les récalcitrants? Une partie de la crise actuelle vient peut-être de cette unique alternative et de son échec dans un monde qui a perdu le sens d'une norme qui renvoie à l'ordre de la nature dans toute sa richesse et qui ne voit plus en elle qu'une exigence arbitraire, ou pire, si elle vient d'une institution comme l'Église, l'expression d'une finalité institutionnelle indépendante de la vie réelle des personnes qui sont alors contraintes et privées de leur liberté, pour le «bien» de l'institution.

Face à la crise de la famille, il y a une autre lecture possible et possiblement plus riche en termes d'agir humain et d'agir croyant. Plutôt qu'un schéma *norme-transgression-retour à la norme*, elle fera intervenir la notion de blessure et sa résolution dans la guérison. Le schéma devient alors *blessure-pansement, accompagnement-guérison*.

Ce qu'il importe donc de lire en premier quand nous considérons la famille en difficulté ce sont les blessures qui l'affectent. La transgression de la norme morale vient dans un deuxième temps comme explication de la blessure, ou alors elle indique le lieu où la rechercher. La notion de blessure est plus riche et plus dynamique que celle de norme parce qu'elle a trait à la vie elle-même dans toute sa complexité. La blessure peut résulter des circonstances malheureuses de la vie, mais aussi de la faute morale, de la transgression de la norme, c'est-à-dire du péché. La blessure dans sa dynamique influence l'agir, elle mobilise les acteurs et, parce qu'elle est source de souffrance, elle les pousse à chercher des chemins de soulagement. Elle peut conduire à la faute parce qu'on recherche un soulagement au mauvais endroit, de la mauvaise manière, mais elle peut aussi être le lieu de guérison, c'est-à-dire de ces surgissements imprévus que les psychologues vont appeler résilience² ou croissance post-traumatique³, ce qui se dit, en termes théologiques, conversion sous l'effet de la grâce reçue et acceptée. Ceci pour dire que la réflexion ne s'arrête pas à l'arrivée de la blessure, mais que celle-ci, possédant une dynamique temporelle, demande un accompagnement qui pourra lui

² S. TISSERON, *La résilience*, (Que sais-je? 3785) Paris 2011⁴.

³ L. G. CALHOUN – R. G. TEDESCHI, *Handbook of posttraumatic growth: Research and practice*, New York 2014.

aussi être soumis au jugement moral suivant qu'il favorise ou empêche la guérison de la blessure et la vie à côté d'elle.

1. La blessure

Les personnes humaines, mais aussi les communautés qu'elles forment sont vulnérables, c'est-à-dire qu'elles sont susceptibles d'être blessées, ceci d'autant plus qu'elles s'ouvrent et qu'elles s'impliquent dans la relation à l'autre. En effet, la relation qui, pour se tisser, a besoin de confiance, d'accueil et d'hospitalité expose aussi à la trahison, au rejet ou à la manipulation qui sont ses blessures. Or la famille est le lieu privilégié de la relation et par conséquent le lieu privilégié de la blessure aussi.

Il n'est pas anodin de s'arrêter sur les définitions. Dans le cas de la blessure, on dira que celle-ci *est une lésion faite à un organisme vivant qui entraîne sa mort ou un processus de cicatrisation*. La blessure est une effraction, une déchirure, une désorganisation qui nous arrivent de l'extérieur. La blessure est subie, c'est le monde qui me déchire la peau parce que je me suis trop frotté à lui, mais la blessure c'est aussi le monde qui «me vient contre» sans provocation de ma part, «venue contre» d'une agression gratuite, d'une maladie imprévisible, injuste, d'un tremblement de terre ou d'un raz-de-marée.

On parlera alors aussi des blessures de la famille qui est un système vivant. Elles sont des lésions ou des déchirures qui vont jusqu'à mettre en danger la famille elle-même, car la blessure peut être mortelle. Quelque chose arrive, un accident, un agir venant de quelqu'un et qui blesse la famille. Là encore la description est importante, car dire cela signifie aiguïser l'attention pour repérer, chercher l'origine, prévenir et empêcher ces actes blessants.

Il faut se demander alors pourquoi la famille est vulnérable. Qu'est-ce qui l'affecte et la menace? On va voir que la menace vient souvent de ses propres composantes, que cet extérieur potentiellement blessant peut aussi prendre la forme d'un membre de la communauté familiale, la blessure devient alors une automutilation provoquée par l'individualisme, le désir, le «droit à», etc.

La blessure déploie sa dynamique dans le temps. Il y a un avant la blessure, mais il y a aussi un après. Tous, si nous observons notre corps, nous y découvrons des cicatrices. Cela signifie qu'il y a eu des blessures, mais aussi, et c'est important, que celles-ci se sont fermées en laissant des traces imprimées dans l'histoire du sujet. Il en va de même des familles. Dire la blessure inévitable c'est aussi, comme pour le corps humain, en dire l'avant et l'après. Il y a des actes qui blessent et qui déchirent, mais il y en a aussi qui soignent et qui guérissent. Parler de la blessure c'est parler de l'espérance de la guérison qui fait intervenir pour une grande part ce médicament

très efficace que représente la grâce du pardon. Aborder une famille blessée, ou d'une manière plus générale toute histoire humaine, doit tenir compte de cette dynamique et tenter d'en révéler les capacités de guérison cachées.

Parler de la blessure en lien avec la relation, amène aussi à évoquer le *paradoxe de la blessure comme chance*. Si nous étions invulnérables, inoxydables et intouchables, nous n'aurions pas besoin des autres. Or c'est parce que nous sommes à la fois des êtres de besoin et des êtres capables d'être interpellés par les besoins d'autrui que l'interaction humaine peut être décrite comme prendre soin. C'est en effet dans le prendre soin les uns des autres, dans la mutuelle sollicitude dont parle saint Paul (1 Co 12,25), que se déploie le mieux notre humanité. La blessure relie parce qu'elle provoque l'autre à la compassion et elle nous pousse à la confiance, à nous laisser soigner, à laisser l'autre verser de l'huile et du vin⁴ et faire les gestes qui soulagent et qui apaisent. La blessure qui appelle à l'aide nous dit une vérité fondamentale sur la famille, déjà relevée depuis Aristote et plus tard par saint Thomas⁵: celle-ci est une communauté imparfaite qui a nécessairement besoin des autres pour vivre. Ouverture nécessaire du groupe familial pour qu'il ne reste pas seul avec ses blessures et qu'il ne s'enferme pas dans un isolement mortifère.

Si la blessure est ce qui relie elle peut aussi être ce qui exclut, c'est alors la *blessure stigmat*. Le sociologue Erving Goffman⁶ définit le stigmat, chez une personne, comme une «différence indésirable» par rapport à la population dite normale. Cette différence va focaliser l'attention de tous. Nous ne voyons plus qu'elle et tout le reste disparaît. La personne est identifiée avec cette singularité (handicapé, prostituée, réfugié, chômeur, etc.) et toutes ses autres richesses humaines sont oubliées. Cela fonctionne aussi avec les familles blessées. Pensez uniquement à tout ce qu'on a pu dire depuis l'ouverture du processus synodal sur «les divorcés». Le seul qualificatif qui nous intéresse est de savoir s'ils sont remariés ou non. Que sait-on de leur humanité, de leur capacité musicale, de leur humour, de leur bienveillance, de leur compassion, de leur courage, etc.?

En évoquant la nécessité anthropologique de la blessure et son rôle dans la création de liens, nous risquons peut-être d'oublier l'élément incontournable de la souffrance: *la blessure fait mal*. C'est une vérité que l'on néglige un peu trop facilement quand on considère la blessure de l'extérieur. Que de fois entend-on un soignant dire à un malade: «Mais non, cela ne fait pas mal!»? Cela ne fait pas mal à celui qui observe, mais celui dont la chair est déchirée, celui-là seul peut dire la souffrance. La famille déchirée ou brisée nous interpelle et nous questionne au niveau moral et pastoral, mais c'est d'abord quelque chose qui fait mal à ceux qui en font partie et qui

⁴ Cf. la parabole du samaritain en Lc 15.

⁵ *Somme Théologique*, I^a-II^{ae}, q. 90, art. 3, ad 3.

⁶ E. GOFFMAN, *Stigmat. Les usages sociaux des handicaps*, Paris 1975.

devrait aussi faire mal à ceux qui observent; non pas la petite douleur de l'inconfort moral de ceux qui s'offusquent que les règles ne soient pas respectées, mais la vraie douleur de la compassion qui est souffrance à cause de la souffrance d'autrui.

Finalement, pour faire droit à la dynamique que nous avons évoquée, il faut souligner que *toute blessure est toujours en tension vers sa guérison*. La blessure d'un organisme vivant n'est pas équivalente à la fissure d'un vase de faïence. La fissure est inerte. C'est arrivé, on ne peut que constater et espérer que cela ne s'aggraverait pas. On ne peut pas espérer que le vase ébréché entame de lui-même un processus de réparation. Par contre la blessure du vivant, elle, est capable de se refermer. Non seulement elle est capable, mais elle tend spontanément à se fermer. Quand il disait cette phrase fameuse: «*Je le pensai, Dieu le guérit*», le grand chirurgien Ambroise Paré reconnaissait cela. Il reconnaissait avec une grande humilité qu'il n'était pas la cause de la guérison, mais qu'il ne pouvait que s'inscrire dans cette tension vers elle, la favoriser et l'accompagner pour finalement la laisser à l'œuvre de Dieu.

On peut dire la même chose des familles blessées. Elles ne sont pas condamnées à porter indéfiniment leurs blessures, elles sont en désir de cicatrisation. S'il y a une tâche consistant à reconnaître et à révéler les blessures que parfois on désirerait tenir cachées, cette mise au jour de ce qui ne devrait pas être, qui peut prendre l'aspect d'un jugement moral, doit toujours espérer son dépassement, tout mettre en œuvre pour que le rétablissement survienne et faire cela dans une posture d'humilité, sachant que la grâce de la guérison ne se reçoit que de Dieu.

2. Les 3 dimensions de la famille

La famille dont je vais repérer les blessures est un groupement de personnes complexe qui est composé de manière inextricable de trois axes qui sont:

1. *La conjugalité*: La famille est fondée sur une relation, unique entre toutes, dans laquelle un homme et une femme ne font plus qu'une seule chair⁷.
2. *La filiation*: Si le récit de Genèse 2 insiste d'abord sur l'unité conjugale, celui de Genèse 1 oriente sur la fécondité du couple: «soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre»⁸.
3. *La parenté*: axe souvent oublié et qui renvoie à *la famille comme communauté*. Il s'agit de la communauté vivant au même endroit, mais aussi de la communauté plus large unie par des liens spécifiques. Si on insiste souvent pour dire qu'une famille c'est un papa, une maman et des enfants, il faut se garder de ne pas oublier

⁷ Gn 2,24.

⁸ Gn 1,28.

les grands-parents, les arrière-grands-parents, les oncles, les tantes, les cousins et tous les autres.

Ces trois axes inséparables disent la famille dans sa dynamique interne, mais aussi dans son ouverture à l'extérieur, c'est-à-dire son rôle comme élément de la communauté politique au sens large. Ils jouent des rôles différents dans la structure familiale et il est bon de les considérer chacun pour soi, comme quand on contemple un objet sous trois angles différents. Je vais donc évoquer les blessures successives de ces trois éléments.

2.1. Les blessures de la conjugalité

L'humain dans toutes ses dimensions est un être en développement et en croissance. La conjugalité comme une des dimensions de l'humain cherche elle aussi son déploiement. La blessure est ce qui vient empêcher celui-ci, le contrarier, orienter la conjugalité dans une mauvaise direction jusqu'à la briser.

En prenant une image topologique, on dira qu'il y a dans la conjugalité des lieux qui favorisent le déploiement et des lieux qui contrarient et où est grand le risque de la blessure. On pourrait aussi parler de richesses de la conjugalité opposées à ses pauvretés. Quelques-unes de ces paires ont été explicitées dans le tableau ci-dessous sans que celui-ci prétende à l'exhaustivité.

Richesses, lieux de déploiement	Pauvretés, lieux de blessure
amour vrai	indifférence, amour romantique, haine
alliance	contrat
relation riche <i>Je-Tu</i> , personnification	relation pauvre <i>Je-Cela</i> , chosification
fidélité	inconstance, trahison
le Christ comme tiers	solitude à deux
confiance	méfiance
réciprocité aimante	fidélité exclusive à soi
projet commun	pseudo-croissance personnelle
constance	rupture
patience	impatience, zapping, possibilité imaginée de recommencer sa vie
tendresse	violence
relation dans et par le corps	utilisation du corps de l'autre
don réciproque	accaparement, envie, concupiscence
pardon	refus de "s'humilier", persistance dans son bon droit

L'humain est tiraillé entre ces deux lieux. Le lieu du déploiement est le lieu de ce qu'il désire au fond de lui, mais le lieu de la blessure est bien souvent ce qu'il est amené à réaliser⁹ parce qu'il est pris dans les filets d'un désir de sécurité et de contrôle, soumis à l'amour de soi ou à ses passions non raisonnées, voir absolutisées.

Pour les partenaires de la relation conjugale, le travail sur les blessures va alors être un *travail de réorientation*. Il s'agit d'un double mouvement: premièrement reconnaître et s'éloigner du lieu qui blesse, quitter le lieu des épines et des chardons évoqués au livre de la Genèse lors de l'expulsion du jardin (Gn 3,18) pour des lieux plus apaisants, évoquant le jardin originel avec l'immédiateté d'une relation dans sa pureté¹⁰ ou encore le merveilleux espace du *Cantique des cantiques* où l'amour conjugal se déploie dans toute sa beauté. Et une fois ce déplacement effectué, ou plus précisément constamment ré-effectué, il s'agit de chercher à s'enraciner dans le lieu du déploiement pour faire grandir et solidifier la conjugalité de manière à ce qu'elle résiste toujours mieux à la tension centrifuge qui ne cessera de la menacer. Si nous lisons cette dynamique comme l'action de la grâce dans la famille, on y verra à l'œuvre les deux termes de la distinction classique: une grâce qui guérit (*gratia sanans*) et qui fait revenir dans le lieu du déploiement et une grâce qui élève (*gratia elevans*) c'est-à-dire qui fait advenir ce déploiement.

Nous sommes toujours dans une tension, dans un aller et retour entre ces deux lieux. Il y a des circonstances, des événements, des personnes, des expériences spirituelles qui nous poussent d'un côté ou d'un autre. Malheureusement il y a au fond intérieur de chacun, mais aussi dans le monde qui entoure les familles, ce qu'on pourrait appeler des *outils pour blesser*. Je ne ferai qu'en citer quelques-uns observés dans la pratique et qu'il faudrait beaucoup plus détailler: l'abus d'alcool, le souci de la carrière professionnelle, la banalisation sociale de l'infidélité, l'individualisme, le culte du *soi* et de son «autonomie», l'hypersexualisation de l'espace social ou encore la quasi-institutionnalisation du divorce. On voit l'importance prise par l'ambiance sociale qui, de manière irresponsable, fournit des outils pour défaire le couple qu'elle continue cependant de valoriser. L'exemple du divorce est typique de ce qu'on pourrait appeler une blessure programmée. Dans sa banalisation sociale, la séparation des conjoints tend à ne plus être pensée comme un échec de la relation conjugale, mais comme une de ses étapes probables. Ainsi la possibilité d'un divorce est de plus envisagée au moment même de l'union, les études sociologiques montrant alors que les couples qui envisagent la possibilité de ce scénario au moment de leur mariage ont plus de risque de se séparer par la suite¹¹.

⁹ Voir l'opposition soulignée dramatiquement par saint Paul en Rm 7-8.

¹⁰ Voir les belles pages de Jean-Paul II sur la nudité originelle dans ses catéchèses sur le corps: JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa: une spiritualité du corps*, Paris 2012, 82-87.

¹¹ F. DE SINGLY, *Séparée: vivre l'expérience de la rupture*, (Individu et société) Paris 2011, 38-39.

Face à ces composantes sociales acérées et dangereuses, le travail le plus important en théologie morale et dans l'accompagnement pastoral va être de fournir des remèdes, des baumes pour les plaies et des stratégies de protection.

Je développerai plus particulièrement trois éléments clés du déploiement de la conjugalité que sont l'*alliance* d'amour, le *dialogue* et la *corporéité*.

2.1.1. Alliance ou contrat, qu'est-ce qui supporte la conjugalité?

2.1.1.1. L'alliance comme lieu de déploiement

L'*alliance* est l'élément fort du couple, à preuve en français elle est aussi le nom de l'anneau que les conjoints portent au doigt comme signe de leur conjugalité. Mais l'alliance (*berît* en hébreu) est d'abord un thème central en théologie dès l'Ancien Testament. «La relation humaine scellée par la *berît* était avant tout un lien de fidélité et de paix, ressenti comme une attache parentale. On était dit "frère", "père", "fils" de celui avec lequel on faisait alliance, on lui devait "fidélité" et "amour". C'est pourquoi le mariage pouvait aussi être considéré comme une sorte de *berît*. Cette relation n'entraînait qu'en second lieu un certain nombre de prestations particulières que les parties s'imposaient et se garantissaient mutuellement»¹².

L'*alliance* est un lien qui engage à une *relation*, qui nous fait responsables les uns des autres et qui engage à la fidélité, c'est-à-dire à la durée indéterminée. Elle fait entrer dans une histoire commune. Celle-ci a une influence sur les partenaires qui acceptent de s'y engager vraiment. Elle implique que l'identité de chacun accepte de se laisser modifier par l'identité de l'autre et par ce que produit l'histoire commune. Il s'agit, dit Miroslav Volf, de «faire de l'espace en nous-mêmes pour l'autre qui change et être disposé à renégocier notre propre identité en interaction avec l'identité fluide de l'autre»¹³.

Le glissement vers le lieu dangereux de la blessure, c'est quand on abandonne la logique de l'alliance et sa richesse pour fonder la conjugalité soit sur la pauvreté du contrat, soit sur la richesse clinquante, mais factice de l'amour romantique.

2.1.1.2. Le contrat comme lieu de blessure

On définira le contrat d'une manière large comme *un lien établi par convention entre deux parties créant une obligation mutuelle librement consentie*¹⁴. Le contrat est une forme souvent appauvrie et insuffisante du vivre ensemble, c'est une relation de bas niveau, une relation chosifiée *qui conserve et protège l'autonomie de chacune*

¹² N. LOHFINK, *Alliance*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998.

¹³ M. VOLF, *De l'exclusion à l'étreinte*, dans *Concilium* 280 (1999) 121-130.

¹⁴ G. ROUHETTE, *Contrat*, in <http://www.universalis.fr/encyclopedie/contrat/>.

des parties contractantes. C'est cette autonomie individuelle affirmée et jalousement préservée qui va permettre la conclusion du contrat, mais aussi sa dissolution quand les avantages qu'il est censé amener disparaissent. Le contrat se pose comme un tiers neutre entre les partenaires et leur évite le risque de l'alliance, de la rencontre qui peut déboucher sur un vrai et riche dialogue, mais aussi sur la blessure du refus ou de la trahison¹⁵. L'accent est mis sur le négatif de l'autre, sur l'inconvénient qui résulterait s'il ne remplissait pas ses engagements.

Dans la pensée moderne, à partir des Lumières, le mariage va de plus en plus être pensé comme un contrat. Il protège la personne qui aliène certaines de ses propriétés. Kant, par exemple, assimile le mariage à un tel contrat avec toute la froideur que cela comporte. Pour lui en effet, le mariage peut être défini comme «la liaison de deux personnes de sexe différent en vue de la possession réciproque, pour toute la durée de la vie, de leurs qualités sexuelles propres»¹⁶, il n'est considéré que comme la mise à disposition de certaines parties du corps des contractants pour l'autre partie. On voit quel appauvrissement cette vision amène par rapport à la richesse de l'alliance et quelles possibilités de blessures elle ouvre.

2.1.1.3. Le piège de l'amour romantique

On va donc opposer l'amour au contrat, mais trop souvent sans comprendre en profondeur la richesse de ce terme. Ce que l'on appelle alors "amour" consiste en un sentiment affectif non-maîtrisable dans son apparition comme dans sa disparition. On a un coup de foudre, on tombe amoureux, on vit des moments extrêmement forts et tout à coup on a l'impression que l'on n'aime plus l'autre et c'est alors une raison suffisante pour rompre le lien. La relation conjugale est réduite à ce lien affectif et devient dépendante de sa fragilité et de son imprévisibilité. Pour Martine Segalen, sociologue du mariage: «[cet amour] est absolu et comme voué à l'éphémère»¹⁷. Quand il disparaît il fait place à l'indifférence, puis, quand la présence de l'autre devient trop encombrante, à la haine qui est elle aussi un sentiment affectif surgissant, non maîtrisé et que l'on se refuse à juger et à réguler.

Dans ce lieu d'un "amour" fragile, la conjugalité ne va être considérée qu'en tant qu'elle permet aux deux partenaires de trouver la satisfaction de leurs désirs affectifs individuels. La blessure qui est déchirure peut arriver parce qu'on n'aura qu'un tissu conjugal lâche et fragile, n'ayant pas pris soin de travailler, de cultiver et de faire mûrir cet amour vers une réciprocité aimante où le bien de l'autre va importer plus que mon propre sentiment affectif.

¹⁵ Cf. l'analyse pertinente de L. BRUNI, *La blessure de la rencontre l'économie au risque de la relation*, Bruyères-le-Châtel 2014 (original: *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento 2007).

¹⁶ E. KANT, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris 1994, 77-81, § 24-28.

¹⁷ M. SEGALÉN – A. MARTIAL, *Sociologie de la famille*, (Collection U) Paris 2013⁸, 89s.

2.1.2. Le dialogue, mais quel dialogue?

La conjugalité, comme les autres relations familiales, est fondée sur le dialogue. Or, nous dit le philosophe Emmanuel Levinas¹⁸, il y a deux manières de considérer le dialogue (en référence à la distinction *Je-Tu/Je-Cela* de Martin Buber). Il y a un dialogue qu'il appelle de l'immanence, un dialogue de bas niveau qui ne serait qu'un échange d'informations basé sur la «*connaissance d'autrui comme d'un objet*». Le faux dialogue, lieux de toutes les blessures où je m'engage avec mes préjugés sur l'autre, avec «*l'idée de l'autre en moi*» dit encore le philosophe, et où autrui n'est jamais reçu comme un don mystérieux et précieux. La famille est peut-être justement le lieu dangereux où je pourrais croire que j'ai percé le mystère de l'autre, que je le connais complètement. Or, prétendre connaître complètement quelqu'un, c'est ne pas le considérer comme une *personne*, c'est-à-dire comme le lieu de l'inattendu et de la surprise. Jean-Paul II dit que nous devrions toujours pouvoir dire à l'autre «*Dieu t'a donné à moi*»¹⁹, ou plus précisément Dieu te donne continuellement à moi, c'est-à-dire que je te reçois comme un don gratuit toujours nouveau, toujours à découvrir. Le paradigme du don relativise toute connaissance préalable et fait de l'autre un véritable Tu. Le vrai dialogue consiste à «*invoquer ou interpellier l'autre homme comme Tu et lui parler*», dit encore Levinas, et il «*ne dépend pas d'une préalable expérience d'autrui, il ne tire pas, en tout cas, de cette expérience la signification du "tu"*».

Combien de blessures familiales sont dues à des difficultés de dialogue. On se laisse piéger dans le dialogue de bas niveau, on échange des informations, mais on ne rencontre jamais l'autre. Renouer le dialogue est un véritable chemin de conversion qui va plus loin que l'utilisation de stratégies communicationnelles, mais implique la conviction que l'autre m'est donné par Dieu et que par conséquent *nous avons quelque chose à faire ensemble sous son regard* et avec lui. La foi amène alors le Christ comme tiers salutaire dans le dialogue, faisant sortir de l'enfermement souvent mortifère d'une solitude à deux.

2.1.3. La corporéité, lieu de rencontre et de blessure

On se rencontre, on se connaît par le corps et on se blesse aussi par le corps. Il faut prendre au sérieux cette idée fondamentale que l'on trouve fortement exprimée chez Gabriel Marcel puis chez Maurice Merleau-Ponty que nous *sommes* des corps²⁰. Le corps fait partie de nous et il n'est pas possible de dissocier la corporéité de la

¹⁸ E. LEVINAS, *Le dialogue, conscience de soi et proximité du prochain*, dans ID. (éd.), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992, 211-230.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Le don désintéressé. Méditation*, dans Nouvelle Revue Théologique 134/2 (2012) 188-200.

²⁰ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris 2002.

personne. La blessure vient de ce rapport à l'autre faussé où je ne vois plus l'intégralité de sa personne, mais seulement un corps qui pourrait m'être utile. La conjugalité n'est plus une communion de personnes. Jean-Paul II a précisément mis le doigt sur la pauvreté et le handicap d'une corporéité réduite au sexuel: «Les rapports personnels de l'homme et de la femme se trouvent unilatéralement réduits au simple lien du corps et du sexe, en ce sens que *ces relations deviennent quasi incapables d'accueillir le don réciproque de la personne*»²¹. Ceci est valable pour les deux partenaires: quand j'instrumentalise l'autre, je me mets en danger moi aussi. C'est l'avertissement que donnait déjà saint Paul aux Corinthiens qui croyaient que des rapports avec des prostituées ne les engageaient pas tout entier (1Co 6,12-20)²². Tout n'est pas permis, dit-il, parce que votre corps n'est pas neutre, il engage votre relation avec l'autre et avec le Christ. On est loin ici d'un puritanisme et d'une méfiance vis-à-vis du corps qu'on reproche à l'Église, le lieu de la *porneia* étant alors, en réaction et de manière illusoire, considérée par beaucoup de nos contemporains comme le lieu de la vraie liberté et l'occasion de faire des expériences nécessaires à la réussite supposée de la vie. Revenir au lieu du déploiement n'implique pas de nier le corps et en particulier la sexualité, mais cela conduit à lui donner au contraire sa vraie dimension de «temple du Saint-Esprit».

La blessure du corps se trouve aussi très concrètement dans la violence conjugale si fréquente. Ses causes sont multiples, mais elle surgit souvent quand, submergés par l'affectivité, les conjoints ne savent pas comment communiquer autrement. D'ailleurs le travail avec les auteurs de violence montre bien comment ceux-ci sont pour une grande part des handicapés de la communication: «La plupart manifestent une attente de s'exprimer et saisissent une occasion souvent jamais trouvée jusqu'alors de parler, de parler de soi, d'entendre les autres, de chercher à comprendre ce qui les a amenés à de tels comportements»²³. Là aussi, s'il faut condamner la violence, cela n'est qu'une petite partie de l'accompagnement que nous devons offrir. La justice, si elle est punitive, pour être complète, doit aussi être restaurative²⁴, c'est-à-dire se donner les moyens pour tenter de restaurer la communauté brisée. C'est là que la grâce évoquée plus haut prend toute son importance, en particulier comme ce qui sous-tend le pardon qui est la clef de voûte de tout processus de restauration.

²¹ JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa: une spiritualité du corps*, 180.

²² J.-N. ALETTI, *L'éthicisation de l'Esprit-Saint. Foi et ethos dans les épîtres pauliniennes*, dans J. DORÉ (éd.), *Éthique, religion et foi*, Paris 1985, 123-142.

²³ G. AUTRET ET AL., *Auteurs de violences conjugales: comprendre et agir*, dans *Empan* 1 (2009) 98-102.

²⁴ H. ZEHR ET AL., *La justice restaurative: pour sortir des impasses de la logique punitive*, (Le champ éthique) Genève 2012.

2.2. Les blessures de la filiation

Nous pouvons appliquer le même schéma de tension dynamique entre déploiement et blessure pour les deux autres axes de la famille. Pour la filiation, le lieu fondamental de déploiement est celui d’une fécondité non pas limitée à une capacité physique de procréer, mais considérée d’une manière beaucoup plus vaste comme une réceptivité à la vie et comme la capacité de l’engendrer chez autrui. Le risque de blessure vient d’une fécondité pensée de manière restrictive comme production d’un enfant. Ce dernier, objet du désir, est à acquérir à tout prix pour correspondre à l’image sociale du couple.²⁵

Richesses, lieux de déploiement	Pauvretés, lieux de blessure
fécondité, créativité, service de la vie	stérilité, égoïsme
adoption comme accueil	adoption comme remède à la stérilité, acquisition d’un enfant
Généalogie, inscription dans une lignée	dissociation filiation - parenté
naissance	dissociation filiation - naissance
engendrement	techniques de procréation
accueil du don	droit à l’enfant
Inattendu, surprise, mystère de l’autre	volonté de maîtrise sur le processus et sur le résultat
«prendre soin de toute la vie et de la vie de tous» ²⁵	eugénisme, vie importune
hospitalité	projet parental
mystère de la naissance	fragmentation de la procréation
maternité	mères porteuses

2.2.1. La gestation pour autrui, lieu extrême de la déconstruction de la procréation

L’arrivée des techniques de procréation médicalement assistée (PMA) a changé radicalement la vision de nos contemporains sur le processus procréatif. Ce qui auparavant était un processus unique et indissociable, produit de l’interaction de

²⁵ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*. Encyclique sur la valeur et l’inviolabilité de la vie humaine, Paris 1995, § 87.

l'homme et de la femme et se tissant dans le mystère de leur être, se trouve maintenant fragmenté, décomposé avec des éléments de provenance diverse. On peut se procurer séparément des ovules et des spermatozoïdes et implanter l'embryon obtenu en laboratoire chez une femme qui n'aura produit elle-même aucun de ces gamètes. Ces évolutions technologiques ont fait naître le fantasme d'un enfant que l'on pouvait fabriquer pour s'affranchir de l'imprévisible, de l'inattendu et du mystère de l'autre reçu comme un don. La philosophe Sylviane Agacinski décrit bien ce phénomène dans son ouvrage au titre évocateur, *Corps en miettes*: «La prégnance d'un imaginaire biotechnologique joue ainsi un rôle important dans les représentations de la procréation. Il nourrit l'idée d'un enfant *de confection*, qu'il n'est plus nécessaire d'espérer ni d'attendre, mais qu'il suffit de "fabriquer" avec les moyens du bord, des parcelles de soi et des miettes biologiques prélevées ailleurs»²⁶.

Cette mise en miette de la procréation, induisant l'idée que l'on peut décomposer le processus, en isoler les divers éléments et recomposer le tout à sa guise, est une des plus dangereuses blessures infligées à la procréation des êtres humains. Mais l'ultime étape en est la gestation pour autrui (GPA), ou pratique des mères porteuses, qui est en train de se frayer un chemin quasi inéluctable d'acceptation sociale. On arrive là à la dernière dissociation qui n'avait pas encore été franchie. On avait cassé le lien entre procréation et sexualité, puis le lien entre biologie et parenté et maintenant on casse (ou plutôt on se donne l'illusion de casser) le lien entre grossesse, naissance et maternité. Celle qui porte un enfant durant neuf mois et le met au monde ne serait plus sa mère, en témoigne une émission de télévision récente où deux hommes parlent de «leurs» filles: «Chez nous les rôles sont très clairs. Il y a deux papas. Moi je suis papa et mon conjoint est papa. Et la famille, les parents, c'est nous. Nos enfants savent que les garçons n'ont pas de poche pour les enfants dans le ventre, et donc qu'il faut se faire aider, qu'il n'y a pas une femme dans la famille et donc qu'une dame nous a aidés et les a gardés dans le ventre C'est évident qu'elle n'est pas la maman de nos enfants»²⁷. Le drame issu de l'inconscience de ces deux hommes qui, aveuglés, investissent le lieu opposé à celui de leur déploiement, c'est la multiplicité des blessures qui s'ensuit: la blessure première, dont on tient souvent peu compte, c'est la blessure de la mère, c'est-à-dire de celle qui a porté l'enfant et qui lui a donné naissance, celle qui ne fait pas que prêter son ventre, mais qui tisse un lien unique avec l'enfant qu'elle porte, qui souffre les douleurs de l'enfantement et se retrouve à la fin avec un grand vide, dédommée avec une somme dérisoire et renvoyée dans l'anonymat. Il y a ensuite la blessure des petites filles à qui on instille l'idée que la féminité et la maternité se résument à avoir une «poche» dans le ventre. Comment vont-elles construire avec cette fable leur identité de femme? Blessure aussi pour elles d'être délibérément

²⁶ S. AGACINSKI, *Corps en miettes*, (Café Voltaire) Paris 2009, 32.

²⁷ Extrait de l'émission *Faut pas croire* du 8 mars 2014 «Bientôt des mères porteuses en Suisse?».

privée de maman, ou encore de devoir, pour le restant de leur vie, justifier ce modèle familial bancal vis-à-vis de l'extérieur. Il y a enfin la blessure de ces deux hommes qui, même s'ils affichent une satisfaction de façade, vont maintenant devoir assumer cette folie qu'ils ont provoquée, en partie parce qu'on a stimulé et non freiné leurs fantasmes et qu'on leur a fourni les instruments pratiques et symboliques pour cela.

2.2.2. La blessure de la fécondité

Tout cela parce qu'on ne sait pas parler de la fécondité d'une famille. On ne sait pas penser la fécondité hors de la présence physique d'un enfant. Donc quand l'enfant ne vient pas, la blessure est insupportable et il faut tout faire pour qu'elle disparaisse. On oublie une vérité fondamentale: une blessure ne disparaît pas, elle cicatrise, elle se dépasse, elle se transcende, elle devient autre chose. On déploie son humanité d'une autre manière, on grandit en la dépassant. Or les techniques de procréation veulent gommer, faire disparaître cette blessure: «Vous ne pouvez pas avoir d'enfant, on va vous en fournir un». Tout finalement semble se résoudre à un problème de logistique. Avoir un enfant devient un droit, mais aussi un devoir. Il devient l'objet à acquérir pour effacer la blessure ou pour croire qu'on l'a effacée. Or, n'est-ce pas précisément ce passage de l'accueil à l'acquisition qui devient le lieu de toutes les blessures? Blessure de l'enfant qui de personne à accueillir devient objet à acquérir (presque comme un animal domestique) avec tout le contrôle que cela suppose, je pense ici à l'eugénisme du diagnostic préimplantatoire (DPI) où aux dérives de la GPA dont la presse se fait de plus en plus l'écho et où on se permet de refuser l'enfant qui ne correspond pas à ce que l'on attendait; blessure surtout de cette fécondité incomprise qui, au lieu de revendiquer à tout prix un enfant, devrait savoir s'élargir en créativité en «service multiforme de la vie», dit Jean-Paul II dans *Familiaris consortio*, service qui s'ouvre bien au-delà de la procréation: «Une "créativité" incessante doit caractériser la fécondité des familles: c'est là le fruit merveilleux de l'Esprit de Dieu qui fait ouvrir tout grands les yeux du cœur»²⁸.

2.3. Les blessures de la communauté familiale

La première tâche que Jean-Paul II assigne à la famille dans *Familiaris Consortio*, c'est de former «une communauté de personnes». Cette communauté ne se limite pas à la famille nucléaire, mais inclut la multiplicité des autres relations de parenté, même si ceux qui y participent ne vivent pas sous le même toit. Ici aussi, les blessures sont innombrables, majorées par l'individualisme ambiant et le souci de soi, déjà évoqué

²⁸ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* (1981), § 41.

dans le couple, qui affirment qu'une personne jalouse de sa liberté n'a pas de comptes à rendre à ses parents, à ses frères et sœurs, ou à ses oncles et tantes.

Richesses, lieux de déploiement	Pauvretés, lieux de blessure
ouverture	repli
intégration des générations	segmentation
gestion des biens	otage du consumérisme
pauvreté consentie	argent roi
intégration des divers rôles dans leur spécificité	absence du père, travail des parents décomposition/recomposition
juste rémunération	précarité économique
insertion dans la communauté	marginalisation

Je donnerai comme exemple de ce repli dans le lieu de la pauvreté et de la blessure, le suicide assisté qui nous occupe aussi abondamment à la Commission de bioéthique de la CES. La rhétorique d'EXIT répète constamment aux candidats à ces sinistres départs qu'ils sont les seuls à décider de la manière et du moment où ils vont mourir et que leur famille n'a rien à voir là-dedans. La blessure est alors celle des solidarités familiales qui ne savent plus se dire et qui ne savent plus ou ne veulent plus trouver une place pour chacun dans la constellation familiale, mais aussi sociale. La personne âgée croit qu'elle doit décider seule, et ses enfants croient qu'ils doivent respecter son autonomie. Chacun se comporte comme des étrangers l'un pour l'autre et non comme des membres d'une famille où circule l'amour, la fidélité et la tendresse. Revenir au lieu du déploiement, c'est retrouver une place pour chacun et en particulier pour la personne âgée que l'on croyait, ou qui se croyait, inutile. La tâche contemporaine est de résister à un mouvement de marginalisation et surtout de redécouvrir ou de réinventer un rôle spécifique de la personne âgée dans la famille, dans la communauté politique et dans l'Église. Ceci en tenant compte de l'allongement de la durée de vie en bonne santé et des changements socioculturels (moyens de communication). Jean-Paul II, toujours dans *Familiaris Consortio*, le notait en ces termes: «Loin d'être bannie de la famille ou supportée comme un poids inutile, la personne âgée reste insérée dans la vie familiale, continue à y prendre une part active et responsable – tout en devant respecter l'autonomie de la nouvelle famille – et surtout elle exerce la précieuse mission d'être témoin du passé et source de sagesse pour les jeunes et pour l'avenir»²⁹.

²⁹ *Ibid.*, § 27.

3. Conclusion

Face à la crise de la famille et aux menaces qui pèsent sur elle, j'ai voulu indiquer une manière de faire de la théologie morale qui consiste à stimuler une réorientation du chemin de vie. Il s'agit de s'éloigner des *lieux pauvres et sources de blessures qui sont malheureusement souvent proposés et validés par la société occidentale contemporaine*. Il s'agit de se diriger et d'accompagner ceux qui nous sont confiés vers les *lieux riches du déploiement de l'humanité en Christ*, vers la possibilité de reconstruire une humanité filiale. Jean-Paul II l'exprime de la manière suivante: «La famille humaine, désagrégée par le péché, est reconstituée dans son unité par la puissance rédemptrice de la mort et de la résurrection du Christ»³⁰.

Ce chemin du lieu de la blessure à un lieu possible pour la guérison et le déploiement de ce que la famille est appelée à être peut difficilement se faire seul. Il nécessite un accompagnement de Celui qui, en premier, accompagne et guérit, mais aussi des autres membres de la communauté qui prennent soin, qui tendent la main, qui aident les acteurs, membres des familles ou familles prises comme systèmes, à avancer au travers des difficultés en mobilisant leurs propres ressources internes. L'analogie avec la blessure physique joue aussi ici. L'intervention extérieure ne guérit pas, elle ne fait que nettoyer la plaie et la garder dans les meilleures conditions au moyen de pansements pour que le processus interne de guérison puisse avoir lieu et ne pas être empêché. De la même manière, l'accompagnement de la communauté vis-à-vis des familles en difficultés doit consister en un nettoyage des blessures, c'est-à-dire la mise à l'écart de tous les facteurs qui les provoquent et les entretiennent, et en un pansement, c'est-à-dire l'entourage et la mise en condition pour que les ressources internes puissent être mobilisées. Et parmi celles-ci il faut mentionner la plus importante qui est celle du pardon, un acte que l'on ne peut pas provoquer, mais seulement stimuler et espérer. Quand il vient, et c'est toujours un miracle, il mobilise une force de réparation et de remise en route inimaginable: «Si nous n'étions pardonnés [dit Hannah Arendt], délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences...»³¹. Pardon comme le plus puissant remède à la blessure, à recevoir d'En Haut avant qu'il puisse être donné, mais qui alors ouvre des possibles insoupçonnés, répare ce qui était déchiré, et permet de revenir, même si c'est au terme d'un long processus, dans le lieu de la gratuité du don, de la confiance, de la fidélité et de l'amour vrai. Sinon, pour paraphraser H. Arendt, ce qui a été brisé le resterait à tout jamais et on n'aurait plus qu'à décréter la mort de la famille.

³⁰ *Ibid.*, § 15.

³¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, (Agora les classiques) Paris 2002, 303.

Bibliographie

- S. AGACINSKI, *Corps en miettes*, (Café Voltaire) Paris 2009.
- J.-N. ALETTI, *L'éthicisation de l'Esprit-Saint. Foi et ethos dans les épîtres pauliniennes*, dans J. DORÉ (éd.), *Ethique, religion et foi*, Paris 1985, 123-142.
- H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, (Agora les classiques) Paris 2002.
- G. AUTRET, M.-J. BIDAN ET AL., *Auteurs de violences conjugales: comprendre et agir*, dans *Empan* 1 (2009) 98-102.
- L. BRUNI, *La ferita del altro. Economia e relazioni umane*, Trento 2007.
- L. G. CALHOUN – R. G. TEDESCHI, *Handbook of posttraumatic growth: Research and practice*, New York 2014.
- T. COLLAUD, *La théologie en crise: un paradigme bien choisi? Réflexions à partir de la notion de crise en clinique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 276 (2013) 27-42.
- E. GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris 1975.
- JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*. Encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, Paris 1995.
- , *Familiaris Consortio*, 1981.
- , *Homme et femme Il les créa: une spiritualité du corps*, Paris 2012.
- , *Le don désintéressé. Méditation*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 134/2 (2012) 188-200.
- E. LEVINAS, *Le dialogue, conscience de soi et proximité du prochain*, dans ID. (éd.), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992, 211-30.
- M. SEGALÉN – A. MARTIAL, *Sociologie de la famille*, (Collection U) Paris 2013⁸.
- F. D. SINGLY, *Séparée: vivre l'expérience de la rupture*, (Individu et société) Paris 2011.
- S. TISSERON, *La résilience*, (Que sais-je? 3785) Paris 2011⁴.
- M. VOLF, *De l'exclusion à l'étreinte*, dans *Concilium* 280 (1999) 121-130.
- H. ZEHR, P. RENAUD-GROSBRAS ET AL., *La justice restaurative: pour sortir des impasses de la logique punitive*, (Le champ éthique) Genève 2012.

Résumé

La famille en crise doit être avant tout regardée comme une famille blessée en souffrance. Cet abord par la notion de blessure permet de penser l'action morale et surtout pastorale comme un accompagnement qui fait passer d'un lieu déstructurant à un lieu où peu se guérir la famille. Il s'agit, comme dans tout processus de résilience de favoriser les ressources internes avec le soutien de ressources externes et de lutter contre les facteurs négatif. Ceux-ci et leurs contreparties positives seront identifiés dans les trois dimensions fondamentales de la famille que sont la conjugalité, la filiation et la parenté. Quelques lieux où la famille et particulièrement menacée seront plus spécifiquement développés: l'opposition alliance-contrat, le piège de l'amour romantique, la corporéité, la gestation pour autrui ou le suicide assisté.

Abstract

The modern family in crisis has to be considered as a wounded and suffering family. By this way of considering it, the moral and pastoral action can be thought as an accompanying process, bringing it from a place of destructuration toward a healing place. As in every resilience process, it is important to stimulate internal resources with external ones trying to avoid negative influences. These negative points and their positive counterparts will be identified in the three major dimensions of the family, i.e. conjugality, filiation, and community. Some places where the family is particularly endangered will be developed: opposition between alliance and contract, the pitfalls of romantic love, corporeity, surrogate motherhood and assisted suicide.

Nuova evangelizzazione e teologia alla luce del discorso di Paolo all'areopago di Atene

Franco Manzi*

1. La frammentazione della post-modernità

In questa riflessione sulla nuova evangelizzazione e sul senso dello studio teologico oggi, potremmo prendere le mosse da un rapido sguardo sulla Chiesa e sulla società, lasciandoci guidare dal cardinale Carlo Maria Martini. Nel 2001, parlando ai docenti della Pontificia Università Gregoriana, egli spiegava loro:

«Sono due le caratteristiche tipiche della nostra esperienza: frammentazione e fatica. Frammentazione, nel senso che tutto appare disorganico, sconnesso, provvisorio; difficilissimo trovare punti di riferimento, specialmente per i giovani: ogni esperienza ne mangia un'altra. Da qui la ricerca continua di sensazioni totalizzanti che poi bruciano se stesse lasciando il posto a nuovo smarrimento, a nuova ricerca. Il tema della frammentazione è tipico della post-modernità. In questa frammentazione emerge la fatica a fare sintesi. Il pensiero contemporaneo rifugge dalle grandi sintesi e si rifugia nella debolezza, non solo nella società, ma pure nella Chiesa, nella nostra esperienza, nell'esperienza dei preti e dei vescovi. Ciascuno di noi prova fatica nell'unificare la sua vita – unità di vita nella prassi pastorale, unità di vita tra studio e quotidianità, unità di vita tra criticità del giudizio e semplicità dell'abbandono di fede. E talora anche fatica ad avere una visione unitaria e fiduciosa sul divenire della Chiesa, sul rapporto tra cristiani e cittadini di questo mondo, tra vita cristiana e politica, tra Chiesa e modernità. Siamo un po' tutti afflitti dalla fatica e dalla frammentazione»¹.

Alla luce di questa presentazione – sintetica, ma molto acuta – dell'attuale contesto sociale ed ecclesiale, possiamo concentrarci sull'itinerario concettuale ed esisten-

* L'autore insegna Sacra Scrittura ed ebraico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela di Venegono Inferiore) e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano (in cui è docente stabile straordinario). E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

¹ C. M. MARTINI, *Io vi sarò propizio. Dio consola il suo popolo*, Presentazione di F. Imoda, Milano-Roma 2002, 35-36.

ziale dell'apostolo Paolo, così come emerge da alcune pagine degli Atti degli Apostoli e delle sue stesse lettere. *L'intento del presente studio di taglio teologico-biblico è di evidenziare, proprio in rapporto a questo contesto così bisognoso di una nuova evangelizzazione, il valore dello studio della teologia cristiana*, il valore cioè di apprendere la capacità di fare un «discorso logico» (*lógos*) sul «Dio» (*Theós*) di Gesù Cristo. Un discorso intellettuale sì, ma che non può che sgorgare da un'esperienza spirituale vissuta all'interno dello stesso corpo di Cristo, che è la Chiesa (cfr. 1 Cor 12,12-27). Nella consapevolezza, di certo limitata alle comunità cristiane occidentali, che tanti fedeli sono afflitti, oggi più che mai – come rilevava il cardinal Martini – dalla «fatica» e dalla «frammentazione».

A questo scopo, possiamo articolare l'indagine ricorrendo a tre espressioni intriganti, che in latino appaiono ancora più saporite rispetto alla loro traduzione in italiano: *affectus fidei*, *communio Ecclesiae* e *concupiscentia vitae*. Vale a dire: l'«affetto credente» per Cristo – su cui ci soffermeremo più a lungo –, la «comunione ecclesiale», cioè il fare un tutt'uno con il corpo ecclesiale di Cristo e, infine, il «desiderio ardente di vita» e di vita divina.

2. L'affetto credente per Cristo e l'inculturazione del suo evangelo

2.1. «Il pensiero di Cristo»

Se c'è una cosa che risplende con chiarezza nella vita di Paolo è il suo *affectus fidei* per Cristo, percepito, dall'incontro sulla via di Damasco in poi, come il Vivente che dona la vita. «Per me il vivere è Cristo» (Fil 1,21): dichiarava Paolo, senza temere di scivolare nella retorica. «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20). In affermazioni come queste si sente ardere tutto l'affetto credente di quest'uomo per il «suo» Signore (Fil 3,8). Lo amava a tal punto da voler diventare conforme a lui nella vita e, se necessario, persino nella morte, così da poter essere del tutto unito a lui mediante la risurrezione (cfr. Fil 3,10-11.20-21). È appunto da questa sua amorevole «immedesimazione» con Cristo che sgorgava in Paolo l'anelito ad avere anche lo stesso «pensiero di Cristo», com'egli scrive nella Prima Lettera ai Corinzi (2,16): «Noi abbiamo il pensiero (*noûs*) di Cristo», cioè il suo «modo di pensare» e di vedere la realtà.

È chiaro che in una relazione così intensa e vitale con Cristo non c'è nulla d'intellettualistico. Non si dà «frammentazione» alcuna tra fede e ragione, o tra sentimento e intelligenza. Tant'è vero che nella Lettera ai Filippesi, subito prima di contem-

plare nel cosiddetto «inno cristologico» (2,6-11) il mistero della vita, della morte e dell'esaltazione gloriosa di Cristo, Paolo invita i suoi figli spirituali a coltivare «gli stessi sentimenti (*toûto phroneîte*) di Cristo Gesù» (2,5), cioè a prendere parte al suo stesso modo di «sentire» la vita. Alla radice del permanente desiderio di Paolo d'«immedesimarsi» con Cristo non c'è alcuna orgogliosa presunzione, ma soltanto l'affetto credente per il «suo» Signore. Ed è questo *affectus fidei* a spingere l'apostolo a desiderare di conoscere in modo sempre più profondo Cristo, ma anche di comprendere se stesso, il mondo e Dio con il «pensiero» di lui. Insomma, già da questi rilievi intuiamo che *senza l'affetto credente per Cristo, la teologia si trasformerebbe in algebra! Ma l'algebra teologica non può dare unità alla vita!*

In concreto, che cosa significa questo radicamento in Cristo dell'impegno teologico del cristiano? In una lunga intervista al cardinal Martini, il giornalista Marco Garzonio gli chiese: «[Lei] Si sente compreso sino in fondo?». Martini diede una risposta in apparenza un po' dimessa, ma che in realtà traspirava tutto il suo anelito quotidiano a comprendere sempre meglio il «pensiero di Cristo», per farlo proprio e poi per trasmetterlo anche agli altri:

«Non credo di avere così grandi idee da potermi dire un incompreso. Io non ho un pensiero mio. Cerco di stare alla parola di Dio. Mi domando piuttosto se la parola di Dio è capita sino in fondo. Faccio fatica anch'io a comprenderla. Ritengo che siamo tutti molto indietro nell'intendere la mente di Dio. Quindi, più che avvertire una pretesa incomprensione da parte di altri, sento che io stesso faccio fatica a comprendere bene ciò che Dio vuole da noi e me lo ridomando ogni giorno»².

Questa confessione è la testimonianza di uno studioso di prim'ordine della sacra Scrittura, chiamato dalla Chiesa a diventare, da un momento all'altro, pastore della vasta e complessa diocesi ambrosiana. Eppure, senza lasciarsi sopraffare dalle gravi occupazioni e preoccupazioni pastorali, Martini ha continuato ad amare Cristo e a conformarsi al suo «pensiero», interpretando ogni giorno la Bibbia per sé e per la gente che gli era stata affidata.

Ma ci si può chiedere: come ha potuto Paolo scrivere una frase che in effetti sembra un po' supponente – «Noi abbiamo il pensiero di Cristo» –? Lo possiamo comprendere analizzando lo «scacco pastorale» da lui subito ad Atene e il suo conseguente cambiamento di stile missionario nella prima evangelizzazione di Corinto.

2.2. La fatua curiosità degli intellettuali ateniesi

Negli Atti degli Apostoli (17,16-34) Luca racconta che Paolo, costretto a fuggire prima da Tessalonica e poi da Berea, giunse ad Atene. Lì

² M. GARZONIO, «Intervista – “Primo piano”. A tu per tu», in ID., *Carlo Maria Martini*, Cinisello Balsamo 1993, 19-62: 19.

«fremevo dentro di sé al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: “Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?”. E altri: “Sembra essere uno che annuncia divinità straniera”, poiché annunciava Gesù e la risurrezione» (17,16-18).

Paolo non era giunto ad Atene per caso; aveva scelto di andarci. Certo, perché sapeva che lì viveva una comunità ebraica, cui voleva annunciare Cristo. Ma soprattutto perché Atene era una delle città-simbolo della cultura greco-ellenistica. Vi si respirava ancora la secolare tradizione culturale greca. Ma gli Atti degli Apostoli ci descrivono anche Paolo come un giudeo monoteista, che provava sdegno per i maestosi templi idolatrici della città: «[I pagani] hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili!»: avrebbe scritto, non senza amaro sarcasmo, nella Lettera ai Romani (1,23).

Ma Luca ci mostra soprattutto lo zelo sincero di Paolo che, nonostante tutto, lo spingeva a contattare diversi Ateniesi per cercare di donare anche a loro il suo unico «tesoro», Cristo, pur sapendo di essere un fragile «vaso di creta» (cfr. 2 Cor 4,7). Lo sapeva sì, ma forse soltanto intellettualmente, non ancora con il «pensiero di Cristo».

D'altra parte, Atene esercitava su un ebreo colto, ma anche un po' provinciale, come lui tutto il fascino indiscreto del pensiero greco-ellenistico. Per questo Paolo aveva deciso di soggiornare in quella città. Per tentarvi un'impresa: seminare l'evangelo di Cristo in uno dei centri culturali più raffinati dell'epoca. A spingerlo era la convinzione che il «pensiero di Cristo» avesse in sé la capacità di passare dal rigagnolo della tradizione giudaica, così rurale, chiusa, anzi spesso integralista, all'ampio fiume della visione ellenistica del mondo. A dire il vero, Atene era diventata ormai soltanto una cittadina universitaria di circa cinquemila abitanti, ormai da tempo politicamente sottomessa a Roma. Manteneva solo le gloriose memorie del suo periodo aureo, il V secolo a.C.: con i suoi cinquecentomila abitanti; le epiche vittorie militari di Pericle; la meravigliosa architettura di una *pólis* esemplare, sulle cui strade avevano passeggiato Socrate, Eschilo, Sofocle e Euripide... Ai tempi di Paolo, invece, nella piazza principale della città, si poteva contattare al massimo qualche filosofo, stoico o epicureo (At 17,18), di basso profilo: «Infatti – ricorda Luca con una punta d'ironia –, tutti gli Ateniesi e gli stranieri là residenti non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità» (17,21).

Per certi versi, sembra di sentire la brezza del «pensiero debole» dei nostri giorni. O il regime della «chiacchiera», da cui pure ci ha messo in guardia, a suo tempo, il saggio e dimenticato Martin Heidegger³! Bisogna dire «addio alla verità»⁴, che è

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento* (Classici della Filosofia), Torino 1969, 271, § 35, n. 169 (originale: *Sein und Zeit* [= Gesamtausgabe; 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2], Frankfurt am Main 1977, 224).

⁴ Cfr. G. VATTIMO, *Addio alla verità* (Melusine 86), Roma 2009.

solo «frutto di interpretazione»: ci consiglia, già da decenni, il più ascoltato Gianni Vattimo⁵, il cui «pensiero debole» finisce per essere banalizzato e condiviso – senza nemmeno saperlo – da quanti dicono: «Io rispetto le idee altrui; ma anche gli altri devono rispettare le mie. Nessuno ha il diritto di far violenza ad altri, propinando loro le proprie convinzioni filosofiche o religiose!»⁶.

Nell'Atene dei tempi di Paolo, come ai nostri giorni, il rispetto delle «differenze» religiose e culturali spingeva tanti verso una sostanziale «indifferenza». Si pensi al fascino esercitato, allora come oggi, dalle religioni orientali: «Tutte le religioni – si sente dire – sono sentieri verso il divino. E ci saranno tante vette paradisiache quanti sono i sentieri». Il presupposto, non sempre esplicitato, di opinioni del genere è la completa indifferenza religiosa: per il fatto stesso che esistano tante religioni differenti, ci si sente legittimati nella propria indifferenza nei loro confronti. Esse sono così diverse che alla fine sembrano tutte uguali. Di fronte a queste tendenze non facilmente circoscrivibili, l'*affectus fidei* per Cristo spinge anche noi, come Paolo, a rendere ragione, «con dolcezza e rispetto», ai non credenti (1 Pt 3,15) del fatto che soltanto Gesù di Nazareth sia il Salvatore nostro e dell'intera umanità (cfr. 1 Tm 2,3-6).

Sta di fatto che Paolo fu così intraprendente ad Atene che qualcuno gli propose di esporre in pubblico la sua nuova filosofia: «Possiamo sapere qual è questa nuova dottrina che tu annunci? Cose strane, infatti, tu ci metti negli orecchi...» (At 17,19-20). In costoro ardeva davvero la sete della verità? O era soltanto curiosità? Comunque, l'apostolo accolse la sfida di presentare il «pensiero di Cristo» nell'areopago di Atene, di solito utilizzato per le cause giudiziarie.

2.3. L'umanità accecata alla ricerca di Dio

Nel discorso di Paolo, così com'è ripasmato negli Atti degli Apostoli (17,22-31), si nota il suo tentativo di sfoderare tutta la cultura greco-ellenistica che aveva respirato prima a Tarso, poi nella scuola prestigiosa di Gerusalemme e, da qualche tempo ormai, sulle strade dell'Impero. A spingerlo era il suo «secondo amore»: l'*agápē* per gli altri, ai quali il Risorto l'aveva mandato a portare l'evangelo (cfr. 26,14-18). Sospinto da questo duplice amore – per Cristo e per gli altri –, l'apostolo decise di

⁵ G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», in P. A. ROVATTI – G. VATTIMO (edd.), *Il pensiero debole* (Idee), Milano 1983, 12-28: 26.

⁶ Il presupposto espresso qui nei termini divulgativi del «sentire comune» si radica nel programma filosofico degli esponenti più in vista del «pensiero debole», secondo i quali «ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura [= l'avventura metafisica del pensiero occidentale, *nda*] ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione – non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso – dei tratti metafisici del pensiero, primo fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento» (P. A. ROVATTI – G. VATTIMO, «Premessa», in Id. [edd.], *Il pensiero debole*, 7-11: 10).

tenere un discorso di taglio teologico. Si fece teologo *perché* missionario. Di per sé Paolo era un evangelizzatore. Ma per testimoniare in modo efficace il Signore, nelle sue lettere comunque di carattere pastorale giunse a elaborare a poco a poco una teologia d'altissimo profilo: un «discorso logico» sul Dio di Gesù Cristo, che, pur dipendendo dalle varie esigenze pastorali delle comunità cristiane cui le missive erano indirizzate, fosse capace d'illuminare quell'arcipelago di popoli, culture e religioni, che costituivano l'impero romano del I secolo d.C.

Già da questo punto di vista si coglie che *la teologia come tale*, proprio perché fondata sull'*affectus fidei* per Cristo, il quale ci manda agli altri⁷, *ha un'irrinunciabile anima missionaria*. Poi, di sicuro, si potrà fare teologia in mille modi diversi: preparando un discorso per gli Ateniesi, come Paolo; scrivendo il *Proslogion* per i propri monaci di Le Bec, come Anselmo d'Aosta; o elaborando una *Summa* per gli studenti dell'università di Parigi, come Tommaso d'Aquino. Ad ogni modo, *chi studia teologia cristiana non può accedere al «pensiero di Cristo» se non all'interno del suo corpo che è la Chiesa, da lui voluta «per» la salvezza del mondo*. Dato che Cristo è *pro-esistente*, anche la Chiesa e la sua teologia devono esserlo. Di più: chi fa il teologo in modo autentico, non svolge soltanto una «professione»⁸. Lo fa perché negli anni della sua formazione intellettuale ha ricevuto dallo Spirito un dono (*Gabe*) per un compito (*Aufgabe*); un carisma personale per un ministero ecclesiale⁹, che dunque è un ministero intrinsecamente missionario, evangelizzatore, altruistico. Anche se svolto in un monastero o in un seminario.

Comunque sia, in quell'occasione, Paolo, animato com'era da intenso zelo missionario, volle intessere un bel «discorso logico» sul Dio di Gesù Cristo per convincere i colti Ateniesi a convertirsi al cristianesimo. L'apostolo vi si era preparato a lungo. Tant'è che inserì nel suo discorso varie allusioni colte. Aggiunse anche una citazione ad effetto, presa quasi di certo dai *Fenomeni* del poeta e filosofo stoico Arato di Soli¹⁰, che peraltro assomiglia a un verso dell'*Inno a Zeus* del filosofo stoico Cleante¹¹.

⁷ Cfr. Lc 9,1-6; 10,1-16.

⁸ Con buona pace di chi preferisce ricorrere a questa categoria ambigua, come: G. COLOMBO, *Professione «teologo»* («Quodlibet» 5), Milano 1996; C. GEFFRÉ, *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il 21. secolo?* Claude Geffré a colloquio con Gwendoline Jarczyk (Le Ragioni della Speranza 45), Cinisello Balsamo 2001 (originale: *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk* [Spiritualités], Paris 1999).

⁹ Cfr. Rm 12,6-7; 1 Cor 12,4-11.

¹⁰ Sulla citazione di Arato di Soli (315-240 a.C. circa), cfr., ad es.: G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 41), Cinisello Balsamo 2010, 208; G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte. II. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1 – 28,31* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament V.2), Freiburg im Breisgau 1982, 241-242.

¹¹ Si consulti soprattutto V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17,22-31* (Studi Biblici 60), Brescia 1982, 198-201. Ma sul verso di Cleante (330-232 a.C. circa), J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York 1998,

Da abile predicatore qual era, prese spunto persino da un'edicola sacra dedicata a un «Dio ignoto», che egli aveva notato in città. Identificò subito quel «Dio ignoto» con l'unico vero Dio creatore, per il quale e nel quale vive ogni essere umano. Accennò poi al «senso religioso» che da millenni aveva mantenuto l'umanità in cammino verso Dio, come un cieco a tentoni verso la luce. L'uditorio ascoltava, ammaliato da quell'oratore entusiasta, che, criticando gli innumerevoli idoli d'oro e d'argento (17,29), veleggiava con decisione verso la proposta di fede in un unico Dio creatore.

Del resto, allora come oggi, una divinità creatrice non era difficile da accettare. Alcune correnti filosofiche dell'epoca già si muovevano in quella direzione¹². A voler ben vedere, anche nel contesto odierno, finita l'epoca degli ateismi militanti, quasi tutti – persino i «nuovi pagani»¹³ – concedono che da qualche parte dell'universo debba esistere un essere superiore.

2.4. Il rifiuto del Dio che risuscita dai morti

Eppure, un attimo dopo una frase pronunciata da Paolo, l'*audience* dell'intero areopago calò di colpo. La gente iniziò ad andarsene. Qualcuno gridò con ironia a quel predicatore dall'accento straniero: «Su questo ti sentiremo un'altra volta» (At 17,32). Certo, alcuni si convertirono al cristianesimo. Ma ben pochi (17,33)!

Così l'apostolo, intimamente deluso, lasciò Atene per recarsi a Corinto (18,1). Fu l'unica volta in cui abbandonò una città di propria iniziativa dopo così pochi giorni di evangelizzazione. Di solito partiva in fretta e furia da un luogo o perché costretto (cfr. 16,39-40) o per evitare che si accentuassero le persecuzioni¹⁴. Da Atene, invece, se ne andò perché si era reso conto di aver fallito¹⁵.

Ma che cosa aveva provocato un esito così insoddisfacente? In fondo, Paolo non aveva fatto altro che proclamare che il «suo» Dio aveva risuscitato dai morti Cristo crocifisso: né più né meno la verità centrale del cristianesimo. Dunque, Paolo sbagliò approccio teologico? Oppure è lo stesso nucleo della fede cristiana, che, a prescindere da come venga elaborato sotto il profilo teologico, contiene una «logica» che scan-

611 precisa che «for all its similarity it is not what Luke quotes. It addresses Zeus and does not speak of him».

¹² Si vedano le citazioni riportate da J. A. FITZMYER, *The Acts*, 608.

¹³ S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo* (= La Cultura; Saggi), Milano 1995.

¹⁴ Cfr. At 17,10.14; 20,1.

¹⁵ «[...] Il tentativo di Paolo di presentare il messaggio in forma adatta alla cultura greca (17,22-31) praticamente fallisce [...]. Atene è l'unica città in cui Paolo non incontrerà persecuzioni, e che potrà lasciare senza esservene costretto con la forza. Ma sarà anche la città nella quale raccoglierà minor frutto apostolico» (C. M. MARTINI, *Atti degli Apostoli* [Nuovissima Versione della Bibbia 37], Cinisello Balsamo 1994⁹ (1986), 244-245).

dalizza e provoca rifiuti¹⁶? Almeno in parte giocarono entrambi i fattori. Comunque sia, *essere consapevoli dello scandalo che può suscitare la morte in croce del Figlio di Dio incarnato¹⁷, ma anche del fatto che la sua risurrezione sia un evento capitato una volta sola in tutta la storia non deve spingerci a smettere di cercare il modo più adeguato per rendere ragione agli altri di questa nostra speranza*. E questo, per l'affetto credente che proviamo per il Risorto, il quale continua a inviarci dai fratelli a testimoniare il suo e nostro Dio-Abba¹⁸.

2.5. Il discernimento teologico-pastorale di Paolo

È molto probabile che, già nel viaggio da Atene a Corinto, Paolo abbia fatto discernimento dello scacco pastorale appena subito¹⁹. *Questa capacità di discernimento anche sugli insuccessi pastorali è molto feconda* in vista dell'acquisizione di uno stile di evangelizzazione coerente con l'evangelo stesso. Come ci saremmo comportati noi al posto di Paolo? Forse i più inclini al pessimismo si sarebbero lasciati cadere le braccia. Avrebbero dato la colpa al Signore o avrebbero colpevolizzato gli interlocutori saccenti (cfr. Lc 10,21). Altri, più portati all'ottimismo, avrebbero forse dimenticato subito la brutta figura, pronti a iniziare da capo a Corinto allo stesso modo. Paolo, invece, molto probabilmente si è interrogato sul modo in cui aveva annunciato l'evangelo agli Ateniesi. Luca tace su quanto avvenne in quel frangente nel cuore di Paolo. Sta di fatto che a Corinto l'apostolo avrebbe testimoniato l'evangelo in modo diverso. Ma se tentiamo di fare un discernimento sulla sua attività missionaria ad Atene, possiamo riconoscere che, consapevole com'era di parlare all'*intelligenza* del mondo greco, l'apostolo non sbagliò nell'intento di farsi intellettuale con gli intellettuali per guadagnare a Cristo anche loro. Peraltro, fu del tutto coerente con un principio pastorale che avrebbe enunciato nella Prima Lettera ai Corinzi (9,22): «Mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno». A questo scopo, nell'areopago egli cercò di dosare la fede con la ragione. Tuttavia, in questo suo ammirevole tentativo è verosimile che egli abbia scommesso oltremodo su due fattori «umani, troppo umani»: la *razionalità del cristianesimo* e le *proprie capacità teologico-pastorali*.

¹⁶ Vi accenna, ad es., R. FABRIS, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 1984² (1977), 535.

¹⁷ Cfr. 1 Cor 1,23; Gal 5,11 e anche 3,13.

¹⁸ Gv 20,17; cfr. Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6.

¹⁹ Concordiamo con l'intuizione interpretativa di J. LEAL ET ALII (edd.), *Hechos de los Apóstoles y Cartas de S. Pablo*. Traducción y comentario por Juan Leal [...] (Biblioteca de Autores Cristianos; La Sagrada Escritura; Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento II) Madrid 1965² (1962), 122, secondo cui «el discurso de Pablo fue en general mal recibido y estéril. Tal vez le sirva de experiencia y le haga sentir lo inútil de la elocuencia humana. En Corinto hablará claramente contra la sabiduría humana, y la retórica humana, cargando las tintas sobre la sabiduría de Dios y el poder de Dios».

2.6. La fede e la ragione

Da un lato, forse, Paolo ha ceduto a un certo intellettualismo, se non altro perché non ha fatto sgorgare l'annuncio di Cristo agli Ateniesi da un'esperienza significativa di vita almeno con alcuni di loro. Questo punto essenziale della *communio Ecclesiae* esige un approfondimento successivo. Ma fin d'ora possiamo riconoscere che, in quella precisa occasione, l'evangelizzazione di Paolo – per lo meno da quanto ci racconta Luca – fu non solo piuttosto rapida, ma anche un po' intellettualistica.

Ora, *la teologia c'insegna che il cristianesimo è sì ragionevole, ma non si fonda sulla pura ragione*. Senza dubbio, la fede cristiana, essendo primariamente un rapporto con il Crocifisso risorto, che mediante il suo Spirito ci attrae al Padre e ci salva (cfr. Gv 12,32), ha una sua ragionevolezza. Ma è la ragionevolezza dell'amore, che va ben al di là delle ragioni della ragione. Del resto, abbiamo visto come anche la vita e il ministero di Paolo si fondassero sull'affetto credente per Cristo²⁰: un affetto che – in modo analogo a quanto capita nell'amore di coppia – lo spingeva a voler conoscere sempre meglio il Dio di Gesù Cristo, secondo l'effato agostiniano: *credo ut intelligam et intelligo ut credam*²¹; ossia: «credo per conoscere il mio Signore, e cerco di conoscerlo sempre meglio per affidarmi a lui con tutto me stesso». *Questa dimensione intellettuale della fede*, sia pure con accentuazioni e gradi differenti, è *costitutiva dell'esistenza di tutti i cristiani*, anche dei più semplici. Chiunque decida d'incamminarsi sulla «via» di Dio – com'era designato il cristianesimo all'interno della Chiesa delle origini²² –, non può che seguire Cristo con le proprie gambe. Deve cioè amare Dio con tutto se stesso – secondo quanto esige il primo comandamento²³ –, cioè con la propria volontà, con i propri sensi, ma anche con le proprie facoltà intellettuali.

Precisato ciò, resta il fatto che la fede non sia riducibile a un percorso filosofico o – peggio – a un sistema ideologico: «Un'idea dopo l'altra, giungo a fondare “la religione nei limiti della semplice ragione”». Lo scacco pastorale subito da Paolo ad Atene conferma quanto insegna la stessa teologia: fede e ragione sono come due ali per volare verso la contemplazione di Dio²⁴. E tra le due esiste un rapporto inscindibile, tale per cui se una delle due venisse sacrificata, si verificherebbero errori dottrinali, sbandamenti morali e fallimenti pastorali.

In secondo luogo, è probabile che il tentativo di Paolo nell'areopago sia franato perché in esso è stato troppo rapido e poco argomentato il passaggio dall'annuncio di un Dio che crea e mantiene in essere l'umanità, alla proclamazione di un Dio che

²⁰ Cfr. 1 Cor 3,10-11; Ef 2,19-20.

²¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Discorsi*, 43, 7, 9, in *PL* 38, 258; cfr. ID., *Lettera* 120, 1, 3, in *PL* 33, 453.

²² Cfr. At 9,2; 19,6.23; 22,4; 24,14.22.

²³ Dt 6,5, citato da Lc 10,27.

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, n. 1.

salva gli uomini mediante la risurrezione di suo Figlio crocifisso. A questo riguardo, non sembra che Paolo abbia tenuto conto anzitutto del fatto che per la filosofia greca l'idea del «divino» fosse legata in maniera indissolubile alle nozioni di «perfezione», di «eternità», ma anche di «onnipotenza»: idee che esigono di essere riplasmate con attenzione alla luce della rivelazione cristiana dell'incarnazione del Figlio di Dio e della sua morte in croce. Ma come avrebbe potuto un semplice discorso convincere gli Ateniesi a credere in un Figlio di Dio trucidato da piccoli uomini con la pena capitale degli schiavi ribelli? Quanto erano diversi i racconti mitologici greci su divinità che, pur avendo gli stessi pregi e difetti degli uomini, erano ben più potenti di loro!

Inoltre, l'annuncio poco argomentato della risurrezione corporea di Cristo era difficilmente accettabile in una cultura dualista, in cui il corpo era in buona sostanza disprezzato come carcere dell'anima immortale²⁵. Come avrebbe potuto l'annuncio paolino della risurrezione corporea dai morti sembrare agli Ateniesi una «bella notizia» (*euaggélion*)? Alle parole di Paolo, essi non avranno immaginato inorriditi un loro eterno imprigionamento nel fragile involucro del corpo?

Stando a ciò che ci riporta Luca negli Atti (17,22-31), non pare che in quel discorso Paolo abbia tenuto conto a sufficienza di questi aspetti tipici del pensiero greco-ellenistico? L'apostolo si limitò a proclamare: «Dio “ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (17,31). La conseguenza di questa rapidità nella presentazione teologica del mistero «cruciale» del cristianesimo fu che non appena gli ascoltatori «sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: “Su questo ti sentiremo un'altra volta”» (17,32)²⁶.

2.7. L'inculturazione dell'evangelo come partecipazione all'incarnazione del Figlio

In realtà, imparare a fare teologia per «inculturare» l'evangelo di Cristo in un contesto socio-religioso diverso da quello originario è un processo estremamente complesso e delicato. Una teologia con questo intento non s'improvvisa limitandosi a preparare un discorso ben decorato di citazioni letterarie. Occorrono «*traghettatori*»

²⁵ Così G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 650.

²⁶ Sul sostanziale rifiuto opposto dagli Ateniesi all'annuncio paolino della risurrezione corporea di Cristo, G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, 209 precisa che «Luca presenta due tipi di reazione, tutte e due negative: gli uni deridono; gli altri rinviando il dialogo a un'altra occasione. Ma in quale senso? Per approfondire il tema? O nel senso: “Non farti più vedere!”? Quest'ultima possibilità va preferita (cfr. v. 18)». Nella stessa direzione interpretativa vanno anche: C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli* (La Sacra Bibbia; Testo Greco e Versione Italiana con Commento, Apparato Critico e Passi Paralleli; Nuovo Testamento; Nuova Serie) Torino 1978, 143; C. L'ÉPLATTENIER, *Le Livre des Actes. Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris 1994³ (1987), 189; G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte. II. Teil*, 244.

capaci a livello intellettuale di facilitare negli interlocutori il passaggio, non così spontaneo, a una visione della vita – il «pensiero di Cristo» – che ha una forte carica di paradossalità. Sono necessari servi di Cristo animati a tal punto dall'affetto credente per lui – il «primo amore» di Paolo – da portare ad altri il *suo* evangelo non come cosa propria, ma come grazia ricevuta per rivelazione divina²⁷. Occorrono ministri della Chiesa così solidali con la gente cui sono inviati – il «secondo amore» di Paolo – da riuscire a incarnarsi in una cultura diversa da quella giudaica in cui nacque l'evangelo, ma anche da quella in cui essi stessi sono cresciuti. In questo senso, l'inculturazione dell'evangelo è in radice *partecipazione all'incarnazione del Figlio di Dio*: è un'assunzione radicale della storia di un popolo con una discrezione amorevole simile a quella con cui il Figlio di Dio ha assunto la condizione umana senza violarla (cfr. Fil 2,6-7). Nei secoli successivi, la Chiesa avrebbe dovuto impararlo progressivamente *a sue spese*, perché tanti martiri, da san Giustino († 165 circa d.C.) in poi, in questo dialogo interculturale avrebbero perso la vita. La comunità cristiana avrebbe dovuto apprendere *lo a spese degli evangelizzati*, che spesso con l'evangelo si sarebbero visti imporre usi e anche abusi culturali, che con esso non c'entravano nulla. La Chiesa avrebbe dovuto comprenderlo *a spese dello stesso evangelo*, che è stato rifiutato da tanti soltanto perché sovraccaricato da incrostazioni socio-culturali che poco avevano a che fare con lo stile amorevole di Gesù.

2.8. La nuova evangelizzazione dei «nuovi pagani»

Tutto sommato, il racconto del fallimento pastorale di Paolo ad Atene è parola di Dio ispirata che ha ancora molto da rivelare anche a noi. In particolare, può insegnarci a elaborare *una teologia capace di tentare oggi una nuova evangelizzazione dei «nuovi pagani»*. È parola di Dio che può rinvigorire in noi quell'amore per il prossimo, che ci porta a interrogarci su come comunicare il nostro «tesoro» a gente che ha dimenticato la «lingua madre» della Chiesa, ossia quell'orizzonte culturale e religioso radicato nell'evangelo, che ha segnato la *societas christiana* dei secoli addietro, fino a una settantina di anni fa, per lo meno in Italia.

Dalla parola di Dio sullo scacco pastorale di Paolo ad Atene possiamo apprendere che, fare una nuova evangelizzazione in Italia non significa avere soltanto un entusiasmo o una generosità maggiori. Peraltro, ad Atene, Paolo era animato da entusiasmo e generosità esemplari. In modo simile anche oggi, in varie comunità cristiane, tanti preti, religiosi e laici impegnati mostrano una generosità encomiabile. Sembra però che, nell'attuale contesto di analfabetismo cristiano di ritorno che affligge la Chiesa soprattutto in Occidente e negli Stati Uniti, manchino i «traghettatori» cui accennavamo prima. La Chiesa necessita cioè di credenti intelligenti in grado di testimo-

²⁷ Cfr. Gal 1,15-16; Ef 3,3.

niare con la vita, ma anche con qualche fondato argomento biblico e teologico, la speranza cristiana nella risurrezione universale con Cristo. Che peraltro è la verità fondamentale della vita dei credenti in lui²⁸. A questo riguardo, invece, si registra una confusione tremenda, paragonabile per molti versi alle attese multiformi di vita ultraterrena diffuse tra i circa sessanta milioni di persone dell'impero romano del I secolo d.C.

Insomma, la «fatica del concetto» nella comprensione teologica delle verità centrali della rivelazione cristiana avrebbe tutto da guadagnare ai nostri giorni, nella misura in cui fosse più sostenuta da un reale *affectus fidei* per il Risorto, il quale continua a invitarci a «traghetare» il suo «pensiero» nell'odierno areopago dei «nuovi pagani».

2.9. Il «pensiero di Cristo» sulla debolezza del credente

Qui s'innesta qualche altro rilievo interessante sul secondo fattore su cui Paolo ha forse puntato troppo ad Atene, finendo per fallire nel suo tentativo di evangelizzazione. È probabile che, facendo poi discernimento su quella sua esperienza fallimentare, l'apostolo si sia reso conto di *aver scommesso troppo sulle proprie capacità, soprattutto intellettuali*. Tant'è che nella successiva evangelizzazione di Corinto mutò notevolmente il suo stile pastorale su questo punto.

Per certi aspetti è anche comprensibile che Paolo facesse leva sulle proprie capacità: dopo essersi sentito impugnare dal Risorto sulla via di Damasco (Fil 3,12), egli aveva iniziato a riportare vari successi pastorali. In definitiva, pur tra persecuzioni e difficoltà di ogni tipo, le comunità cristiane da lui fondate continuavano a fiorire. Perciò è verosimile che si fosse insinuata nell'apostolo una certa autostima²⁹. L'antico fariseo, formatosi alla scuola prestigiosa di Gerusalemme come discepolo del celebre Gamaliele I (cfr. At 22,3), pensava di avere doti intellettuali più che sufficienti per conquistare a Cristo i colti e raffinati Ateniesi. Ciò nonostante, la sua impresa era crollata all'improvviso come un castello di carte.

Ripensando al modo in cui aveva iniziato ad annunciare l'evangelo a Corinto, Pao-

²⁸ Cfr. 1 Cor 15,14.17.19.32.

²⁹ Concordiamo con la fine analisi psicologica di vari passi paolini reperibile in A. VANHOYE, *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*, Casale Monferrato 1996, 170, per il quale «Paolo aveva una stima enorme della propria vocazione: vi ricordate come scriveva ai Tessalonicesi: “Dio ci ha resi degni di ricevere la missione di evangelizzare (1 Tessalonicesi 2, 4)” [...]». E altrove, dice: “Noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, in quanto Dio sta esortando per mezzo nostro” (2 Corinzi 5, 20). Non è una funzione da poco, essere ambasciatori per Cristo, e strumenti di Dio, che esorta per mezzo dell'apostolo. “Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio” (1 Corinzi 4, 1)». Per un approfondimento ulteriore del carattere dell'apostolo, si possono leggere le pp. 93-106, nonché il saggio di P. MADROS, *Susceptibilité et Humilité de Saint Paul dans sa seconde lettre aux Corinthiens*, Jerusalem 1981.

lo stesso ci ha testimoniato, nella sua Prima Lettera ai Corinzi (2,1-2), con che animo vi fosse giunto dopo quell'insuccesso pastorale:

«Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso».

Premesso che per Paolo «Cristo crocifisso» è sempre il Risorto (cfr. 1 Cor 15,3-5), sta di fatto che a Corinto egli non abbia voluto presentarsi come un predicatore intellettualmente affascinante del mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Ha usato di sicuro gli espedienti retorici, che pure aveva appreso da giovane. Ma non ha fatto leva su di essi come ad Atene:

«Mi presentai a voi – ricorda sempre nella Prima Lettera ai Corinzi (2,3-5) – nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio».

S'intuisce come Paolo sia arrivato a Corinto ormai maturato nel «pensiero di Cristo», per cui ha fondato la sua prima evangelizzazione della metropoli dell'Acaia non sulla sapienza umana, ma sull'azione potente dal punto di vista salvifico dello Spirito del Risorto. D'altronde, l'apostolo era convinto che la morte in croce di Cristo, da cui era sgorgata la sua risurrezione, apparisse come stolta a coloro che vivevano all'insegna della «sapienza di questo mondo»³⁰.

Ciò non significa che Paolo ci inciti a buttare al macero la teologia o l'intelligenza in quanto tale! Da superare è piuttosto la saccenza dei frivoli Ateniesi, che «non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità» (At 17,21)! Ma Paolo non ha mai rinunciato a pensare la fede. Tant'è vero che, sempre rievocando l'evangelizzazione iniziale di Corinto nella sua prima missiva a quella Chiesa, l'apostolo si sofferma ad approfondire con cura la netta antitesi tra la sapienza di questo mondo, che è del tutto vana in vista della salvezza, e la sapienza di Dio, trasmessa nella predicazione del Crocifisso, la quale è invece «potenza» salvifica «di Dio» stesso (1 Cor 1,18).

³⁰ 1 Cor 3,19; cfr. 1,20-21; 2,6.

3. La comunione ecclesiale e l'unità interiore dell'evangelizzatore

3.1. La condivisione di esperienze ecclesiali

Dal nostro punto di vista, è poi decisivo che a Corinto Paolo non si sia limitato a predicare, come ad Atene; ma abbia iniziato, fin dal primo momento, a fare *un'esperienza di vita comune con altri credenti*. È paradigmatico, allora, che nella Prima Lettera ai Corinzi egli abbia scritto: «Noi abbiamo il pensiero di Cristo». Paolo non ha tenuto a dichiarare: «Io, in quanto apostolo, ho il pensiero di Cristo». Ha preferito affermare: «Noi – cristiani – abbiamo il modo di pensare di Cristo».

In effetti, appena giunto a Corinto, Paolo chiese ospitalità a due giudeo-cristiani come lui: Aquila e sua moglie Priscilla. E si mise a lavorare con loro, costruendo tende militari (At 18,2-3). Ma non lo fece soltanto per mantenersi a livello economico e rendere, già così, più credibile la sua evangelizzazione. Non lo fece nemmeno perché si sentiva solo in una delle più grandi metropoli del tempo. È vero: Corinto era cento volte più popolata di Atene. E in una metropoli come quella, che – fatte le dovute proporzioni – sarebbe paragonabile all'odierna Rio de Janeiro, c'era davvero da perdersi e sentirsi soli. Corinto era una città di mare con due porti: Cencre sul mar Egeo e Lecheo sull'Adriatico. Navi che arrivavano e partivano ogni giorno. E con le navi si muovevano capitali, circolavano idee, si mescolavano usi religiosi e costumi culturali differenti... Senza dimenticare che, in particolare attorno ai porti, pullulavano immoralità e malavita, che facevano di Corinto una città emblema del vizio, una Bangkok dell'antichità! Eppure Paolo non era tipo da lasciarsi intimorire da tutto questo. Al contrario, aveva scelto Corinto perché in un *humus* socio-religioso così ricco anche il seme dell'evangelo forse sarebbe attecchito. Così difatti avvenne. Ma allora perché Paolo si fece ospitare da Aquila e Priscilla? Perché *intendeva fare un'esperienza di «chiesa domestica»*. Lo conferma il fatto che dopo aver vissuto con loro, si fece ospitare anche «nella casa di un tale, di nome Tizio Giusto, che venerava Dio e la cui abitazione era accanto alla sinagoga. [Difatti] Crispo, capo della sinagoga, giunse alla fede nel Signore insieme a tutta la sua famiglia; e molti dei Corinzi, ascoltando Paolo, credevano e si facevano battezzare» (At 18,7-8).

Fin da subito, Paolo ha intessuto tante relazioni pastorali³¹, attraverso cui diffondeva il «pensiero di Cristo» e faceva germogliare la Chiesa. *La sua teologia è maturata così all'interno della vita reale del corpo ecclesiale di Cristo*, con i suoi rapporti spesso tesi e i suoi concreti problemi pastorali e anche dottrinali. L'apostolo ha cominciato a

³¹ Tra le numerose conferme di questo stile pastorale di Paolo, si potrebbe limitarsi a ricordare i «prescritti» e i «postscritti» delle sue lettere, dai quali affiorano vari dettagli sulla sua cura personalizzata di tanti fedeli cui era legato e la dipendenza dei suoi interventi e, quindi, anche del suo pensiero da tali rapporti.

condensare la sua visione teologica fin dal suo primo scritto, la Prima Lettera ai Tessalonicesi, dettata molto probabilmente proprio da Corinto, negli anni 51-52. E avrebbe poi sviluppato il suo pensiero teologico soprattutto nelle successive lettere ai Corinzi. Quindi, la seconda categoria sintetica in grado di spiegare la stessa nascita di un'autentica teologia cristiana – oltre che il modo per apprenderla – è la *communio Ecclesiae*.

Non è un caso che, scrivendo ai Corinzi, Paolo abbia approfondito una delle idee portanti della sua ecclesiologia: la Chiesa è il corpo di Cristo, in cui le innumerevoli membra, cioè i cristiani³², sono chiamati a collaborare in armonia, mettendo a servizio degli altri i carismi suscitati in loro dall'unico Spirito di comunione³³. Si tratta di un esempio lampante di come l'elaborazione di un concetto teologico nasca «nella» Chiesa e «per» la Chiesa. Da un lato, quindi, *una teologia autentica* è concepita *sempre nel grembo di un'esperienza ecclesiale*, fatta di ascolto obbediente della parola di Dio, di vita sacramentale e di buone relazioni innervate dalla carità. Dall'altro, la teologia matura per gradi *per edificare la Chiesa*.

Soprattutto nel caso del ministero apostolico di Paolo nella comunità di Corinto, si vede con chiarezza come il missionario-teologo non abbia mai ragionato sulla Chiesa in astratto. Egli ha scritto le lettere ai Corinzi soprattutto per cercare di risolvere i problemi dottrinali e morali di quella determinata Chiesa locale, che amava in concreto. È vero: Paolo aveva in cuore anche «la preoccupazione per tutte le Chiese» (2 Cor 12,8). Ma è altrettanto vero che *non amava l'idea ecclesiologica del corpo di Cristo; amava piuttosto quelle membra del corpo di Cristo*: Aquila, Priscilla, Tizio Giusto, Crispo, Sòstene e tante altre persone in carne ed ossa; e, in loro, *amava Cristo*.

La riflessione teologica di Paolo è stata riconosciuta dalla Chiesa come ispirata da Dio e come mediatrice della sua stessa parola³⁴ perché si è alimentata, in maniera quanto mai diretta, all'incandescente esperienza fondativa che dello Spirito santo si faceva nella Chiesa apostolica³⁵. La teologia paolina è germinata e si è sviluppata non «a tavolino», ma a stretto contatto con l'esistenza quotidiana di comunità cristiane come quella di Corinto, la quale, pur tra gravissimi problemi dottrinali e morali, viveva dello Spirito del Risorto, celebrando l'Eucaristia domenicale, ascoltando la parola di Dio predicata da apostoli, profeti e teologi, raccogliendo denaro per soccorrere i poveri della Chiesa madre di Gerusalemme...

Forse la riflessione teologica di Paolo ad Atene si è rivelata piuttosto sterile in vista della conversione cristiana della maggior parte dei suoi interlocutori anche perché *egli si era limitato a dialettizzare con intellettuali curiosi, ma «affettivamente» indifferenti*.

³² Cfr. specialmente 1 Cor 6,15; 12,12-30.

³³ Cfr. 1 Cor 12,4-11; 14,3.12.26.

³⁴ Cfr. 1 Ts 2,13; 2 Pt 3,15-16.

³⁵ Cfr. Rm 8,14-17; Gal 3,5.

3.2. L'unità interiore tra riflessione teologica e attività pastorale

Invece, in un'esperienza di Chiesa così intensa anche a livello affettivo come quella di Paolo a Corinto, sembra che egli non solo sia riuscito a superare il rischio dell'intellettualismo corso ad Atene, ma *abbia anche armonizzato le tensioni interiori tra contemplazione di Cristo ed esercizio del ministero, tra riflessione teologica e attività pastorale, tra vita personale e funzioni ministeriali*. Si può rintracciare qui un'intuizione utile per non cedere nel contesto socio-culturale attuale alla faticosa «frammentazione» messa allo scoperto dal testo del cardinal Martini citato all'inizio.

Ma va ribadito: come confermano tante altre pagine degli Atti degli Apostoli e delle stesse lettere paoline, la profonda unità spirituale di Paolo tra l'acuta riflessione teologica e l'infaticabile attività pastorale si alimentava nella relazione personale ed ecclesiale con Cristo. Che a Corinto la teologia di Paolo nascesse dall'*affectus fidei* per Cristo e dal servizio al suo corpo ecclesiale emerge in particolare dal racconto di un'esperienza mistica che egli fece nell'anno e mezzo in cui fondò la Chiesa in quella metropoli:

«Una notte, in visione – testimonia Luca negli Atti (18,8-9) –, il Signore disse a Paolo: “Non aver paura; continua a parlare e non tacere, perché io sono con te e nessuno cercherà di farti del male: in questa città io ho un popolo numeroso”».

Questa salda consapevolezza credente di Paolo che il Risorto fosse sempre «con lui», confermatagli nella visione notturna, era il motivo fondamentale per cui egli non faceva né il teologo «di professione» né il missionario «a ore». Era la ragione per cui egli non soffriva di «schizofrenia» tra quello che era e quello che faceva, tra la vita privata e quella pubblica. Tant'è vero che metteva a servizio della carità pastorale non solo le sue notevoli doti intellettuali, ma anche ogni sfaccettatura della sua poliedrica affettività: paterna³⁶, materna³⁷, fraterna³⁸ e sponsale³⁹. È paradigmatico, ad esempio, che, scrivendo sempre da Corinto ai cristiani di Tessalonica, egli abbia ricordato loro:

«[Silvano, Timoteo ed io] siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una nutrice che ha cura dei propri figli. Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo l'evangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari. Voi ricordate infatti, fratelli, il nostro duro lavoro e la nostra fatica: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi, vi abbiamo annunciato l'evangelo di Dio. Sapete pure che, come fa un padre verso i propri figli, abbiamo esortato *ciascuno di voi* – affiora qui la suddetta cura pastorale personalizzata e concre-

³⁶ Cfr. 1 Cor 4,15. A questo riguardo, rinviamo all'analisi approfondita di P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (Études Bibliques), Paris 1968.

³⁷ Cfr. Gal 4,19.

³⁸ Cfr. Gal 1,2.

³⁹ Cfr. 2 Cor 11,2-4.

ta per i fedeli di Tessalonica –, vi abbiamo incoraggiato e scongiurato di comportarvi in maniera degna di Dio, che vi chiama al suo regno e alla sua gloria» (1 Ts 2,7-12).

4. La *concupiscentia vitae* e la debolezza credente dell'evangelizzatore

4.1. «Non sono più io che penso, ma è Cristo che pensa in me»

L'unità interiore di questo impareggiabile missionario e teologo avrebbe dovuto fare un salto di qualità ulteriore qualche anno dopo, anche se già la si vede affiorare nelle esperienze ateniese e corinzia narrate in queste pagine degli Atti. Non è da escludere che fosse per aiutare Paolo ad affrontare le fatiche e le persecuzioni (cfr. At 18,10.12-17) dovute alla sua attività evangelizzatrice a Corinto, per di più minata dal deprimente ricordo dell'insuccesso ateniese, che il Signore gli avesse donato la consolante intuizione notturna sulla sua costante e provvidente vicinanza (cfr. 17,9-10). Così, incoraggiato da quella promessa del Risorto, Paolo si era completamente dedicato, per ben diciotto mesi, all'intensa attività missionaria a Corinto (17,11). A dire il vero, da quel momento in poi difficoltà e problemi non erano diminuiti nel suo ministero. Al contrario, erano aumentati scontri e tensioni all'interno della Chiesa, persecuzioni esterne e probabilmente anche qualche malanno, causato dalla vita molto dura che egli conduceva. Anche questo pesante carico di difficoltà e sofferenze entrò così a far parte della sua riflessione teologica. Soprattutto influenzò il suo modo d'intendere l'evangelizzazione e, più in profondità, l'azione dello Spirito nella vita della Chiesa complessivamente intesa. È così che il «pensiero di Cristo» maturò in Paolo, in ultima analisi perché *lo stesso Spirito di Cristo pensava in lui*. In effetti, parafrasando la professione di fede che egli fa nella Lettera ai Galati (2,20), potremmo mettergli sulle labbra queste parole: «Non sono più io che *penso*, ma è Cristo che *pensa* in me».

Anzi, potremmo individuare uno dei vertici di questo «pensare di Cristo» in Paolo in una sua commovente confessione all'interno della Seconda Lettera ai Corinzi (12,7-10). Si tratta di un altro segno di rivelazione che gli fu donato dal cielo e che rinvigorì l'incoraggiamento da lui già ricevuto a Corinto subito dopo il fallimento pastorale di Atene (cfr. At 17,9-10). Paolo ricorda quel secondo segno divino in questi termini: «Affinché io non monti in superbia – come forse gli era capitato ad Atene –, è stata data una spina alla mia carne, un inviato di Satana per continuare a schiaffeggiarmi». Non sappiamo cosa fosse quella «spina»; forse una patologia agli occhi⁴⁰ o qualche

⁴⁰ Cfr. Gal 4,5; 6,11. Tuttavia, numerosi esegeti osservano che questi due passi non sono prove necessi-

altra malattia⁴¹. Comunque sia, Paolo ripete: «perché io non monti in superbia». Menziona di nuovo il rischio d'inorgogliersi, probabilmente perché vi riconosce un suo punto debole. «A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me»: si vede con chiarezza come l'apostolo si sia immedesimato con Cristo, che nell'angoscia del Getsemani aveva pregato per tre volte il Padre⁴². «Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la [mia] potenza infatti si manifesta pienamente nella [tua] debolezza». Sottinteso: «se ti affidi a me». Subito Paolo aggiunge con entusiasmo: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte». A voler ben vedere, il Risorto non gli aveva detto tutto ciò. Qui affiora il carattere eccessivo di Paolo, che ha aggiunto del suo all'intuizione suggeritagli da Cristo. Ma al di là di ciò, in quel frangente, il Risorto ha rivelato all'apostolo una chiave di lettura fondamentale per cogliere il motivo ultimo dell'efficacia salvifica di un ministero ecclesiale come il suo, vale a dire la fede del ministro stesso, con la quale, nonostante le proprie debolezze, egli si mette a completa disposizione del Signore. Di più: Cristo ha manifestato a Paolo un criterio di discernimento più generale, per intravedere l'azione provvidente di Dio nella storia della salvezza: Dio dispiega la sua potenza salvifica *non nonostante* la debolezza, *ma attraverso* la debolezza di chiunque gli si abbandoni con fede. Secondo la Bibbia, Dio si è sempre comportato così lungo l'intera storia della salvezza e, in specie, nella morte e nella risurrezione del suo Figlio Gesù. Perciò se la Chiesa intende essere davvero il corpo di Cristo nella storia, deve prendere parte a questa paradossale «logica» salvifica di Dio, che Paolo giunse a capire per ispirazione divina. Anzi, a un livello ancora più personale, l'Apostolo comprese che quanto più nel vaso di creta della sua umanità (cfr. 2 Cor 4,7) si fosse affidato appieno a Cristo, tanto più i frutti pastorali che avrebbe portato avrebbero lasciato trasparire che a vivere non fosse più lui, quanto piuttosto il Crocifisso risorto, che stava agendo per mezzo di lui. Difatti, quanto più, nelle «spine» delle malattie o del ministero, Paolo si fosse lasciato conformare a Cristo dallo Spirito santo⁴³, tanto più chiunque l'avesse visto bastonato, ma mai disperato (4,8-9), sarebbe riuscito a percepire in dissolvenza lo stesso Crocifisso risorto (cfr. 13,4). Quanto più l'apostolo

tanti 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 1969⁵ (1910), 97-164.196-214, in particolare 157; A. PITTA, *Lettera ai Galati* (Scritti delle Origini Cristiane 9), Bologna 1996, 268-269.397; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 116.

⁴¹ Rinviamo agli *excursus* di: E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens* (Études bibliques), Paris 1937, 313-323; P.E. HUGHES, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1962, 442-448.

⁴² Cfr. Mt 26,39.42.44.

⁴³ Cfr. Rm 8,29; Fil 3,10.

si fosse arreso con *affectus fidei* a Cristo, cercando di trattare gli altri con lo stesso stile amorevole di lui, tanto più le proprie “spine” sarebbero diventate mezzo di diffusione della stessa potenza salvifica del Signore.

Questo atteggiamento spirituale vale anche per chiunque studi teologia, sempre che la sua ricerca teologica sia animata dal duplice amore per Cristo e per il prossimo. In quest’ottica, *la teologia può diventare una vera «passione»*, nel duplice senso del termine: *ci appassiona*, perché nella ricerca del «pensiero di Cristo», conosciamo sempre meglio *lui*, che ci ha amati e ha dato se stesso per noi⁴⁴. Ma è anche vero che *chi pensa Dio, patisce*: patisce non solo la «fatica del concetto», ma soprattutto l’azione dello Spirito «in» lui. Nel nostro pensare a Dio, è lo stesso Spirito di Dio che ci lavora nel cuore⁴⁵. Difatti, il Verbo di Dio si lascia concepire da noi; per così dire, diventa nostro *conceptus*. Ma poi si sviluppa per gradi in noi (cfr. Gal 4,19) e, in qualche modo, toglie spazio al nostro «io» (cfr. 2,20); a ciò che di più profondo abbiamo: il nostro pensiero⁴⁶. Quest’ultimo viene conformato al «pensiero di Cristo» (cfr. Rm 12,2), per cui non è più solo nostro.

Pur non avendo ancora provato questa «passione» teologica, se analizziamo l’esperienza teologico-pastorale di Paolo, possiamo renderci conto di come lo Spirito santo sia capace, se lo si lascia fare, di attrarci nella *sequela Christi*, fino a portarci a «crocifiggere» il nostro «io»⁴⁷; e non solo le nostre passioni peccaminose (cfr. Gal 5,24), ma anche il nostro modo di pensare. Insomma, lo Spirito sospinge anche noi – come Paolo – verso quell’immedesimazione con Cristo, che talvolta ha il sapore del suo «svuotamento» sulla croce (cfr. Fil 2,7).

4.2. Il teologo *patiens divina*

Ce lo insegnano soprattutto i teologi ortodossi, che, approfondendo l’idea di «divinizzazione ontologica» del teologo⁴⁸, per certi aspetti sviluppano in modo originale

⁴⁴ Gal 2,20; cfr. 1,4.

⁴⁵ Cfr. Rm 8,14-17; 1 Cor 12,3.

⁴⁶ Un’intuizione simile è illustrata, sia pure con accentuazioni diverse, da P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L’insegnamento patristico, liturgico e iconografico* (Punti Scottanti di Teologia 30), Roma 1969, 20, il quale, illustrando la teologia patristica orientale, spiega: «In questa teologia si tratta [...] non di conoscere qualcosa su Dio, ma di “avere Dio in sé”. Qui la categoria essenziale è il pieno e il vuoto, essere vuoto di ogni sostanza spirituale ed essere pieno della presenza divina».

⁴⁷ Cfr. Gal 2,20; 6,14.

⁴⁸ Distinguendo lo stile teologico cattolico da quello ortodosso, A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria* (Nuovo Corso di Teologia Sistemica 4), Brescia 2013² (2009), 592, spiega: «Per l’Occidente è sufficiente pensare a una grazia creata che modifica il modo di conoscere della creatura, rendendola partecipe della conoscenza che Dio ha di sé (soprannaturale). Invece per l’Oriente si deve trattare di una divinizzazione ontologica, poiché non basta che l’uomo partecipi nella sua attività conoscitiva della

una convinzione di san Tommaso d'Aquino, il quale definiva il teologo come *patiens divina*: per dono dello Spirito santo, il credente che studia teologia riceve in sé l'impronta delle realtà divine, *patendole*⁴⁹. In quest'ottica, si può immaginare lo studio teologico come uno scalpello, capace di togliere i detriti dei nostri peccati e gli spigoli delle nostre fragilità. Così, la teologia diventa un *kairós*, un'occasione favorevole, per lo Spirito santo per conformare la nostra umanità a quella di Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15).

Lo studio della teologia può essere innervato così da una passione simile a quella che il geniale Michelangelo provava quando, dopo aver osservato un blocco di marmo, iniziava, a colpi di scalpello, a togliere detriti per farne emergere le forme sublimi suggeritegli dallo Spirito.

Lo stesso Paolo, rivolgendosi sempre ai Corinzi, cercò di esprimere il suo modo di «patire la teologia» e poi di vivere quelle medesime verità «patite», scrivendo:

«Noi tutti [...], riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

Ora, se si riscoprisse la teologia come «frutto dello Spirito» in noi (Gal 5,22), si smetterebbe di colpo di demandarla agli specialisti. Se la teologia fosse vissuta come passione, in cui «si patisce» la fatica del «pensiero di Cristo», ma soprattutto «ci si appassiona» per l'insegnamento del Maestro divino in noi, non sarebbe più sentita come alternativa alla preghiera. Al contrario, da un lato, *la teologia darebbe sempre nuova linfa alla preghiera e, dall'altro, la preghiera, così rivitalizzata, sosterrebbe la «fatica del concetto»*.

conoscenza divina, ma ci vuole una partecipazione quanto all'essere. C'è una forza divina che raggiunge l'essere della creatura e lo trasforma. La comunicazione dell'Assoluto al finito è sostanziale. Solo tale dottrina renderebbe conto della reale comunione di Dio con la creatura, senza cadere in una confusione panteista».

⁴⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *III Sententiarum* 35, 2, 1, 1, sol. 1. Per un approfondimento di questa concezione della teologia, si può leggere con frutto: I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino «Lumen Ecclesiae». Intelligenza e amore del mistero cristiano* (= Di fronte e attraverso 768; Inos Biffi Opera Omnia; La Costruzione della Teologia Medievale), Milano 2007, 95-96, il quale precisa che per san Tommaso «la teologia-sapienza ossia il giudizio "de rebus divinis" [...] è dono dello Spirito Santo ed è proprio – secondo la dottrina di Paolo – dell'«uomo spirituale»; ossia, si tratta della dottrina teologica che – e qui è citato espressamente lo Pseudo-Dionigi – viene non da un semplice "imparare", ma da uno "sperimentare", non da un puro "discere", ma da un "pati divina" – "doctus non solum discens, sed et patiens divina" [...]. La capacità del giudizio teologico sapienziale "in alcuni c'è con lo studio e l'insegnamento, aggiunto all'acutezza dell'intelligenza" – e allora si tratta di una virtù intellettuale –, "in alcuni, però, tale capacità si verifica grazie a una certa affinità alle realtà divine ("affinitas ad divina") [...], che impara le realtà divine patendole – essendo toccato da esse – e di loro l'Apostolo dice: "L'uomo spirituale giudica tutto" [...]» (p. 95). Lo stesso concetto è ripreso in ID., «Prolusione: Teologia in san Bernardo e in san Tommaso», in I. BIFFI ET ALII, *Sapere e contemplare il mistero. Bernardo e Tommaso* (Biblioteca di Cultura Medievale 848), Milano 2008, 21-40 e, in particolare, 27-29.

Non solo: ma la teologia, interiorizzata nella preghiera, finirebbe a mano a mano per fondersi con la vita, perché in fondo – come spiegava Agostino d'Ippona – *l'esistenza cristiana* non è altro che *un esercizio del desiderio di Dio*: per tutta la vita, il cristiano allena il suo desiderio d'amore ad ampliarsi con esercizi di vario tipo, uno dei quali è appunto la teologia. In questo modo, alla fine del cammino terreno, Dio potrà colmare il credente dell'amore che egli è (1 Gv 4,8.16).

«La vita di un buon cristiano – argomentava il *Doctor Gratiae* – è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti»⁵⁰.

Esperto conoscitore delle lettere di san Paolo, Agostino lo presenta come modello di credente spiritualmente teso verso il compimento divino del proprio desiderio d'amore:

«Ammirate l'apostolo Paolo che dilata le capacità della sua anima, per poter accogliere ciò che avverrà. Egli dice infatti: *Non che io abbia già raggiunto il fine o che io sia perfetto; non penso di avere già raggiunto la perfezione, o fratelli* (Fil 3,12-13). Ma allora che cosa fai, o Paolo, in questa vita, se non hai raggiunto la soddisfazione del tuo desiderio? *Una sola cosa, inseguire con tutta l'anima la palma della vocazione celeste, dimentico di ciò che mi sta dietro, proteso invece a ciò che mi sta davanti* (Fil 3,13-14). Ha dunque affermato di essere proteso in avanti e di tendere al fine con tutto se stesso. Comprendeva bene di essere ancora incapace di accogliere ciò che occhio umano non vide, né orecchio intese, né fantasia immaginò»⁵¹.

La conclusione cui perviene il grande teologo e padre della Chiesa è un invito a perseverare per tutta la vita nell'esercitare il nostro desiderio, anche a costo di «svuotare noi stessi» sull'esempio di Cristo (cfr. Fil 2,7), liberandoci soprattutto dai peccati. Impareremo così – ecco il contributo che può offrirci la teologia – a dire in maniera sempre meno inadeguata la «realtà inesprimibile» di Dio:

⁵⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, 4, 6, in *Sant'Agostino, Commento al vangelo di San Giovanni*, Testo latino dall'edizione maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. Introduzione e indici a cura di Agostino Vita. Traduzione e note di Emilio Gandolfo. Revisione di Vincenzo Trulli – *Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni*. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e traduzione di Giulio Madurini. Revisione a cura di Kaura Muscolino (Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino; Parte III: Discorsi; Volume 24), Roma 1968, 1717.1719.

⁵¹ *Ibid.*, 1719.

«In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio. Saremo tanto più vivificati da questo desiderio santo, quanto più allontaneremo i nostri desideri dall'amore del mondo. Già l'abbiamo detto più volte: il recipiente da riempire deve essere svuotato. Tu devi essere riempito di bene: liberati dunque dal male. Supponi che Dio ti voglia riempire di miele: se sei pieno di aceto, dove metterai il miele? Bisogna gettar via il contenuto del vaso, anzi bisogna addirittura pulire il vaso, pulirlo faticosamente con i detersivi, perché si presenti atto ad accogliere questa realtà misteriosa. La chiameremo impropriamente oro, la chiameremo vino. Qualunque cosa diciamo intorno a questa realtà inesprimibile, qualunque cosa ci sforziamo di dire, è racchiuso in questo nome: Dio. Ma quando lo abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo detto? Sono forse queste due sillabe tutto quel che aspettiamo? Qualunque cosa dunque siamo capaci di dire, è al di sotto della realtà: dilatiamoci col desiderio di lui, cosicché ci possa riempire, quando verrà. *Saremo infatti simili a lui, perché lo vedremo così com'è*»⁵².

4.3. La teologia come esercizio del desiderio

Ecco, dunque, la terza parola-chiave di una teologia autentica: il desiderio della vita. Animato dall'*affectus fidei* per Cristo, all'interno della *communio Ecclesiae*, lo studio della teologia è un modo appassionante per esercitare il proprio desiderio intenso di vita. E per «vita» intendiamo, da cristiani, quella relazione vitale con il Dio-amore comunicatoci da Cristo, la quale inizia fin d'ora e che diventerà piena e definitiva nell'esistenza risorta.

È molto suggestiva l'espressione latina *concupiscentia vitae* – alla lettera: «concupiscenza della vita» –, perché la parola «concupiscenza» ricorre di solito nei discorsi sulle forme disordinate dell'amore. Invece, nella sua *Regola* monastica san Benedetto l'ha usata in riferimento alla vita eterna con Dio, osando esortare i suoi monaci a «desiderare la vita eterna con Dio con ogni concupiscenza spirituale»⁵³, cioè con tutto il desiderio di cui erano capaci, sempre grazie all'aiuto dello Spirito santo (cfr. 2 Cor 3,18).

Certo è che, a mano a mano che si matura nello spirito mediante questo particolare esercizio del desiderio di vita che è lo studio della teologia, capita di trovarsi – magari seduti alla propria scrivania – al cospetto di Dio in preghiera. In questi istanti di grazia, il «traghettabile» di verità rivelate si abbandona all'*affectus fidei* per Cristo e percepisce che egli gli sussurra: «Ti basta la mia grazia! Ancora una volta, la mia potenza salvifica ti si sta rivelando nella debolezza del tuo pensiero che a me si affida».

⁵² *Ibid.*

⁵³ SAN BENEDETTO DA NORCIA, *Regola* 4,46, in A. DE VOGÜÉ – J. NEUFVILLE (edd.), *La règle de saint Benoît (Prologue - Ch. 7). Introduction, traduction et notes [...]* (Sources Chrétiennes 181; Série des Textes Monastiques d'Occident XXXIV), Paris 1972, 460.

Riassunto

Alla luce dell'itinerario concettuale ed esistenziale dell'apostolo Paolo, così come emerge da alcune pagine degli Atti degli Apostoli e delle sue lettere, il presente articolo, di taglio teologico-biblico, evidenzia, in rapporto all'attuale contesto socio-culturale così bisognoso di una nuova evangelizzazione, il valore dello studio della teologia, animato da tre dimensioni spirituali: l'affetto credente (*affectus fidei*) per Cristo, la comunione ecclesiale (*communio Ecclesiae*) e il «desiderio ardente di vita» (*concupiscentia vitae*) e di vita divina.

Abstract

In the light of the conceptual and existential itinerary of the Apostle Paul, as it emerges from certain pages of the Acts of the Apostles and of his letters, the present article, of theological-biblical character, brings out, in relation to the current socio-cultural context so in need of a new evangelization, the value of the study of theology, marked by three spiritual dimensions: affective belief (*affectus fidei*) towards Christ, ecclesial communion (*communio Ecclesiae*) and «burning desire for life» (*concupiscentia vitae*) and especially for divine life.

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



N.2

Marzo 2015

Atti del Convegno TOLSTOJ E IL SUO TEMPO



RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA

n. 2/2015

pp. 112 • € 7,00

DISPONIBILE IN DIGITALE SU

<http://goo.gl/wkylod>

ATTI DEL CONVEGNO

TOLSTOJ E IL SUO TEMPO.

*Attualità di un dibattito:
di che cosa vivono gli uomini?*

INTERVENTI DI:

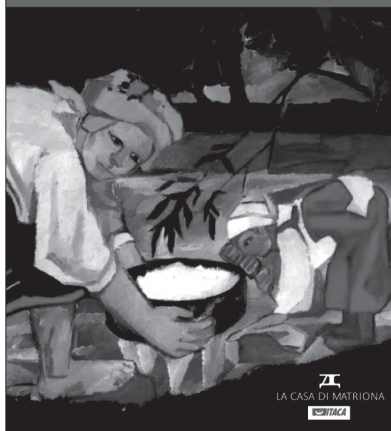
**Adriano Dell'Asta
Natal'ja Likvinceva
Svetlana Mart'janova
Georgij Mitrofanov
Georgij Orechanov
Evgenij Poliščuk
Ol'ga Sedakova**

ALTRI CONTRIBUTI DI STUDENTI

ANGELO BONAGURO • MARTA DELL'ASTA • GIOVANNA PARRAVICINI

Vive come l'erba...

Storie di donne nel totalitarismo



A. BONAGURO, M. DELL'ASTA, G. PARRAVICINI

VIVE COME L'ERBA...

Storie di donne nel totalitarismo

pp. 184 • € 12,00

"La Casa di Matriona" - Itaca

Otto storie di donne nei paesi del socialismo reale e nella nuova Russia. In un mondo disumano la vera rivoluzione è quella della tenerezza, di un'umanità semplice e intera che restituisce alla persona la sua bellezza primigenia, e dà senso e dignità a ogni esistenza.

ACQUISTABILE ANCHE ON LINE: <http://goo.gl/fUWMSO>



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

Diagnostic préimplantatoire (DPI) et le sens de la famille

François-Xavier Putallaz*

1. Introduction: la famille et la technique

A n'en pas douter, la famille est une école d'humanité¹.

Pour quelles raisons? Notamment parce que, dans la famille on aime les personnes, sans pour autant les avoir choisies. Il est presque certain que chacun de vos frères et sœurs, si vous les aviez rencontrés dans la rue, ce n'est pas avec eux que vous seriez spontanément allés prendre un verre, et peut-être moins encore auriez-vous cherché à nouer une amitié avec eux. Votre frère, vous ne l'avez pas choisi, et pourtant vous l'aimez comme un frère, pas comme un ami. Votre sœur, vous ne lui auriez pas demandé spontanément de devenir votre partenaire de tennis, tant son caractère soupe-au-lait aurait rendu la partie électrique: c'est elle pourtant que vous aimez comme une sœur,

Vos parents, vous ne les avez pas choisis, ni leurs qualités, ni leurs défauts, ni les tensions inhérentes dans le couple. Mais nous les aimons comme parents, jamais comme des amis, en raison de l'inégalité foncière qui constitue la famille; nous ne pourrions jamais leur rendre ce qu'ils nous ont transmis: la vie et l'être. Il ne nous reste que la gratitude et le «honore ton père et ta mère», sans même qu'on nous demande si ça nous plaît: nous les aurions choisis peut-être avec d'autres qualités, certainement plus jeunes.

Quant au conjoint, il a été choisi, mais chaque jour il convient de renouveler cette élection qui nous dépasse.

* L'auteur est actuellement Professeur titulaire de philosophie alla Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. E-mail: francois-xavier.putallaz@unifr.ch.

¹ Exactement: «Familia schola quaedam uberioris humanitatis est»; CONCILE VATICAN II, Constitution sur l'Eglise dans le monde contemporain *Gaudium et spes*, n. 52, repris dans les documents préparatoires du Synode sur la famille.

Restent les enfants. La paternit   et la maternit   responsables nous enjoignent de prendre en charge leur advenue, et de les accueillir tels qu'ils sont, pour les faire grandir pour leur propre bien. Jamais ils ne correspondent à ce dont nous rêvons: ils sont mieux, ils existent. Les voilà aimés dans leur réalité étrangère.

Si la famille est une   cole d'humanité, c'est en ce sens aussi que les membres qui la composent, échappent de toutes parts à notre choix, du moins à notre maîtrise. Ils existent; voilà le plus extraordinaire.

La technique, à l'inverse, et le Diagnostic préimplantatoire (DPI) en particulier, obéissent à une logique radicalement différente: celle de la *logique* justement. Alors que la famille nous jette existentiellement dans le *généalogique*, c'est-à-dire dans le mystère même et la densité du réel, le propre de la technique au contraire consiste à *d  sontologiser* les choses et les êtres afin de les réduire aux aspects rationnels des phénomènes que nous pouvons comprendre, avec cet avantage insigne de pouvoir les *maîtriser*. En simplifiant, la technique gère des problèmes qu'elle résout, tandis que la famille nous jette malgré nous dans l'épaisseur du mystère des êtres.

D'où les difficultés qui surgissent sitôt qu'on veut faire entrer la technique dans la production même de la famille.

2. Le DPI ou le prix de la maîtrise techonologisante

La technique implique une rationalisation du mystère des choses et des êtres à leurs composantes logiques, objectivables, donc manipulables. Un tel usage instrumental de la raison permet de réaliser le rêve d'autonomie de la modernit   exprimée par Descartes afin de «rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature». A l'inverse, l'ordre généalogique de la famille nous jette    même la réalité rebelle, en éduquant    aimer chacun de ceux qui échappent à notre maîtrise.

On jugera donc la moralit   d'une technique en fonction de ce second critère. Si elle soigne une maladie, aide à la procréation, soulage la souffrance, elle sera jugée éthiquement bonne. Si elle se met en revanche au service de la volont   de puissance, en une maîtrise purement instrumentale, il faudra la juger avec sévérité ou l'orienter vers plus d'humanité. Le DPI est de ce dernier type.

Le DPI est une technique à but médical «par laquelle les embryons provenant de la fécondation artificielle sont analysés sur un plan génétique» avant tout transfert dans l'utérus: «Les informations obtenues au sujet de leur prédisposition génétique» conduisent à les trier, les sélectionner, et décider soit d'en transférer certains, soit de les écarter ou les détruire. «L'objectif principal de cette technique est d'assurer

que l'enfant à naître ne sera pas porteur d'une affection d'origine génétique dont les parents sont porteurs»².

Si on le compare avec cette technique récente que vient d'autoriser le parlement anglais afin de lutter contre les maladies mitochondriales par modification d'un certain nombre de gènes à l'intérieur de l'ovocyte, on observe le fait suivant: nonobstant les difficultés posées par ces bébés porteurs du patrimoine génétique de trois parents différents, la technique incriminée (et devant laquelle le monde entier a crié au scandale) est finalement bien moins problématique que le DPI qui sera indirectement avalisé par le peuple suisse en juin prochain. Dans le premier cas, la modification génétique s'effectue sans tri d'embryons et sans suppression de vies humaines. Dans le cas du DPI, on produit volontairement des embryons humains *dans le but* de les sélectionner et d'en détruire. Pour le DPI, c'est donc la *technique elle-même* qui est perverse.

Quelle que soit l'intention subjective des parents, de l'équipe médicale et du législateur, il est inscrit dans la logique même du DPI de supprimer des vies humaines. Car le DPI ne guérit pas, il n'aide personne, ne lutte contre aucune maladie, mais éradique la maladie en tuant le porteur de cette maladie. Jamais un esprit loyal ne pourra juger que cela est un progrès. Progrès technique de la raison instrumentale certes, mais pas un progrès pour nos familles, ni nos sociétés ni la nature humaine à nous confiée.

3. Maîtrise technologique ou réalité de la famille?

Un tel changement de paradigme se résume dans l'idée suivante: la technique du DPI, en phase avec une modernité essoufflée, préfère l'envol du sujet au poids de l'être. Telle est la situation de la famille dans une culture privilégiant la logique par rapport au généalogique.

Voici quelques effets concrets et inévitables de ce changement de paradigme.

3.1. Impossibilité de définir une maladie grave

Si on met l'accent sur la maîtrise du produit de la fécondation plutôt que sur la réalité des personnes, on en vient à réduire l'humain à son handicap et donc à la déficience de son génome. Or, une fois installé dans la subjective autonomie des parents, il devient impossible d'échapper à l'arbitraire.

² Ces citations sont tirées du message du Conseil fédéral, en Suisse, et adressé au Parlement le 7 juin 2013 (ci-après CF), p. 2.

Dans son projet de légalisation du DPI, le conseil fédéral a voulu en maintenir l'application au seul risque de transmission d'«affections héréditaires lourdes»³, c'est-  dire de maladies graves. Reste à définir ce qu'est une maladie grave, quel est le seuil à partir duquel on la juge intolérable, et qui le détermine. Aucune solution n'est viable. En effet, si on laisse aux parents toute latitude dans la décision, on tombe dans le pur arbitraire. L'autre option, consistant à dresser une liste des maladies graves, est insupportable. D'une part le seuil sera à nouveau arbitraire et d'autre part, la loi introduirait volontairement une stigmatisation de toutes les personnes vivant actuellement avec un tel handicap: on leur crierait au visage que leur vie ne vaut pas la peine d'être vécue, ou qu'il aurait été préférable pour eux de ne pas naître.

Or le parlement suisse a franchi ce pas en adoptant la trisomie 21 dans la liste des indications justifiant un DPI. Voilà une stigmatisation inadmissible de tous les enfants trisomiques et de leurs parents.

Et voici une conséquence collatérale. Alors que le conseil fédéral maintenait la pratique du DPI pour environ 50-100 couples par année, l'ouverture à la trisomie 21 et à son dépistage élève le nombre de DPI à 1000 cas par année, sur 6000 FIV. On a changé de registre: ce n'est plus la souffrance des parents qui est considérée, mais l'éradication de la trisomie. L'eugénisme libéral est clairement engagé.

Autre problème: ce ne sont pas des embryons malades seulement que l'on supprime, mais tous ceux qui présentent une simple prédisposition. Cette probabilit   est fixée arbitrairement à 25%, pour des embryons susceptibles de développer des maladies graves jusqu'à l'âge de 50 ans. Comment cette probabilit   faible peut-elle équivaloir à un risque majeur?

3.2. Une pente glissante

La logique technicisante qui mine le sens profond de la famille engage un mouvement inexorable, qu'on appelle «pente glissante»: sitôt qu'on a mis le pied sur la pente glacée, rien ne peut arrêter la chute, ni les législations, ni les bonnes volontés.

En effet si on prend comme critère la souffrance des parents, inquiets, et on les comprend, de transmettre une grave maladie, on doit aussi et pour les mêmes raisons prendre comme critère la souffrance de ces parents qui ont un enfant immuno-déficient, attendant en vain une greffe de moelle. Or le DPI est une technique qui permet de répondre à ce défi. C'est ce qu'on appelle le «typage HLA» ou production de «bébés-médicaments»: on sélectionne l'embryon compatible avec le grand frère malade, on l'implante, et une année après sa naissance on peut effectuer un prélèvement de moelle pour tenter de guérir l'ainé.

Ce n'est pas tant la raison de mettre au monde un enfant dans le but de sauver un

³ CF, *ibid.*

grand frère qui pose problème, car cet enfant sera vraisemblablement aimé comme n'importe quel enfant. Ce qui pose problème, c'est à nouveau la sélection: cette fois, on élimine des embryons sains pour choisir positivement certaines caractéristiques propres de celui qui sera implanté. On passe donc d'un eugénisme négatif (élimination des embryons non-conformes) à un eugénisme positif (détermination de propriétés n'ayant aucun rapport avec la santé du futur enfant).

Parlement et Conseil fédéral ont refusé d'autoriser cet usage du DPI. Mais quelle naïveté: tous les pays qui ont adopté cette politique ont dix ans plus tard autorisé le «bébé-médicament». C'est inexorable, parce que la logique de la maîtrise du produit de la fécondation impose tôt ou tard ce choix afin de soigner un aîné malade. Voter oui au DPI aujourd'hui, c'est déjà accepter dans quelques années le «bébé-médicament» (la commission du Conseil des Etats l'avait quant à elle adoptée, mais le Parlement s'est montré réticent, notamment pour éviter l'écueil de la votation populaire).

4. Une objection

Avant de conclure, je voudrais évoquer un argument. C'est l'argument massue, qui fera que le peuple suisse acceptera le changement de l'article constitutionnel en juin prochain. On peut le formuler ainsi (et vous l'entendrez sous toutes ses formes): puisque l'avortement est autorisé à la suite d'un DPN, alors autant pratiquer un DPI moins invasif et surtout moins traumatisant. On s'appuie donc sur la modification du Code pénal de 2002 pour effectuer un nouveau pas. (Remarquez que c'est exactement ce que nous appelons la «pente glissante».)

Réponse: cet argument cache un sophisme, car malgré leur similitude (élimination d'une vie humaine à ses débuts), les deux procédés sont de nature différente. Dans le cas du DPN, il existe une tension grave entre d'une part la volonté de la femme à l'auto-détermination, et d'autre part la nécessité de protéger l'embryon. Cette situation est *donnée*, et chacun comprend le drame qui consiste à la résoudre. Dans le cas du DPI au contraire, la situation est *voulue*, elle est provoquée: on choisit délibérément de produire plusieurs embryons *dans le but* de les détruire. L'intention est donc inscrite dans le processus technique, et non seulement dans l'intention subjective du couple, car c'est le DPI qui impose une sélection.

5. Conclusion

On aura compris que le DPI fragilise la famille. Le paradoxe est le suivant: cette

technique semble venir en aide aux familles en difficulté, mais elle le fait en portant un préjudice plus grand encore. Elle ajoute à l'idéologie consumériste qui imagine pouvoir maîtriser la production même de la famille. Alors que si la famille est éducatrice, c'est d'abord dans sa nature même: au sein de la famille, on aime ceux et celles qu'on n'a pas choisis. On les aime parce qu'ils sont là. Ce sont eux, les proches, les premiers prochains.

Le DPI est une méthode qui permet, de manière inédite, de «procréer sous réserve». Voilà qu'on se donne une pluralité de 'produits de la génération humaine' au sein desquels on effectue ensuite son choix (fût-il déterminé par des raisons impérieuses).

C'est un rêve de l'humanité: jusqu'ici, l'homme a toujours souffert l'irréversibilité du temps: c'est le syndrome de l'impossibilité de faire remonter le dentifrice dans le tube. Or l'avènement du numérique, qui forge une mentalité, permet de tout effacer, de revenir au point de départ, de reprendre un autre chemin. Bref de se reprendre. Le DPI relève de la même logique maïtrisienne: on produit des embryons, on procréé, mais sous réserve de réviser son choix.

C'est pourquoi il ajoute à la mentalité selon laquelle aucun choix n'est définitif. Tout à l'inverse, la famille est fondée sur du définitif (que l'Eglise appelle «indissolubilité du mariage» en fidélité à l'Evangile). Là, on vit, et on jette ses valises. Le DPI donne l'illusion du contraire: on peut procréer sous réserve de vérification ultérieure.

Qu'on lutte contre les maladies, oui; qu'on soulage les familles, oui; qu'on atténue les souffrances, oui; qu'on soigne autant qu'on peut, oui; que la recherche s'emploie à éviter la transmission de maladies lourdes, bien sûr. Mais pas au prix de manque de respect de la vie humaine; mais pas en substituant une individualiste 'qualité de vie' à la dignité; pas en sélectionnant les embryons produits à cet effet; pas en s'arrogeant le droit de décider qui mérite de vivre et qui n'y a pas droit.

Résumé

Le DPI fragilise la famille en la blessant en son sein en permettant de «procréer sous réserve». L'accent est mis sur la maîtrise du produit de la fécondation, et on en vient à réduire l'humain à son handicap. La logique du DPI nous introduit dans la désontologisation des choses et des êtres. L'ordre généalogique au contraire nous invite à accueillir chaque être dans son mystère. Le DPI présente une série de difficultés de fond : celle de définir une maladie grave ; on ne peut exclure la question de la pente glissante; on substitue le critère individualiste de «qualité de la vie» à la dignité.

Abstract

The Preimplantation genetic diagnosis (PGD) makes the family fragile by wounding its fundaments, as it permits to “procreate with a reserve”. The accent is set on handling the product of fecundation, and the procedure arrives at reducing the human being to his handicap. The logic of PGD introduces us into a loss of the ontological quality of things and beings. The genealogical order, however, invites us to accept every being in its mystery. The PGD presents a series of basic difficulties: the definition of a serious sickness; it cannot exclude the question of the slippery ground; it substitutes the dignity by the individualistic criterion of the “quality of live”.

Un monastero nella tempesta della Riforma

Chiara Amata Tognali*

Siamo a Norimberga, città imperiale tra le più importanti dell'impero. Alla fine del 1517 le famose tesi di Lutero, considerate il punto simbolico di avvio della riforma protestante, venivano qui già stampate, lette, diffuse, suscitando grande interesse. Gradualmente le idee riformatrici di Lutero e dei suoi seguaci trovarono accoglienza sempre più vasta, tanto che nel 1525 si organizza un pubblico dibattito sui temi che il movimento suscitato da Lutero ha reso urgenti: nel giro di pochi convulsi giorni di discussione la città aderisce *in toto* alla riforma protestante ed è proprio il consiglio della città a promuovere e a farsi garante del passaggio. Per tante persone il nuovo corso portò speranza e liberazione, suscitando un sincero entusiasmo religioso. Per altre quell'anno fu l'inizio di una oppressione penosa e senza uscita. Il frammento di storia che stiamo per narrare apre uno squarcio su quello che accadeva concretamente, quotidianamente, nei luoghi in cui la riforma si affermava.

Da tempo Norimberga era nota per la vivacità intellettuale e anche per la religiosità della sua popolazione. Il nome più universalmente noto che possiamo citare è quello di Albrecht Dürer, il grande pittore, che proprio in quegli anni era al culmine della sua arte e che fu anche uno dei più sinceri aderenti alla riforma. Accanto a lui ci preme nominare il suo migliore amico, Willibald Pirckheimer (1470-1530), umanista di rilievo¹, che inizialmente simpatizzò per la riforma, ma ne prese presto le distanze.

In città vi erano alcuni monasteri e fra questi il monastero santa Chiara: una fiorente comunità di una sessantina di persone appartenenti alle famiglie più in vista della città. È di queste sorelle che vorremo qui occuparci, ed in particolare della loro abbadessa il cui rilievo è assolutamente di primo piano. Si tratta di Caritas Pirckheimer (1467-1532). Come suggerisce il cognome Pirckheimer, era sorella di quel Willibald nominato sopra.

* L'autrice è clarissa presso il monastero Santa Chiara di Bienno (Brescia). E-mail: clarisse.bienno@gmail.com.

¹ Era in corrispondenza con Erasmo da Rotterdam, con Lutero, con Melantone.

Caritas e le sorelle di cui era la guida sostennero una lotta serrata e intelligente con i riformatori e, questo è lo spunto della presente narrazione, lasciarono memoria scritta degli eventi e dei dialoghi che ebbero luogo in quegli anni decisivi. Le memorie e parecchia corrispondenza della comunità, sono giunte fino a noi e rivestono un interesse straordinario da diversi punti di vista.

Dal punto di vista della storia, come abbiamo già accennato: testimonianze di prima mano.

Dal punto di vista della vita religiosa: toccante l'esperienza di queste sorelle nel Signore che insieme vivono una situazione drammatica e insieme cercano il modo migliore di affrontarla in base al vangelo.

Dal punto di vista dell'ecumenismo: nell'attuale impegno delle chiese in direzione della piena unità visibile, Caritas emerge per la chiarezza e serenità di giudizio, tanto da essere considerata oggi un modello per l'ecumene².

Caritas Pirckheimer e numerosi protagonisti della vicenda che stiamo per narrare sono noti in Germania, ma pressoché sconosciuti in Italia³.

Inizierò la narrazione dall'anno 1524, poiché anche le memorie di Caritas iniziano in quell'anno sotto un'aura di neri presagi. Scrive:

«Si sa che era stato predetto molto tempo prima, che ai tempi, in cui si sarebbe contato l'anno del Signore 1524, ci sarebbe stato un grande diluvio universale, attraverso il quale tutto ciò che è sulla terra sarebbe stato rovesciato e cambiato. E sebbene questo sia stato in generale compreso come un diluvio universale di acqua, dall'esperienza abbiamo appreso che l'astro non annunciava tanto l'acqua, quanto molta tribolazione, paura e pena e in seguito molto spargimento di sangue. Nell'anno sopraccitato è poi accaduto che furono cambiate molte cose attraverso il nuovo insegnamento di Lutero e che si è sollevata molta discordia nel Credo cristiano. Anche le cerimonie della Chiesa sono state abolite in buon numero e il clero è quasi completamente andato in rovina in molti luoghi. Poi si predicò la libertà cristiana, cioè che le leggi della Chiesa e che i voti dei religiosi non valevano più nulla e nessuno era colpevole se non osservava.

Da questo derivò che molte suore e monaci, che facevano uso di questa libertà, se ne andarono dai conventi, rifiutarono la propria regola e il proprio abito, alcuni si sposarono e fecero ciò che volevano. Da ciò ci venne molta avversità e contestazione; infatti molte persone, potenti e semplici, vennero durante la giornata dalle loro parenti che si trovavano nel nostro convento. A queste predicavano e parlavano sulla nuova dottrina e discutevano incessantemente sul fatto che

² G. DEICHSTETTER (hg.), *Caritas Pirckheimer, Ordensfrau und Humanistin, ein Vorbild für die Ökumene*, Köln 1982. Fondamentale per questo articolo: Gerta KRABBEL, *Caritas Pirckheimer; ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation*, Münster in Westfalen 1947.

³ Le fonti non sono disponibili in italiano. Il testo critico di tali fonti (parte sono in tedesco, parte in latino), comprende le memorie (*Denkwürdigkeiten*), le lettere, un libro di preghiere a il resoconto del ritrovamento della tomba di Caritas: J. PFANNER (hg.), *Quellensammlung*, (Caritas Pirckheimer Forschung, 4 Bände) Landshut 1961. Sono disponibili in inglese: *Caritas Pirckheimer, A Journal of the Reformation Years, 1524-1528*, translated with introduction, notes, and essay by P. A. MacKenzie, (Library of Medieval Women) Cambridge 2006, e in francese: *Caritas Pirckheimer, Écrits: Correspondance – Notes memorables*, Traduction de nouveau haut allemande ed latin par F. Terzer, Paris 2013. In italiano vedi: Chiara Amata TOGNALI, *Lasciateci la libertà. Caritas Pirckheimer e la vita religiosa nella bufera della riforma*, Padova 2013.

lo stato dei conventi era così dannato e seducente e che non sarebbe stato possibile diventare beato lì dentro; poiché noi saremmo tutti diavoli»⁴.

La predizione di cui si parla non ci è nota, ma abbiamo riportato questo lungo brano perché esprime in breve quello che stava accadendo a Norimberga, il clima un po' esaltato che vi regnava ed esprime al tempo stesso lo stato d'animo oppresso di quelli che, non lo sapevano ancora, ma erano destinati ad essere i vinti di tale tempeste storica: quelli, in questo caso soprattutto quelle, che non si lasciarono abbagliare dalla novità e opposero una resistenza al nuovo corso. Quando Caritas scrive queste righe non lo fa per lasciare una cronaca ai posteri, lo fa per documentare ogni passo che compie con le sorelle in vista di una felice soluzione che è apertamente sperata.

Il fatto del giorno è questo: il consiglio della città ha constatato che, nonostante il clima di «libertà cristiana» introdotto, nonostante le «paterne e amorevoli» esortazioni che hanno raggiunto le sorelle, queste ancora persistono nella loro forma di vita. Gli illuminati consiglieri, dopo lunga riflessione concludono che il motivo di tale atteggiamento è l'assistenza spirituale dei francescani, e decidono di toglierla, sostituendola con quella di ministri ordinati che hanno aderito alla riforma. Quando la notizia giunge all'orecchio delle sorelle, queste si preoccupano moltissimo, ma fiduciose di ottenere ascolto da quelli che erano loro concittadini, parenti di tante di loro, amici cari, chiedono all'abbadessa di inoltrare prontamente, prima di trovarsi davanti al fatto compiuto, una lettera di supplica al consiglio e di esporre le loro ragioni. Caritas la scrisse⁵, la lesse alle sorelle, ne scrisse copia da mandare ad alcune persone di fiducia, sul cui aiuto si contava, e la inoltrò.

La lettera è lunga e dettagliata, non vuole avviare discussioni teologiche, vuole solo far presente la grave urgenza spirituale sentita dalle sorelle. Tuttavia Caritas chiarisce anche la posizione del monastero riguardo ad alcuni punti "caldi" delle discussioni del momento.

Qualcuno mette in dubbio la loro frequentazione della sacra Scrittura?

«Qui ci fanno veramente un'ingiustizia... abbiamo quotidianamente in uso ed esercizio l'antico e il nuovo Testamento, in latino e in tedesco e ci sforziamo di fare del nostro meglio per intenderli in modo pieno e retto».

Qualcuno pensa che le sorelle non si fondano sul vangelo ma sui propri meriti?

«Noi speriamo che Dio non ci rifiuterà né ci farà mancare il suo vero e santo Spirito, poiché noi interroghiamo rettamente la parola di Dio e nel suo vero senso, non solo secondo la lettera. An-

⁴ *Quellensammlung*, volume secondo, Capitolo 1, p. 1, righe 10-30.

⁵ *Ibid.*, Capitolo 5, p. 10, righe 25-30.

che se qualcuno ci accusa di confidare nelle nostre opere, noi sappiamo molto bene, per grazia di Dio, ognuno dica ciò che vuole, che nessun uomo può essere giustificato solo per mezzo delle opere, come dice Paolo, ma attraverso la fede nel nostro Signore Gesù Cristo e, ce lo insegna il Signore Gesù Cristo stesso, che anche se abbiamo compiuto tutte le opere, dobbiamo ritenerci servi inutili. D'altra parte sappiamo anche che una fede vera e retta non può mai essere senza buone opere, come un albero buono senza frutti buoni e che Dio ricompenserà ogni uomo secondo il merito e che al giudizio di Cristo ciascuno riceverà secondo le sue opere, buone o cattive che siano»⁶.

Caritas affronta così la questione fondamentale su cui si è accesa la riforma protestante e che sta infiammando gli animi dei norimberghesi. In effetti per molti l'incontro con la dottrina della giustificazione per fede suonava come la scoperta di qualcosa che non avevano mai sentito, a causa probabilmente di una predicazione e di una teologia che da tempo erano carenti nel far trasparire il vangelo. Per le sorelle del monastero però non era così, ci tengono a far sapere che per loro la «nuova luminosa dottrina» è semplicemente quello che hanno sempre creduto e vissuto e lo riesprimono qui in modo articolato ed equilibrato. Si sono interrogate evidentemente sulle istanze spirituali emerse in città e hanno dato la loro risposta, non fanatica, ma lucida.

La lettera al consiglio si chiude in modo accorato, le sorelle si definiscono «povere, misere e afflitte figlie» e terminano con un'apertura alla speranza:

«Con questo vogliamo raccomandarci a Vostra Eccellenza in tutta umiltà, porre dopo Dio la nostra speranza e la nostra consolazione in voi e attendere una vostra gentile risposta»⁷.

Al monastero si era in grande trepidazione poiché l'alternativa all'assistenza spirituale dei francescani, non c'era dubbio, consisteva nell'assistenza dei ministri passati alla riforma – «preti selvaggi», li chiama Caritas nelle lettere confidenziali in cui può esprimersi liberamente. In effetti era ben informata sul comportamento discutibile di molti soggetti, oltre al fatto, già di per sé dirimente che, come scriveva al cognato Martin Geuder:

«noi saremmo le più povere tra i poveri se dovessimo confessarci da quegli stessi che non hanno alcun credo nella confessione, dovessimo ricevere il Santissimo Sacramento da questi che ne fanno un tale disgustoso abuso, che è scandalo il solo sentirlo! Dovremmo obbedire a quelli, che disobbediscono al Papa, ai Vescovi, all'imperatore e ancora a tutta la santa cristiana Chiesa! Dovrebbero toglierci anche il bell'Ufficio divino e cambiare secondo la loro testa, come vogliono: meglio morire che vivere»⁸.

Si era in Tempo di Avvento. Tutto rimase fermo per alcuni mesi, tanto che le so-

⁶ *Ibid.*, Capitolo 5, p. 10, righe 35-36; p. 11, righe 1-10.

⁷ *Ibid.*, Capitolo 5, p. 13, righe 35-37.

⁸ *Ibid.*, Capitolo 4, p. 6, righe 15-20.

relle speravano che il consiglio avesse abbandonato il suo intento. All'inizio del 1525, in febbraio, un altro segnale di pericolo: la madre di una delle sorelle giovani fa sapere che intende togliere la figlia dal monastero, per poterla istruire nella nuova dottrina. La ragazza non ne vuol sapere di uscire, ma non sembra che interessi a nessuno il suo parere. Caritas scrive prontamente al consiglio per informarlo e chiarisce che la comunità non trattiene nessuno contro la sua volontà, solo spera che la volontà della ragazza sia rispettata anche dai genitori e dal consiglio.

All'inizio di marzo si ha l'adesione ufficiale della città alla riforma.

Il 19 marzo due membri autorevoli del consiglio si presentano al monastero e pretendono di entrare e di parlare alla comunità riunita. Alla presenza di tutte dichiarano di essere stati mandati per esprimere la paterna benevolenza del consiglio, il quale, ora che la cittadinanza era stata illuminata dal vangelo, dalla chiara parola di Dio,

«voleva comunicare anche a noi questa grazia e non badare a spese; avevano perciò ora assunto un dottissimo e prestigioso predicatore, chiamato Poliander, da Würzburg; il quale avrebbe iniziato già l'indomani, martedì, a predicarci il chiaro vangelo. Ora egli avrebbe predicato in ogni giorno di predicazione fino a quando il venerabile consiglio avrebbe incaricato un altro; è ferma volontà del venerabile consiglio che noi ascoltiamo diligentemente quest'uomo illuminato e che io solleciti seriamente le sorelle. Inoltre il venerabile consiglio voleva fornirci di confessori che fossero molto migliori degli attuali: uomini coltissimi, valorosi, intelligenti, preparati»⁹.

Le memorie riportano fedelmente tutto il discorso, come anche, punto per punto, la risposta di Caritas che cercava soprattutto di mantenere il legame spirituale con i francescani, questione molta sentita in quanto fin dalle origini Francesco e Chiara, i frati minori e le clarisse, hanno costituito una unità non giuridica, ma carismatica importante. In quel frangente poi i frati rappresentavano anche il legame con la Chiesa antica, non avendo essi aderito alla riforma appena affermata in città. Caritas risponde che al monastero è sempre stata annunciata la chiara e limpida parola di Dio e che le sorelle non desiderano affatto avere l'assistenza spirituale offerta dal consiglio. Cerca di fare leva su uno dei valori sbandierati dalla riforma, quello della libertà:

«Non vogliamo accettare nessuno di quelli che sono stati proposti. Noi speriamo e abbiamo fiducia che il venerabile consiglio non ci costringerà in cose che riguardano la nostra coscienza, perché nessuna autorità costringerebbe il proprio domestico a confessarsi da chi vuole lei, contro la sua volontà»¹⁰.

L'intervento dell'abbadessa è la genuina espressione dell'animo delle sorelle e nelle memorie lei scrive con semplicità:

⁹ *Ibid.*, Capitolo 13, p. 25, righe 36-40; p. 26, righe 1-10.

¹⁰ *Ibid.*, Capitolo 13, p. 26, righe 39-44.

«Si alzò tutto il convento e mi diede testimonianza che avevo espresso il pensiero di tutte loro»¹¹.

Quello che le sorelle ancora non sapevano era che il loro pensiero, i loro desideri e le loro convinzioni non contavano ormai più nulla, perché tutto era già stato deciso e il consenso era puramente facoltativo:

«Allora quei signori si fecero seri e dissero che riguardo al primo punto, quello dei predicatori, non potevano farci niente, perché il coltissimo signor Poliander era già stato incaricato e tutto era stabilito perché potesse iniziare martedì»¹².

La strategia avviata dal consiglio della città per indurre le sorelle ad abbracciare la nuova luminosa dottrina ed abbandonare la vita consacrata, per la quale non si aveva più alcuna stima, è *in nuce* già tratteggiata: il consiglio agisce con paterna benevolenza verso le figlie predilette e mostra di non gradire la loro «mancanza di gratitudine», cioè resistenza al sopruso. I due consiglieri sopradetti, appena usciti, entrarono nella casa dei frati a servizio del monastero e trasmisero loro l'ordine del consiglio di non aver più nulla a che fare col monastero stesso.

I mesi che seguirono non furono altro che l'applicazione di tale strategia in tutti gli ambiti possibili. La drammaticità della situazione toccò il suo apice in giugno quando tre giovani sorelle furono tolte con la forza dal monastero per volontà dei genitori, senza che Caritas potesse far niente per difenderle. Di questo fatto doloroso abbiamo il reportage minuto per minuto.

Per voce dell'abbadessa le sorelle tentarono ripetutamente il dialogo coi riformatori, lessero i loro scritti, ascoltarono le loro omelie, obbedirono in tutto ciò che non era contro coscienza, ma purtroppo gli interlocutori usarono ogni parola contro di loro. Esse descrivono se stesse «come dei vermetti» schiacciati, purtroppo per zelo religioso, dalle persone che fino a pochi mesi prima erano loro amiche. Persino il procuratore del monastero cerca di sfruttare la sua posizione per costringerle a cedere e, fra ricatti affettivi e minacce effettive, dice loro che la vita claustrale non è nulla. Passano mesi di terrore, mentre i predicatori amorevolmente procurati dal consiglio, le insultano e sobillano il popolo contro di loro.

Gli eventi stavano ormai per precipitare quando subentrò un evento inatteso: Filippo Melantone, il braccio destro di Lutero, stava per venire a Norimberga, a riorganizzare gli studi. In una lettera Willibald gli aveva già parlato del monastero guidato dalla sorella e la sua fama di uomo mite e intelligente lo precedeva, cosicché quando a Caritas fu proposto di incontrarlo accettò volentieri. L'incontro si svolse a metà novembre e l'abbadessa ne lasciò relazione breve ma precisa:

¹¹ *Ibid.*, Capitolo 13, p. 26, righe 10-11.

¹² *Ibid.*, Capitolo 13, p. 26, righe 12-15.

«Egli disse molte cose sulla nuova dottrina. Ma quando sentì che la nostra speranza è nella grazia di Dio e non nelle nostre opere, disse che avremmo potuto diventar beate nel monastero tanto quanto nel mondo, se non confidavamo solo nei nostri voti. Entrambi eravamo d'accordo su tutti i punti, solo a causa dei voti non potemmo raggiungere un pieno consenso. Egli riteneva che essi non legano, non si è tenuti ad osservarli. E io ritenevo che quello che si vota a Dio bisogna osservarlo, con il suo aiuto. Nel suo parlare era più moderato di qualsiasi luterano io avessi ascoltato. Fu molto contrariato dal fatto che si obbligasse la gente con la forza. Ci lasciò in buona amicizia e ha poi convinto il procuratore e gli altri signori riguardo a molte cose, soprattutto per il fatto che ai francescani era stata proibita la messa e che avevano tolto le ragazze con tale violenza dal monastero. Disse loro in faccia quale grave peccato avevano in tal modo fatto»¹³.

In queste poche righe è stata detta una cosa di notevole rilievo: che Filippo Melantone e Caritas Pirckheimer nel loro colloquio, nel loro incontro di persone libere e intelligenti, in cerca della verità, si intesero «su tutti i punti» che trattarono, tranne sul carattere vincolante dei voti. Ora noi non conosciamo «tutti» questi punti, ma uno sì ed era il più importante di tutti: «la nostra speranza è nella grazia di Dio e non nelle nostre opere». Si tratta di quel nucleo portante del vangelo che Lutero aveva reso la bandiera della riforma della Chiesa, l'articolo di fede sul quale la Chiesa sta in piedi o cade. Egli non escludeva le buone opere dalla vita del cristiano, ma sottolineava che la salvezza è data gratuitamente mentre le buone opere sono una conseguenza della salvezza che ha raggiunto il cristiano. Purtroppo, per una serie di concause che qui non si possono analizzare, la dottrina della giustificazione divenne l'articolo di fede sul quale la Chiesa occidentale si spaccò. Avvenne in modo graduale, ma inarrestabile. Gli esperti fecero studi, tennero pubbliche discussioni; più tardi si organizzarono colloqui ufficiali in cui i teologi di ambo le parti cercavano di comprendersi e di raggiungere un accordo di fondo su questa dottrina. Alla fine fu tutto inutile: troppi fattori spingevano verso la spaccatura. Tuttavia, sulla scena della storia di quel tempo, ci furono alcuni momenti luminosi, nei quali rappresentanti delle diverse tendenze riuscirono ad intendersi su vari punti.

Per quanto ci è dato sapere un'intesa sulla dottrina della giustificazione fu raggiunta però solo due volte e la prima di queste volte la stiamo raccontando qui. È vero che sappiamo troppo poco di quello che Caritas e Filippo si dissero in quel giorno per poter mettere il loro incontro sullo stesso piano di un colloquio ufficiale, però l'atteggiamento conseguente del leader protestante non sembra dovuto a semplice benevolenza. Se il braccio destro di Lutero ha difeso la libertà delle sorelle a vivere come credevano, significa che era convinto della loro dedizione al vangelo e il cuore del vangelo (questo era il punto di forza della dottrina riformata) era la giustificazione per fede¹⁴.

¹³ *Ibid.*, Capitolo 50, p. 131, righe 41-42; p. 132, righe 1-13.

¹⁴ Un consenso articolato sulla dottrina della giustificazione fu raggiunto ad Augusta nel 1530 nel corso dei colloqui di religione guidati da Giovanni Eck, per la parte cattolica, e da Filippo Melantone per la parte protestante. Tale consenso fu poi confermato ai colloqui di Worms e di Regensburg. Purtroppo

La gravidanza di quanto era accaduto a livello teologico non ebbe in quel momento alcun rilievo; lo ebbe invece la decisa e immediata presa di posizione di Melantone a favore del monastero: era chiaro che le sorelle vivevano secondo il vangelo e quindi andavano rispettate. La sua autorità salvò la situazione delle sorelle, tanto che persino il procuratore cambiò atteggiamento e si scusò per il suo atteggiamento precedente.

La vittoria non era completa, perché al monastero fu proibito accettare nuove leve e quindi fu condannato a morire per estinzione, come di fatto avvenne, molti anni dopo.

Fu dunque una resistenza inutile quella delle sorelle? Non avrebbero potuto andarsene da Norimberga, raggiungere una regione accogliente? La documentazione ci dice che una sorella di Caritas, abbadessa a Bergen, si offrì di ospitare nel proprio monastero le sorelle. Se queste hanno preso in considerazione l'offerta non lo sappiamo, sappiamo solo che rimasero. Perché? Sicuramente all'inizio si illudevano che la situazione fosse temporanea, confidavano in un positivo evolversi, Caritas addirittura scrive che spera in un concilio (era anche l'istanza di Lutero). Ma quando fu chiaro che la situazione precipitava, quando capirono di essere alla mercé di zelanti piuttosto ottusi, perché non sono partite? Sembra fondata l'ipotesi che partire avrebbe significato abbandonare qualche sorella, probabilmente le più giovani; non essendoci più un'autorità ecclesiale che difendeva la loro scelta di vita, l'autorità dei genitori, sottolineata dai riformatori, poteva impedire loro di andare con le altre. Le sorelle avevano davanti agli occhi la scena straziante delle tre giovani strappate a forza dal convento.

La resistenza del monastero santa Chiara colpisce per l'unità con cui è vissuta: ad ogni passo da fare, Caritas riunisce la comunità e sente il parere di ogni sorella e insieme decidono il da farsi e insieme solidali ne portano le conseguenze. Inoltre colpisce il coraggio che sfiora la temerarietà:

«Se per caso ci sentivano, iniziava un imprecare e inveire, gridare in chiesa verso di noi; gettavano pietre nel nostro coro, ci gettavano nella chiesa le finestre a pezzi, cantavano laidi canti sul sagrato, ci minacciavano spesso: se avessimo suonato l'ufficio ancora una notte ci sarebbe accaduto qualcosa di cattivo. Ma noi ci arrischiavamo sempre, per grazia di Dio, non lasciammo nessuna notte senza suonare le campane e senza celebrare il mattutino»¹⁵.

l'arroventato clima polemico e le commissioni politiche non consentirono che diventasse operativo nella vita della Chiesa. Dovevano passare secoli prima che le chiese, e non solo le commissioni incaricate del dialogo, giungessero ad un consenso ufficiale sulla dottrina della giustificazione. Ciò accadde finalmente nel 1999, quando, dopo molti studi e ampie consultazioni, la Federazione Luterana Mondiale e la Chiesa Cattolica firmarono il documento che conferma il raggiungimento di tale consenso. Questo significa che le chiese, pur dando accentuazioni diverse dello stesso tema, riconoscono di credere nella stessa realtà di salvezza, di professare la medesima fede nella giustificazione dell'uomo da parte di Dio. Significativamente la firma ebbe luogo ad Augusta, là dove quasi 500 anni prima Melantone ed Eck avevano percorso nel dialogo tale risultato.

¹⁵ *Quellensammlung*, volume secondo, Capitolo 28, p. 67, righe 25-34.

Allora furono schiacciate come vermetti, ma oggi a noi che leggiamo quei fatti memorabili giunge una testimonianza straordinaria di dignità, di fedeltà, di intelligenza del vangelo, di vita religiosa. Sappiamo da un intervento di Willibald¹⁶ in seno al consiglio nel 1529 che, nonostante l'intervento di Melantone, le sorelle continuarono a subire oppressione e disprezzo. Ci resta un interrogativo doloroso: come è possibile (eppure è stato spesso possibile) che in nome del vangelo i cristiani si opprimano tra loro?

Caritas morì nel 1532, l'ultima sorella nel 1590. Il monastero fu abbattuto agli inizi del '900, mentre la chiesa esiste ancora in buone condizioni, aperta al pubblico.

¹⁶ *Oratio apologetica, monialium nomine scripta a Willibaldo, quae vita ac fidei ipsarum ratio redditur ed aemulorum obtreactionibus respondetur petiturque, ne per vim monasterio extrahantur.* Il testo è pubblicato in *Quellensammlung*, volume terzo, pp. 287-303.

Riassunto

Nel 1525, il Consiglio della città di Norimberga (Nürnberg, Germania) abbraccia la riforma protestante. In nome della libertà del cristiano, non è più permesso vivere la fede e celebrare i sacramenti come prima. In un misto di sincero ardore religioso e di fanatismo ottuso, Norimberga cambia volto e chi fa obiezione è espulso. L'ultimo tentativo di dialogo e resistenza lo intraprende, nel cuore della città, un monastero di clarisse, che cerca di ritagliarsi uno spazio di vita e di libertà. Alla guida di queste sorelle vi è una donna intelligente e indomabile, Caritas Pirckheimer. L'unità spirituale di queste sorelle e il loro profondo desiderio di seguire il Signore Gesù Cristo con tutto il cuore trovano in Caritas una voce lucidissima, capace di tenere in scacco il Consiglio cittadino per lungo tempo. La lotta di queste donne brilla come un episodio luminoso nell'oscuro periodo che ha portato alla divisione la cristianità occidentale.

Abstract

A monastery in the storm of the reformation. In 1525, the city council of Nürnberg (Germany) accepts the protestant reformation. In the name of Christian liberty, the faith and the celebration of the sacraments as practised before were prohibited. In a mixture of sincere religious zeal and fanaticism, Nürnberg changes its religion; the opponents are expelled. The last tentative for dialogue and resistance is made by a monastery of sisters of saint Clara who try to save a place of life and liberty. These sisters are led by an intelligent and courageous woman, Caritas Pirckheimer. The spiritual unity of these nuns and their profound desire to follow the Lord Jesus Christ find in Caritas a brilliant voice, able to defend the monastery against the city council for many time. The struggle of these women shines as a luminous episode in the dark time which has led to the division of Western Christianity.

Segni dati nel *Rituale Romanum* per riconoscere l'ossessione diabolica

Helmut Moll*

La nostra fede nel mondo invisibile, professata anche nel Credo, ci invita a non dimenticare che siamo inseriti in una storia cosmica, ben più vasta e complessa di quella percepita e vista con gli occhi del corpo; una storia nella quale sono coinvolti anche gli angeli e le potenze degli inferi. Tenere presente l'esistenza del demonio significa non lasciarci imprigionare dall'angustia provocata da analisi esclusivamente psicologiche, sociologiche o politiche sulle sventure umane; significa, ancora, rendersi conto che noi, da soli, con i soli nostri mezzi e le nostre capacità, mai arriveremo a superare difficoltà e pericoli che hanno un'origine non soltanto terrena. Significa, dunque, essere vigilanti ed attendere alla nostra salvezza non con animo leggero e spensierato, bensì «con timore e tremore» (Ef 6,5) e, allo stesso tempo, con la serenità e la fiducia di chi sa che il suo Signore ha già combattuto e vinto per tutta l'umanità. Il Signore Gesù ci ha parlato con molta chiarezza del demonio definendolo «principe di questo mondo» (Gv 14,30).

Negli scritti del Nuovo Testamento il diavolo è una realtà¹. «Ora il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo» (1 Gv 3,8). Vi sono, però, delle forze contro Dio che si chiamano «diavolo» (Mt 4,1.5), «tentatore» (Mt 4,3; 1 Ts 3,5),

* Professore di esegesi presso l'Ateneo scientifico dell'Accademia Gustav Siewerth a Weilheim (Foresta nera). E-Mail: helmut.moll@erzbistum-koeln.de.

¹ Cfr. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament*, in Id., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II, Freiburg u.a. 1964, 146-159; O. BÖCHER, *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, (Beiträge zur Geschichte vom Alten und Neuen Testament, 16) Stuttgart 1972; W. KIRSCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, Klosterneuburg 1983; C. BALDUCCI, *Il diavolo*, Casale Monferrato 1990¹⁰; A. AMATO ET ALII, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, (Corso di Teologia sistematica 11) Bologna 1992, 200-408; E. SORESENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe, Bd. 157) Tübingen 2002; J. DOCHHORN ET ALII (edd.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe) Tübingen 2015.

«drago rosso, con sette teste e dieci corna» (Ap 12,3), «il serpente antico» (Ap 12,9) ed «accusatore dei nostri fratelli» (Ap 12,12), «satana» (Mc 3,23), «Beelzebul» (Mc 3,22), «menzognero» (Gv 8,44), «spirito immondo» (Mc 3,30; 5,2.8) o semplicemente i «demòni» (Mc 1,33). Satana è il «principe dei demòni» (Mc 3,22 par.; Mt 9,34). Il «diavolo è peccatore fin dal principio» (1 Gv 3,8).

Il diavolo è un angelo decaduto, cioè un angelo divenuto, per sua libera scelta, cattivo, perdendo così la sua felicità originaria. Anche per l'angelo infatti Dio ha permesso una prova, anche se non sappiamo quale. Chi allora non superò la prova divenne liberamente cattivo e la sua caratteristica è e sarà sempre quella di odiare Dio e l'uomo². Secondo san Paolo, ponendo la domanda ai Corinzi: «Non sapete che giudicheremo gli angeli» (1 Cor 6,3) decaduti, alla fine del mondo i «santi giudicheranno il mondo». E l'apostolo Pietro aggiunge: «Dio infatti non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò negli abissi tenebrosi dell'inferno, serbandoli per il giudizio» (2 Pt 2,4; Mt 25,41; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 392).

Gesù Cristo è «apparso per distruggere le opere del diavolo», dice la prima lettera di Giovanni (1 Gv 3,8). C'è lotta, quindi, fra Cristo ed il diavolo. Per questo motivo san Matteo ha potuto scrivere: «E se io (Cristo) scaccio i demòni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio» (Mt 12,28; cfr. Lc 11,20)³.

Tale dottrina sul «mistero dell'iniquità» (2 Tm 2,7)⁴ e sul diavolo come un angelo decaduto è contrapposta, nel Concilio di Costantinopoli del 453 (cfr. DH 409-411), all'origenismo che parla del ritorno dei demòni alla fine del mondo. Inoltre, nel sinodo di Braga nel 561 (cfr. DH, 457ss.), questa dottrina si contrappone anche al priscilianismo che favorisce la mancanza di origine del diavolo. Inoltre, essa è contrapposta all'errore dei Catari e degli Albigesi con il loro dualismo, si veda la sentenza del Concilio Lateranense IV del 1215 (cfr. DH 800 e *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 391)⁵. Secondo il Concilio di Trento (1546) l'influsso del diavolo è da interpretare

² M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, (Collana di mariologia 2) Lugano 2008, 74-76; J. DOCHHORN, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Job 12 in seiner Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 268) Tübingen 2010; M. LAUBAN, *Teufelsgeschichten. Satan und seine Helfer in der Johannesapokalypse*, in *Zeitschrift für Neues Testament* 28 (2011) 33-42; F. MANZI, *Rilievi esegetici sul demoniaco nell'apocalisse rileggendo il rito degli esorcismi*, in *Notitiae* 49 (2013) 390-421; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 391.

³ Th. SÖDING, «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe...» (Lk 11,20). *Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu*, in A. LANGE ET ALII (edd.), *Die Dämonen – The Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, 519-540.

⁴ K. LEHMANN, *Vom Geheimnis des Bösen. Vorfragen zur theologischen Diskussion um die Gestalt des Teufels*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979) 193-201.

⁵ Cfr. P. M. QUAY, *Angels and Demons. The Teaching of IV Lateran*, in *Theological Studies* 42 (1981) 20-45; A. CINI TASSINARIO, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, (Studia Antoniana 28) Roma 1984.

come conseguenza del peccato originale (cfr. DH 1511, 1521). Agli albori della storia l'uomo subì l'influsso del male, Dio però gli promise la vittoria sul serpente, afferma il Concilio Vaticano II (cfr. *Gaudium et spes*, 2; 55).

Il demonio si fa presente nella vita degli uomini in due modi, uno ordinario e uno straordinario. Il primo è il più comune e il meno appariscente; viene generalmente chiamato tentazione. Però non ogni tentazione viene dal diavolo. La tentazione è uno stimolo al male, una voglia di fare il male, stimoli e voglie che possono essere provocati dall'educazione ricevuta, da certe letture, da compagnie sbagliate, da discorsi impropri, e naturalmente anche dal demonio. È impossibile stabilire quando una tentazione è demoniaca e quando no, e neppure ci interessa. L'attività malefica straordinaria è così definita perché è eccezionale ed appariscente. Generalmente la si definisce con termini come: infestazione locale, infestazione personale, possessione diabolica. L'infestazione locale è un disturbo che il demonio manifesta nella natura inanimata, per esempio in un oggetto, in una cosa, o nella natura animata inferiore alla creatura umana, cioè nel regno vegetale e animale. L'infestazione personale è un disturbo esteriore che ha influsso sull'uomo, sulla persona. La possessione diabolica consiste nella presenza del demonio nel corpo di una persona. Satana, attraverso il corpo, riesce a soffocare l'intelligenza e la volontà della persona. L'individuo diviene così strumento, nel senso più completo del termine, di Satana, a tal punto da rendere la persona stessa non cosciente di ciò che compie e dunque moralmente non responsabile.

1. Criteriologia

Premesso quanto detto, sorge la questione su quali siano i criteri di massima per stabilire quando si tratti veramente di ossessione diabolica o meno. Dopo il Concilio di Trento (1545-1563) il *Rituale Romanum* del 1614 in merito al titolo «De exorcizandis obsessis a daemonio» sottolinea il fatto che l'esorcista «ne facile credit, aliquem a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, que vel atra bile, vel morbo aliquo laborant»⁶. Per l'apostolo Paolo «satana si maschera da angelo di luce» (2 Cor 11,14). Egli è un ingannatore che imbroglia gli uomini. È un «accusatore» (Ap 12,10). Vengono ora elencati i segni principali, senza la pretesa di giungere ad una criteriologia esauriente⁷. In merito il Cardinale Prefetto

⁶ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi* (Ratisbona 1929), 333-336, qui 333.

⁷ Cfr. J. LENZ, *Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale Romanum*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 62 (1953) 129-143; R. SALVUCCI, *Cosa fare con questi diavoli? Indicazioni pastorali di un esorcista*, Milano 1992, 160-162; R. LAURENTIN, *Le démon, mythe ou réalité*, Paris 1995; G. NANNI, *Il dito di Dio e il potere di Satana. L'esorcismo*, Città del Vaticano 2004; A. VON TEUFFENBACH, *Der*

della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, S. Em. Jorge Arturo Medina Estévez, ha sottolineato nella presentazione del Rito degli esorcismi alla stampa, il 26 gennaio 1999, quanto segue: «Tra questi criteri sono: il parlare con molte parole di lingue sconosciute o capirle; rendere note cose distanti oppure nascoste; dimostrare forze al di là della propria condizione, e ciò insieme con avversione veemente verso Dio, la Madonna, i Santi, la croce e le sacre Immagini»⁸.

1.1. «Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intellegere»

Si tratta di una lingua sconosciuta, parlata con parecchie parole oppure di una lingua compresa solo dalla persona ossessa. Sono fenomeni paranormali al di sopra della vita quotidiana ed al di fuori della realtà comune. Tali fenomeni vengono suscitati per mezzo del sacerdote esorcista in una situazione di crisi dell'ossesso.

Il parlare una lingua sconosciuta non va identificato con la festa di Pentecoste che ha avviato la Chiesa primitiva, vale a dire con la xenolalia dei «Giudei osservanti». Gli Atti degli Apostoli raccontano: «Venuto quel fragore, la folla si radunò e rimase sbigottita perché ciascuno li sentiva parlare la propria lingua. Erano stupefatti e fuori di sé per lo stupor dicevano: Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa?» (At 2,5-7). Il miracolo delle lingue accaduto a Gerusalemme è un fatto storico e nello stesso tempo un avvenimento frutto dello Spirito Santo.

Il poter parlare una lingua sconosciuta è, inoltre, da non identificare con la cosiddetta glossolalia, descritta dall'apostolo Paolo nei capitoli sui «doni spirituali» (1 Cor 12) e sulla «gerarchia dei carismi in vista dell'utilità comune» (1 Cor 14). «Chi infatti parla con il dono delle lingue, non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose» (1 Cor 14,2). Tale carisma viene ed è dato da Dio, ed è un dono per edificare la comunità cristiana. Per tale motivo san Paolo afferma: «Ebbene, io vi dichiaro: come nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire "Gesù è anàtema", così nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1 Cor 13,3).

Poter parlare una lingua sconosciuta, infine, non va identificato con le visioni e le audizioni da parte delle persone veggenti. Per esempio la beata suora tedesca agostiniana Anna Katharina Emmerick (1774-1824), a cui Dio ha dato delle visioni sulla

Exorzismus. Befreiung vom Bösen, Augsburg 2007, 81-84; D. BOREL, *Engel, Wunder und Dämonen. Phänomene zwischen Himmel und Erde*, Augsburg 2010, 74-76; F. BAMONTE, *I fondamenti evangelici dei segni indiziari di possessione diabolica riportati nel Rituale Romanum degli esorcismi*, in ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ESORCISTI (ed.), *Atti del Convegno nazionale esorcisti italiani, 9-13 settembre 2013*, Roma 2013, 75-118; M. LA GRUA, *Contro Satana. La mia lotta per vincere le potenze delle tenebre*, Milano 2013.

⁸ J. A. MEDINA ESTÉVEZ, *Rito degli esorcismi*, in *Notitiae* 390-391 (1999) 153.

creazione nonché sulla redenzione di Cristo, inoltre la cardiognosia⁹. O ancora la nobile italiana Maria Valtorta (1897-1961) soprattutto nella sua pubblicazione dal titolo *Il Poema dell'Uomo-Dio*¹⁰. Lo stesso dicasi in merito alla serva di Dio bavarese Therese Neumann (1898-1962) che ha potuto comprendere e parlare in lingua aramaica¹¹.

Il parlare una lingua sconosciuta può essere una strategica finzione del diavolo. Nel qual caso è necessario «il dono di distinguere gli spiriti» (1 Cor 12,10)¹².

1.2. «Distantia, et occulta patefacere»

Il secondo criterio per verificare l'esistenza dell'ossessione diabolica è la capacità della persona ossessionata di poter manifestare cose remote e cose occulte rimaste segrete. Cioè la rivelazione del futuro, benché sia del tutto oscuro. In seguito alla pericope della moltiplicazione dei pani da parte di Gesù la «gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: "Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!"» (Gv 6,14).

Tale capacità non è da identificare con il «dono della profezia» (1 Cor 12,10), come descritto dall'apostolo Paolo nel capitolo sui «doni spirituali» della prima lettera ai Corinzi.

Tale atteggiamento mentale è basato sulla pericope intitolata «Gesù insegna a Cafarnao e guarisce un indemoniato» (Mc 1,21-28). San Marco scrive: «Allora un uomo che era nella sinagoga, posseduto da uno spirito immondo, si mise a gridare: che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarmi! Io so chi tu sei: il santo di Dio» (Mc 1,23-24). Si tratta di una conoscenza finora remota e addirittura occulta, però manifestata in quel momento nella sinagoga di Cafarnao.

Anch'oggi vi sono tante manifestazioni e profezie false ed erronee. La Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò, per esempio, una *Nota* in merito alla

⁹ *Leben der hl. Jungfrau Maria aufgeschrieben von C. Brentano*, 3 Bde., Augsburg 1989; cfr. C. ENGLING U.A. (hrsg.), *Anna Katharina Emmerick. Die Mystikerin des Münsterlandes*, Düsseldorf 1991; ID., *Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch-theologisch neu entdeckt*, Würzburg 2005; St. WIRTH, *Selige Anna Katharina Emmerick CRSA*, in *Die neuen Heiligen der katholischen Kirche*, Bd. 7, *Von Papst Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in den Jahren 2003-2006 kanonisierte Selige und Heilige*, Kisslegg-Immenried 2011, 112-115.

¹⁰ M. VALTORTA, *L'Evangelo come mi è stato rivelato*, 10 voll., Isola del Liri 2001; cfr. E. PISANO, *Pro e contra. Maria Valtorta*, Isola del Liri 1994; SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Decretum Proscriptio Librorum*, 5.1.1960; *Una vita di Gesù malamente romanizzata*, in *L'Osservatore Romano* (6.1.1960).

¹¹ Cfr. J. STEINER, *Visionen der Therese Neumann*, Bde. 2, Regensburg 2007; H. MOLL, *Der «Kreis der Märtyrer im Dienst von Konnersreuth» (E. Boniface). Wahrheitssucher im Umkreis von Therese Neumann (1898-1962)*, in *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 47 (2013) 125-142.

¹² Cf. M. SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago-London 2007.

signora Vassula Ryden (*1942), greco-ortodossa, «che va diffondendo negli ambienti cattolici di tutto il mondo con la sua parola e con i suoi scritti, messaggi attribuiti a presunte rivelazioni celesti. [...] Oltre ad evidenziare il carattere sospetto delle modalità con cui avvengono tali presunte rivelazione, è doveroso sottolineare alcuni errori dottrinali in esse contenute. Si parla fra l'altro con un linguaggio ambiguo delle Persone della Santissima Trinità, fino a confondere gli specifici nomi e funzioni delle Persone Divine. Si preannuncia in tali presunte rivelazioni un imminente periodo di predominio dell'Anticristo in seno alla Chiesa. Si profetizza in chiave millenaristica un intervento risolutivo e glorioso di Dio, che starebbe per instaurare sulla terra, prima ancora della definitiva venuta di Cristo, un'era di pace e di benessere universale. Si prospetta inoltre l'avvenire prossimo di una Chiesa che sarebbe una specie di comunità pan-cristiana, in contrasto con la dottrina cattolica»¹³.

1.3. «Vires supra aetatis seu condicionis naturam ostendere»

Per quanto riguarda le forze che superano la normalità da parte della persona ossessionata, bisogna fare riferimento alla pericope, dal titolo «L'indemoniato geraseno». L'evangelista Marco racconta che «un uomo posseduto da uno spirito immondo [...] aveva la sua dimora nei sepolcri e nessuno più riusciva a tenerlo legato neanche con catene, perché più volte era stato legato con ceppi e catene, ma aveva sempre spezzato le catene e infranto i ceppi, e nessuno più riusciva a domarlo» (Mc 5,2-4)¹⁴.

A riguardo, il teologo protestante olandese Willem Cornelis Van Dam nella sua monografia su *Demòni e ossessionati* ha dettagliatamente enucleato i segni caratteristici dell'ossessione diabolica e le forze apparentemente corporee della persona indemoniata. Ha determinato quattro segni: segni religiosi (resistenza all'influsso di Dio); segni corporei (incommensurabilità delle funzioni organiche); segni psicologici (autolesione e tentazione al suicidio) e segni parapsicologici (conoscenza soprannaturale)¹⁵. In base a tale criteriologia è necessario arrivare a distinguere tra ossessione demoniaca e diagnosi psichica o parapsicologica.

¹³ *Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in L'Osservatore Romano (23-24 ottobre 1995) 6; cfr. V. RYDEN, *Das wahre Leben in Gott*, Jestetten 1997; J. NEIRYNCK – V. RYDEN, *Das Rätsel Vassula. In direkter Kommunikation mit Gott?*, Hauteville 1998.

¹⁴ Cfr. R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte*, (Stuttgarter Bibelstudien 56) Stuttgart 1972; M. EBNER, *Wessen Medium willst du sein? (Die Heilung des Besessenen der Gerasener) – Mk 5,1-20 (EpAp 5,9f.)*, in R. ZIMMERMANN (hrsg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1, Gütersloh 2013, 266-277.

¹⁵ W. C. VAN DAM, *Dämonen und Besessene*, Aschaffenburg 1970, soprattutto 30-71.

1.4. «Et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, majora sunt indicia»

Secondo il Rituale Romano del 1614 i suddetti tre segni non sono da considerarsi sufficienti, ma vanno completati da un quarto criterio, perché vi sono anche altri segni di questo genere che hanno una loro importanza quando conducono verso la stessa direzione.

A tal proposito, Papa Giovanni Paolo II enucleò le condizioni morali che si contrappongono all'adorazione di Dio; vale a dire: l'odio per il sacro e la disperazione di fronte al Supremo Bene. Nel corso dell'omelia tenuta il 29 settembre 1983 sul sacramento della riconciliazione in occasione della VI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, il Sommo Pontefice ha commentato: «Nelle dimensioni del “mondo invisibile” si svela quindi la più profonda *contrapposizione del bene e del male*. Il bene ha il suo inizio in Dio e il suo compimento nell'amore di Dio. Il male è una negazione dell'amore. La negazione di quel Bene supremo, che è Dio stesso, porta in sé la rottura con la verità (il diavolo è “padre della menzogna”) e la forza distruttiva dell'odio. L'Apocalisse parla di un combattimento. “Scoppiò ... una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago”.

La contrapposizione del bene e del male è entrata nella storia dell'uomo, distruggendo l'innocenza originaria del cuore dell'uomo e della donna. “Costituito da Dio in uno stato di santità, l'uomo però, *tentato dal Maligno*, fin dagli inizi della storia abusò della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio”. Da questo tempo “tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica *tra il bene e il male*, tra la luce e le tenebre... Il peccato è, del resto, una diminuzione dell'uomo stesso, impendendogli di conseguire la propria pienezza”»¹⁶.

A riguardo sant'Ignazio di Loyola negli *Esercizi spirituali* sottolinea l'esistenza degli attacchi mossi contro la pace, contro la letizia e contro l'unione, soprattutto contro i «frutti dello Spirito». Contro di essi c'è – scrive Paolo ai Galati – «fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere» (Gal 5,19-20)¹⁷.

Alla presenza di tali segni stabiliti per verificare la fondatezza dell'ossessione diabolica, negli anni settanta del secolo scorso suscitò scalpore il caso «Klingenberg» (Repubblica Federale di Germania)¹⁸. Pur non volendo entrare in questa discussio-

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *L'omelia alla celebrazione per l'inizio del Sinodo dei Vescovi*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, 1983, Città del Vaticano 1983, 674, 3-4.

¹⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 317, 2-3.

¹⁸ Cfr. fra l'altro *Christlicher Glaube und Dämonologie. Mit einer Einführung von K. Kertelge und W. Breuning*, (Nachkonziliare Dokumentation 55) Trier 1977; J. RATZINGER, *Der Stärkere und der Starke. Zum Problem des Bösen in der Sicht des christlichen Glaubens*, in M. ADLER ET AL., *Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1977, 84-101; W. KASPER – K. LEHMANN (edd.), *Teu-*

ne teologica¹⁹, il teologo Manfred Hauke (Lugano)²⁰ si interroga sulla fondatezza dell'affermazione che non vi siano criteri sicuri per la costatazione dell'ossessione diabolica. Secondo il teologo tedesco Walter Kasper, i suddetti segni stabiliti nell'anno 1614 avrebbero bisogno urgentemente di una revisione fondamentale²¹. Il teologo Roman Siebenrock ha scritto addirittura che non vi sono dei criteri teologici in merito all'esorcismo²².

2. Il Rituale Romano pubblicato nell'anno 1999

2.1. I segni

In seguito ad una indagine scientifica di ormai vent'anni fa promossa dalla Congregazione per il Culto Divino insieme con la Congregazione per la Dottrina della Fede, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II emanò nell'anno 1999 l'*editio typica*, dal titolo *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*. Nei *Praenotanda* i «segni» dell'ossessione diabolica sono, in seguito alla prassi provata, i seguenti: «ignoto sermon pluribus verbis loqui, vel loquentem intellegere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu condicionis naturam ostendere»²³. In altre parole, rispetto al *Rituale Romanum* del 1614 i «segni» sono rimasti gli stessi.

fel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978²; R. SCHNACKENBURG (ed.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, Düsseldorf 1979; J. MISCHO – U. J. NIEMANN, *Die Besessenheit der Anneliese Michel (Klingenberg) in interdisziplinärer Sicht*, in *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 25 (1983) 129-194; F. D. GOODMAN, *Anneliese Michel und ihre Dämonen. Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht*, Stein am Rhein 1980; 1993³; P. NEY-HELLMUTH, *Der Fall Anneliese Michel. Kirche, Justiz, Presse*, Würzburg 2014.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in ID., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 25-234; H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 2/II, Einsiedeln 1978, 427-460.

²⁰ M. HAUKE, *Theologische Klärungen zum «Großen Exorzismus»*, in *Forum Katholische Theologie* 22 (2006) 200.

²¹ W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen*, in ID. – K. LEHMANN (hrsg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978², 67: «Die äußeren, auf außerordentliche Phänomene abhebenden Kriterien, die das Rituale Romanum von 1614 für die Feststellung dämonischer Besessenheit aufstellt, bedürfen deshalb dringend einer grundlegenden Revision».

²² R. A. SIEBENROCK, *Zur Rede vom Bösen, Dämonen und dem Teufel in der Theologie. Eine theologische Orientierung zum Text von Hartmann Hinterhuber*, in W. PALAVER ET AL. (edd.), *Aufgeklärte Apokalyp-tik. Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung*, Innsbruck 2007, 428.

²³ *Rituale Romanum, De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Città del Vaticano 1999; 2004², III, n. 16, 12; cfr. i commenti di G. NICOLA, *Il rinnovamento del rito degli esorcismi*, in *Notitiae* 35 (1999) 164-176; G. FERRARO, *Il nuovo rituale degli Esorcismi. Strumento della signoria di Cristo*, in *Notitiae* 35 (1999) 177-222; A. PISTOIA, *Riti e preghiere di esorcismo. Problemi di traduzione*, in *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 227-240; M. SCALA, *Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität*, (Studien zur Pastoraliturgie 29) Regensburg 2012, 395-436.

D'altra parte il summenzionato *Rituale Romanum* aggiunge «segni» di ordine morale e spirituale, dato che i suddetti «segni» non sono necessariamente di estrazione diabolica, che «alio modo interventum diabolicum manifestant, ut e.g. aversionem vehementem a Deo, Sanctissimo Nomine Iesu, Beata Virgine Maria et Sanctis, Ecclesia, verbo Dei, rebus, ritibus, praesertim sacramentalibus, et imaginibus sacris»²⁴. L'esorcista è, quindi, tenuto a comprovare tali «segni» in vista di dare fondatezza se un'ossessione sia diabolica o meno²⁵.

2.2. L'esorcismo diagnostico

In tale contesto va brevemente presentato il dibattito in merito all'esorcismo diagnostico, di cui non pochi esorcisti e teologi hanno formulato la loro opinione. Secondo il teologo Gabriele Nanni tale forma dell'esorcismo, non essendo un atto liturgico, può essere praticata segretamente senza comunicare il risultato alla persona ossessionata. Però, l'esorcismo diagnostico è proibito dal Rituale Romano del 1999²⁶. Da parte sua, il padre Gabriele Amorth, esorcista da tanti anni a Roma, favorisce l'esorcismo diagnostico, perché induce ad una maggior sicurezza nei confronti dell'ossessionato²⁷. A causa delle differenti opinioni degli esperti sarebbe, pertanto, necessaria una chiarificazione ufficiale da parte della Congregazione per il Culto Divino.

3. Conclusione

La Chiesa è sicura della vittoria finale di Cristo, ma allo stesso tempo è consapevole dell'azione del maligno che cerca di scoraggiarci e di seminare la confusione. Al riguardo il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha ribadito quanto segue: «La potenza di Satana però non è infinita. Egli non è che una creatura, potente per il fatto di essere puro spirito, ma pur sempre una creatura: non può impedire l'edificazione del Regno di Dio. Sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo Regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni – di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica per ogni uomo e per la società –, quest'azione è permessa dalla

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. M. SCALA, *op. cit.*, 412 e la relativa recensione dell'autore pubblicata in *Theologische Revue* 109 (2013) 258-260.

²⁶ G. NANNI, *op. cit.*, 189-198; 256-257.

²⁷ G. AMORTH, *Un esorcista racconta*, Roma 1990, 44-45; cfr. l'esorcista tedesco A. RODEWYK, *Dämonische Besessenheit heute*, Aschaffenburg 1970², 123-126; M. HAUKE (cfr. nota 20) tende ad affermare che l'esorcismo diagnostico, a quanto pare, non è escluso (201-202).

divina Provvidenza, la quale guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e mistero, ma "noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio" (Rom 8,28)»²⁸.

Riassunto

La Sacra Scrittura ci insegna che gli spiriti maligni svolgono la loro azione in modi diversi. Tra questi è segnalata l'ossessione diabolica chiamata anche possessione diabolica. Per tale motivo il rituale dell'esorcismo del 1999/2004 segnala diversi criteri e indizi che permettono di arrivare, con prudente certezza, alla convinzione che ci si trova dinanzi ad una possessione diabolica. Tra questi criteri sono: il parlare con parole di lingue sconosciute o capirle; rendere note cose distanti oppure nascoste; dimostrare forze al di là della propria condizione, e cioè insieme con avversione veemente verso Dio, la Madonna, i Santi, la croce e le sacre Immagini.

Abstract

Criteria given in the *Rituale Romanum* in order to find out demonic possession. Holy Scripture teaches that the demons are acting in different ways. Among these ways exists demonic possession. Therefore the rite of exorcism of 1999/2004 lists different criteria or indications which allow with a certain conviction to identify the state of demonic possession. These are the criteria: to speak or to understand unknown languages; to reveal remote or hidden appearances; to demonstrate super-human forces, and all these in an atmosphere of strong rejection against God, the Blessed Virgin, the Saints, the Cross and sacred pictures.

²⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 395.

La famiglia soggetto dell'evangelizzazione

Angelo Scola*

1. Una precisazione introduttiva

Per comprendere cosa sia effettivamente accaduto nella III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, che ha avuto come titolo *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, occorre tenere presente innanzitutto la globalità del processo in atto e che rimane a tutt'oggi aperto in vista dell'Assemblea Generale Ordinaria che si celebrerà nell'ottobre del prossimo anno.

Innanzitutto occorre notare che Papa Francesco ha indetto questa prima assemblea (2014) di carattere straordinario, centrata sulle sfide scottanti che vengono poste al matrimonio e alla famiglia oggi. Pertanto era ovvio che l'accento fosse posto fondamentalmente su tali sfide, come ad esempio le coppie di fatto, la situazione dei divorziati risposati e l'accesso alla comunione eucaristica.

Il complesso lavoro di preparazione e sviluppo dell'Assemblea Straordinaria ha prodotto un testo finale, la cosiddetta *Relatio Synodi*, che come ha affermato il Santo Padre costituisce i *Lineamenta* per l'Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 2015: ad essa è stato aggiunto un insieme di *Domande per la recezione e l'approfondimento della Relatio Synodi*. Il titolo dell'Assemblea Ordinaria del prossimo mese di ottobre non è incentrato sulle sfide ma sulla realtà della famiglia in senso più vasto: *Vocazione e missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. Ci si è concentrati prima sulle sfide particolari per poter adesso collocare il tutto dentro il quadro più ampio della vocazione e della missione della famiglia oggi.

Nell'intervento finale dell'Assemblea Straordinaria il Papa ha affermato: «Ora abbiamo ancora un anno per maturare, con vero discernimento spirituale, le idee proposte e trovare soluzioni concrete a tante difficoltà e innumerevoli sfide che le

* L'autore è l'attuale Cardinale Arcivescovo di Milano.

famiglie devono affrontare; a dare risposte ai tanti scoraggiamenti che circondano e soffocano le famiglie»¹.

Anticipo, per comodità, che il presente intervento si articola in due parti. La prima, di carattere più speculativo, affronterà due questioni fondamentali; la seconda sarà invece di natura pratica.

Prima parte

2. Due questioni essenziali

A nessuno sfugge la complessità delle sfide che matrimonio e famiglia si trovano ad affrontare nell'odierno panorama socio-culturale. Occorre, tuttavia, osservare – i lavori dell'Assemblea Straordinaria l'hanno fatto vedere molto bene – che tali sfide sono molto diversificate nei diversi contesti geografici ed ecclesiali: ciò che può sembrare “il” problema in Occidente, ad esempio, può avere scarsa rilevanza nelle Chiese del sud del pianeta.

Ad ogni modo, mi sembra che sia possibile identificare due questioni essenziali che attraversano tutte le sfide, se ci avviciniamo alla realtà del matrimonio e della famiglia a partire da una proposta integrale di vita che prenda le mosse dalla esperienza comune ad ogni persona, fatta essenzialmente di affetti, di lavoro e di riposo – dimensioni di un'antropologia adeguata² – e, nello stesso tempo, se riflettiamo sul matrimonio come sacramento all'interno dell'intera dimensione sacramentale della vita della Chiesa³. In particolare, il profondo legame tra matrimonio-famiglia e sacramento dell'Eucaristia si rivela come decisivo per comprendere la verità del matrimonio stesso⁴.

¹ Discorso del Santo Padre Francesco per la conclusione della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, 18 ottobre 2014.

² Da questo punto di vista si deve riconoscere il grande contributo dato da san Giovanni Paolo II ad una antropologia adeguata, in particolare, per il tema qui considerato, con le sue celeberrime catechesi sull'amore umano, richiamate esplicitamente nell'*Instrumentum Laboris* come contributo decisivo che merita di essere ulteriormente sviluppato: cfr. *IL* 5 e 18.

³ Cfr. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, (BTC 130) Brescia 2005, ristampa 2011.

⁴ Cfr. ID., *Il mistero nuziale. Uomo donna. Matrimonio-Famiglia*, terza edizione in volume unico, Venezia 2014, 275-286. Riprendo in seguito quanto sviluppato in ID., *L'antropologia e l'eucaristia*, in *Il Regno. Attualità* 59 (2014) n. 1173, 540-545.

a) Antropologia adeguata

Nel quadro di una antropologia adeguata è decisivo considerare attentamente l'esperienza comune, integrale ed elementare⁵, che ogni uomo è chiamato a vivere per il fatto stesso di esistere in un corpo sessuato. Si tratta anzitutto di comprendere tutto il peso della *singularità* della differenza sessuale⁶. Una delle radici della crisi del matrimonio nasce proprio dal misconoscimento di questa dimensione fondamentale dell'esperienza umana: ogni uomo è situato come singolo entro la differenza sessuale. Ed è necessario riconoscere che questa non può mai essere superata.

“*Differenza*” (portare altrove) a proposito della sessualità esprime il dato che l'apparire di un individuo dell'altro sesso “*mi sposta*”. Ogni singolo si trova iscritto in questa differenza ed ha sempre di fronte a sé l'altro modo, a lui inaccessibile, di essere persona. La dimensione sessuale è *interna alla singola persona*, ne indica la costitutiva apertura all'altro sesso. Il riconoscimento della differenza è fattore decisivo per pervenire ad una adeguata coscienza di sé. Si può capire perché la differenza sessuale, il cui carattere insuperabile è originario e non derivato, non possa essere, come tale, foriera di alcuna discriminazione⁷.

A questo punto è opportuna una precisazione decisiva. La differenza sessuale va intesa dinamicamente. Come afferma una equilibrata psicologia del profondo, nella biografia di ogni singolo è implicato un processo di *sessuazione*⁸. Significa che la componente biologica del sesso che, fin dalla nascita, pone ogni individuo di fronte alla differenza sessuale – basti pensare ai due celebri complessi freudiani – mette in moto un lavoro della sua libertà nei confronti del “proprio reale sessuale” che non cesserà di interrogarlo lungo tutta la sua esistenza.

Infatti la sempre necessaria determinazione dell'umana libertà non può non investire anche la dimensione sessuale. Anzi è proprio in questo “lavoro” che il singolo in forza della differenza sessuale può aprirsi all'altro, decidere per lui ed imboccare così la strada dell'amore, che non può non implicare una scelta. Nel matrimonio tra l'uomo e la donna ciò avviene *obiettivamente*. In esso io *scelgo di essere scelto da un altro sessualmente differente da me, volendo il dovere* di vivere esclusivamente con lui per sempre in comunione di vita e di amore fecondo.

⁵ Cfr. ID., *L'esperienza elementare. La vena profonda di Giovanni Paolo II*, Genova-Milano 2003; ID., *Quale fondamento? Note introduttive*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio 180 (2001) 6, 14-28.

⁶ Cfr. ID., *Il mistero nuziale*, 209-230; L. MELINA, *Il corpo nuziale e la sua vocazione all'amore*, in G. ANGELINI ET ALII, *Maschio e femmina li creò*, Milano 2008, 89-116.

⁷ Cfr. G. SALMERI, *Determinazioni dell'affetto*, (Dialegethai 15) Roma 2013, 113-137; H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, Milano 1982, 327ss. Riferimenti classici al tema sono: ARISTOTELE, *Metafisica* X, 3; HEGEL, *Scienza della logica* II, 1.

⁸ Il termine è inusuale, ma decisivo. Cfr. M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Siena 2013, 26-31.

È questo il contesto in cui affrontare in modo antropologicamente adeguato la questione delle unioni di persone dello stesso sesso.

La teoria del *gender*, oggi assai diffusa, tende, invece, a sostituire sostanzialmente la differenza sessuale con i diversi, appunto, orientamenti di genere⁹. Nata dalla positiva esigenza di liberare il maschile e il femminile dall'angusto perimetro dei ruoli socialmente determinati, essa si è posta in stretta relazione con alcune istanze del femminismo. Come ricordato anche da alcuni interventi della Chiesa¹⁰, talune correnti dominanti del femminismo, per emancipare la donna da una subordinazione all'uomo spesso degenerata in discriminazione, hanno propugnato, verso la metà del secolo scorso, l'uguaglianza/antagonismo tra i sessi, per poi giungere a sostenere l'abolizione della differenza stessa come condizione dell'uguaglianza¹¹. La differenza sessuale, in tal modo, tende ad essere ridotta a puro prodotto culturale determinabile dal soggetto, in vari modi e anche più volte, lungo il corso della propria esistenza.

Una simile evoluzione è oggi certamente favorita anche dallo straordinario connubio tra scienze e tecnologia che dà all'uomo l'inedita percezione di potere (e persino di dovere) manipolare in modo radicale ogni realtà, compreso il proprio io¹². Eterosessualità, omosessualità e transessualità – ed le sempre più numerose variabili di genere – sarebbero possibilità a totale disposizione dell'autodeterminazione del soggetto.

L'esperienza umana elementare, quindi, attesta l'*autoevidenza dell'eros* come originaria apertura all'altro e alla fecondità della relazione, iscritta nell'*autoevidenza del corpo* sessuato. La "carne", come corpo "senziente" manifesta che il nostro "esserci", in quanto situato entro la differenza sessuale, si dà sempre dentro relazioni (con Dio, con gli altri e con se stessi) segnate dalla *differenza*¹³. Emerge qui l'intreccio indissolubile tra differenza, relazione all'altro e fecondità (*mistero nuziale*).

La dimensione *nuziale* propria di ogni forma d'amore, è il punto di partenza per affrontare le sfide pastorali che riguardano il matrimonio e la famiglia.

⁹ Cfr. M. A. PEETERS, *Le gender, une norme mondiale? Pour un discernement*, Paris 2013; T. BACH, *Gender Is a Natural Kind with a Historical Essence*, in *Ethics* 122 (2012) 231-272; L. PALAZZINI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Torino 2011; P. GOMARASCA, *L'idea di natura nei "Gender studies"*, in F. BOTTURI – R. MORDACCI, *Natura in etica*, Milano 2009, 175-190; G. ANGELINI, *Passaggio al postmoderno: il Gender in questione*, in ANGELINI ET ALII, 263-296.

¹⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo* (31 maggio 2004), n. 2.

¹¹ Cfr. la sintesi su questo percorso proposta in A. FUMAGALLI, *Genere e generazione. Rivendicazioni e implicazioni dell'odierna cultura sessuale*, in *La Rivista del Clero italiano* 95 (2014) 133-147, in particolare 135-140. Non manca una preziosa letteratura femminista impegnata ad approfondire il tema della differenza: A. STEVENS, *Donne, potere, politica*, Bologna 2009; A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Verona 2009; M. TERRAGNI, *La scomparsa delle donne*, Milano 2007; L. IRIGARAY, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Milano 2006; L. MURARO, *Il Dio delle donne*, Milano 2003.

¹² Cfr. SCOLA, *Il mistero nuziale*, 210s.

¹³ Cfr. ID., *Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità*, in *Anthropotes* 23 (2007) 57-70.

Da quanto affermato si può trarre una osservazione densa di significato pastorale. Il carattere originario della differenza sessuale segna indelebilmente ogni persona nella sua singolarità. Riconoscere questa insuperabile struttura antropologica non permette di far ricorso a generalizzazioni. Non esiste il “genere” dei divorziati risposati. Ogni caso è a sé e come tale va affrontato. Sempre le problematiche inerenti alla differenza sessuale, come quelle legate al matrimonio e alla famiglia, chiedono di essere affrontate unicamente a partire dal singolo. Del resto quello della “sessuazione” è un processo per sua natura drammatico (dal verbo greco *drao*, essere in azione) che, come abbiamo già notato, impegna qualunque singolo, in qualunque condizione sessuale si percepisca, per tutta l'esistenza.

b) Eucaristia e matrimonio-famiglia

Su questa base antropologica è possibile ora proporre qualche considerazione circa il rapporto tra il mistero nuziale e il matrimonio cristiano come sacramento.

Si tratta di cogliere nel sacramento *la forma* che rende comprensibile e praticabile l'amore nuziale così come è stato voluto dal Creatore “*in principio*”. Il rapporto tra l'uomo e la donna così concepito è illuminato dal “grande mistero” di cui parla la lettera agli Efesini (cfr. Ef 5), dove la relazione tra Cristo e la Chiesa è, appunto, descritta in termini nuziali. Il sacramento del matrimonio si rivela in tal modo come base per la realizzazione elementare della Chiesa (famiglia “Chiesa domestica”). Perciò, in quanto tale, non può essere mai “insufficiente” per abbracciare le situazioni di difficoltà e le ferite vissute dai coniugi. Non perché si debba applicare astrattamente l'ideale alla vita, sempre storicamente determinata, poco o tanto, da contraddizioni e fragilità, ma perché nel sacramento viene offerto l'amore di Cristo Sposo per la Chiesa sposa, fondamento, risorsa, criterio e garanzia della praticabilità della promessa iscritta nel cuore di ogni uomo, che chiede di essere amato e assicurato nell'amore per sempre¹⁴. Ridimensionare, in nome di una nozione riduttiva di pastorale, i *beni* propri del sacramento (indissolubilità, fedeltà e fecondità¹⁵) per risolvere il travaglio delle persone alla fine non risulterebbe conveniente proprio per loro. L'agire sacramentale di Cristo non lascia mai mancare agli sposi, soprattutto nelle prove e ferite dell'unione coniugale, i *doni*¹⁶ perché possano vivere il loro amore fino alla piena comunione per il bene della Chiesa e del mondo¹⁷.

¹⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Paris 2003, 37-48.

¹⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1643-1654.

¹⁶ Cfr. A. MATTHEUWS, *Amarsi per donarsi. Il sacramento del matrimonio*, Venezia 2008; ID., *Les 'dons' du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles 1996. La proposta di questo autore afferma che i *beni* del matrimonio costituiscono i suoi *fini* proprio perché essi sono innanzitutto *doni*.

¹⁷ Cfr. G. RICHI ALBERTI, *Como Cristo amó a su Iglesia (Ef 5,25)*, in J. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano*, Madrid 2013, 125-147.

La radicalità del richiamo di Gesù a riportare la condizione del matrimonio al “*principio*” (cfr. Mt 19,4; Gn 1,27; 2,24), fatica oggi ad essere assunta come un bene positivo per la persona, per la famiglia, per la Chiesa e per la società, anche a causa di un rapporto spesso vissuto in modo estrinseco tra celebrazione eucaristica e consenso in occasione del matrimonio. Non voglio dire che il valore dell'Eucaristia sia obliterato, ma essa rischia di essere declassata al ruolo di occasione per esprimere una generica benedizione da parte di Dio nei confronti degli sposi. Il sacrificio eucaristico, invece, è la *condizione* definitiva in cui si iscrive il consenso matrimoniale. Consente alla decisione degli sposi di accogliere l'appello di Cristo Sposo come origine e fondamento della loro stessa decisione. Una pratica pastorale che, in occasione del matrimonio, non documenti chiaramente il nesso costitutivo tra celebrazione eucaristica e consenso matrimoniale conduce di fatto a considerare fedeltà e fecondità come proprietà aggiuntive e, in fondo, non essenziali e determinanti il legame nuziale.

Quanto detto va tenuto ben presente quando si affrontano temi delicati e segnati da particolare sofferenza, come quello dei divorziati risposati. Dopo il fallimento della loro convivenza matrimoniale, hanno stabilito un nuovo vincolo che prescinde dall'inscindibilità del legame tra Eucaristia e matrimonio¹⁸. Alla luce di questo intrinseco rapporto si deve dire che ciò che non consente l'accesso alla riconciliazione sacramentale e all'Eucaristia non è un singolo peccato, sempre perdonabile quando la persona si pente e chiede a Dio perdono. Ciò che rende impossibile l'accesso a questi sacramenti è invece lo *stato* (condizione di vita) in cui coloro che hanno stabilito un nuovo vincolo vengono a trovarsi¹⁹. Stato che è in se stesso in contraddizione con quanto significato dal legame tra Eucaristia e matrimonio²⁰. Una condizione che domanda di essere cambiata per poter corrispondere a quanto si attua nei due sacramenti. Senza negare il dolore e la ferita, la non accessibilità alla comunione eucaristica invita ad un percorso verso una comunione piena che avverrà nei tempi e nei modi decisi alla luce della volontà di Dio.

In questa prospettiva vanno richiamati due elementi che è necessario continuare ad approfondire. Certamente nell'Eucaristia, a determinate condizioni, è presente un aspetto di perdono, tuttavia essa non è un *sacramento di guarigione*²¹. La grazia del mistero eucaristico attua l'unità della Chiesa come sposa e corpo di Cristo e questo esige in chi riceve la comunione sacramentale l'oggettiva possibilità di lasciarsi *incorporare perfettamente* a Lui.

¹⁸ Cfr. IL 93-95.

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* 84; BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis* 29.

²⁰ Come si afferma in *Sacramentum caritatis*, «il legame fedele, indissolubile ed esclusivo che unisce Cristo e la Chiesa, e che trova espressione sacramentale nell'Eucaristia, si incontra con il dato antropologico originario per cui l'uomo deve essere unito in modo definitivo ad una sola donna e viceversa (cfr. Gn 2,24; Mt 19,5)» (SCa 28).

²¹ Il Catechismo della Chiesa Cattolica indica come «sacramenti di guarigione» il sacramento della riconciliazione (CCC 1422-1498) e l'unzione degli infermi (CCC 1499-1532).

Nello stesso tempo è importante evidenziare molto meglio come il non accesso ai sacramenti della riconciliazione e dell'Eucaristia di coloro che hanno stabilito un nuovo vincolo non sia da ritenersi una "punizione" rispetto alla propria condizione, ma l'indicazione di un cammino possibile, con l'aiuto della grazia di Dio e della immanenza nella comunità ecclesiale. Per questa ragione, ogni comunità ecclesiale è chiamata a porre in essere tutte le forme adeguate per la loro effettiva partecipazione alla vita della Chiesa, nel rispetto della loro concreta situazione e per il bene di tutti i fedeli.

La vita di questi fedeli non cessa di essere una vita chiamata alla santità²².

Sono preziosi in proposito alcuni gesti che la tradizione spirituale ha raccomandato come sostegno per coloro che si trovano nella particolare condizione di non poter accedere ai sacramenti.

Penso, innanzitutto, al valore del *desiderio della comunione*. Si sbaglia quando si ritiene che questo desiderio sia estraneo all'economia sacramentale della Chiesa. In realtà la cosiddetta "comunione spirituale", in quanto desiderio della comunione, non avrebbe senso al di fuori di tale economia sacramentale. È una modalità di partecipazione all'Eucaristia offerta a tutti i fedeli ed adeguata al cammino di chi si trova in un certo stato o in determinata condizione. Se così concepita, una tale pratica rafforza il senso della vita sacramentale.

Si potrebbe proporre in modo più sistematico una prassi analoga per il *sacramento della penitenza*. Quando non sia possibile ricevere l'assoluzione sacramentale, sarà utile favorire quelle pratiche che vengono considerate, anche dalla Sacra Scrittura, particolarmente adatte ad esprimere il pentimento, la richiesta di perdono e ad alimentare la virtù della penitenza (cfr. 1 Pt 4,7-9). Penso in particolare alle opere di carità, alla lettura della Parola di Dio e ai pellegrinaggi. Ciò potrebbe essere opportunamente accompagnato dal regolare confronto con un sacerdote sul proprio cammino di fede. Questi gesti possono esprimere bene il desiderio di cambiare e di chiedere perdono a Dio in attesa che la situazione personale possa evolvere fino a permettere di accostarsi ai sacramenti della riconciliazione e dell'Eucaristia²³.

Infine, facendo ricorso alla mia esperienza di pastore, vorrei ricordare che non è impossibile proporre a questi fedeli, a certe condizioni e con un adeguato accompagnamento, come affermò san Giovanni Paolo II, «l'impegno di vivere in piena conti-

²² Cfr. A. MATTHEEWS, *L'amour de Dieu ne meurt jamais. La sainteté des divorcés remariés dans l'Église*, in *Nouvelle Revue Théologique* 136 (2014) 423-444.

²³ Alcune di queste indicazioni erano già state raccomandate nell'esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, la quale, tra l'altro, afferma con forza che i divorziati risposati, nonostante la loro situazione, continuano ad appartenere alla Chiesa. Essi coltivano «uno stile cristiano di vita», mediante «la partecipazione alla santa Messa, pur senza ricevere la Comunione, l'ascolto della Parola di Dio, l'Adorazione eucaristica, la preghiera, la partecipazione alla vita comunitaria, il dialogo confidenziale con un sacerdote o un maestro di vita spirituale, la dedizione alla carità vissuta, le opere di penitenza, l'impegno educativo verso i figli» (SCa 29).

nenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi»²⁴. Posso dire, dopo tanti anni di ministero episcopale, che questo è un cammino – di sacrificio e insieme di letizia – che la grazia di Dio rende effettivamente praticabile. Mi è capitato di poter riammettere alla comunione sacramentale divorziati risposati che hanno maturato una tale scelta.

L'esperienza pastorale insegna anche che queste forme di partecipazione all'economia sacramentale non sono palliativi ma, nell'effettiva prospettiva di conversione propria della vita cristiana, rappresentano una fonte stabile di pacificazione.

Per concludere queste riflessioni sulle sfide attuali, occorre prendere in considerazione la condizione di quanti ritengono in coscienza che il loro matrimonio non sia stato valido. Quanto detto circa la differenza sessuale e la intrinseca relazione tra matrimonio ed Eucaristia, impone una riflessione attenta sulle problematiche legate alla dichiarazione di nullità del matrimonio. Quando se ne presenti il bisogno e venga richiesto dai coniugi, diventa essenziale verificare rigorosamente se il matrimonio sia stato valido e pertanto sia indissolubile.

Tra le questioni da approfondire va menzionata *la relazione tra fede e sacramento del matrimonio*, sulla quale Benedetto XVI è tornato più volte, anche sul finire del suo pontificato²⁵. Se è vero che non è possibile giudicare ultimamente la fede di una persona, non si può però negare la necessità di un *minimum fidei* senza il quale il sacramento del matrimonio non è valido.

In secondo luogo, è auspicabile che a proposito dei processi di nullità si tenti qualche via che non solo ne snellisca i tempi – nel pieno rispetto di tutti i passaggi necessari – ma renda più evidente l'intima natura pastorale di tali processi²⁶.

Seconda parte

3. La famiglia soggetto di evangelizzazione

Ritornando ora al processo sinodale, la famiglia come soggetto di evangelizzazione è, secondo me, l'idea fondamentale proposta nell'Assemblea straordinaria del 2014. Per ben comprenderla mi sembra importante richiamare innanzitutto il rapporto intrinseco tra la dottrina del matrimonio e della famiglia e l'azione pastorale. Si tratta di un tema emerso molte volte nella discussione sinodale. Mi sembra necessario superare la sterile giustapposizione o contrapposizione tra dottrina da una parte e

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la chiusura del VI Sinodo dei Vescovi*, 7 (25 ottobre 1980), in *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 1082.

²⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013.

²⁶ Cfr. *IL* 98-102.

pastorale dall'altra. Soprattutto credo che la parola "pastorale" vada compresa nel suo significato forte. In proposito è utile riferirsi proprio al pensiero di san Giovanni XXIII. Infatti fin dagli appunti e dagli scritti del suo periodo veneziano come Patriarca, è chiaro che "pastorale" per lui volesse dire non qualche cosa di separabile dal dato dottrinale ma significasse la dimensione "storico-salvifica" e "missionaria". Disciplina, dottrina e azione pastorale formano in tal modo un unico ed inseparabile intreccio.

Con questa consapevolezza possiamo enucleare quella che secondo me è l'idea fondamentale emersa dai lavori dell'assemblea sinodale dell'ottobre scorso, che ritroviamo espressa in più punti nella *Relatio Synodi*.

Si tratta di un importante cambiamento di prospettiva se colto in tutte le sue implicazioni: occorre passare dalla famiglia come "oggetto" della cura pastorale alla famiglia come "soggetto" della pastorale e della evangelizzazione. Non sottovalutiamo con ciò le molte iniziative positive sviluppatesi nei decenni passati mediante la cura pastorale della famiglia; come, per esempio, quanto è accaduto con la promozione di associazioni e gruppi familiari. Tuttavia ora ci è chiesto un salto di qualità. È giunto il tempo in cui la famiglia deve diventare un soggetto privilegiato della azione pastorale della Chiesa. All'interno di questo cambiamento di prospettiva troveranno il loro giusto posto anche le questioni più complesse affrontate nel Sinodo, come il problema dei divorziati risposati e le unioni omosessuali.

Per approfondire questa prospettiva basta riferirsi a taluni passaggi chiave del testo approvato.

Innanzitutto troviamo un esplicito riferimento a questo tema al n. 2 della *Relatio Synodi*, quando si afferma che: «La famiglia assume per la Chiesa un'importanza del tutto particolare e nel momento in cui tutti i credenti sono invitati a uscire da se stessi è necessario che la famiglia si riscopra *come soggetto imprescindibile per l'evangelizzazione* [corsivo nostro]. Il pensiero va alla testimonianza missionaria di tante famiglie». Abbiamo qui in sintesi l'affermazione fondamentale della famiglia come soggetto relazionata al suo compito testimoniale.

Altri passaggi della *Relatio* esemplificano alcuni ambiti particolari di questa testimonianza posta in essere dalla famiglia in quanto famiglia. È il caso ad esempio del numero 58 dove si individua l'ambito dell'adozione in cui la famiglia come soggetto si esprime nell'accoglienza gratuita dell'altro: «L'adozione di bambini, orfani e abbandonati, accolti come propri figli, è una forma specifica di apostolato familiare (cfr. *Apostolicam actuositatem*, III, 11), più volte richiamata e incoraggiata dal magistero (cfr. *Familiaris consortio*, III, II; *Evangelium vitae*, IV, 93). La scelta dell'adozione e dell'affido esprime una particolare fecondità dell'esperienza coniugale, non solo quando questa è segnata dalla sterilità. Tale scelta è segno eloquente dell'amore familiare, occasione per testimoniare la propria fede e restituire dignità filiale a chi ne è stato privato». Come si può notare, l'adozione e l'affido vengono intesi come gesti di testimonianza della famiglia in riferimento alla fede e al senso profondo dell'essere figli.

Di estrema importanza appare anche il passaggio della *Relatio Synodi* sul compito educativo: «Una delle sfide fondamentali di fronte a cui si trovano le famiglie oggi è sicuramente quella educativa, resa più impegnativa e complessa dalla realtà culturale attuale e della grande influenza dei media. Vanno tenute in debito conto le esigenze e le attese di famiglie capaci di essere nella vita quotidiana, luoghi di crescita, di concreta ed essenziale trasmissione delle virtù che danno forma all'esistenza. Ciò indica che i genitori possano scegliere liberalmente il tipo dell'educazione da dare ai figli secondo le loro convinzioni» (n. 60).

Questo quotidiano, cosciente lavoro educativo implica un rapporto costruttivo, quando necessario anche critico, del soggetto famiglia con la scuola come agente educativo di decisiva ed insostituibile importanza. La scuola, infatti, deve sempre rispettare il diritto primario dei genitori in ordine all'educazione dei figli (minorenni). È in questo quadro che si deve collocare anche l'affronto del delicato problema dell'educazione sessuale. Se la famiglia è soggetto, allora essa non può non essere pienamente coinvolta in tutte le espressioni del processo educativo.

Vale la pena richiamare altri due passaggi della *Relatio Synodi* in cui il tema della famiglia come soggetto della pastorale è esplicitamente considerato. Mi riferisco innanzitutto al n. 30: «Evangelizzare è responsabilità di tutto il popolo di Dio, ognuno secondo il proprio ministero e carisma. Senza la testimonianza gioiosa dei coniugi e delle famiglie, chiese domestiche, l'annuncio, anche se corretto, rischia di essere incompreso o di affogare nel mare di parole che caratterizza la nostra società (cfr. *Novo millennio ineunte*, 50). I Padri sinodali hanno più volte sottolineato che le famiglie cattoliche in forza della grazia del sacramento nuziale sono chiamate ad essere esse stesse soggetti attivi della pastorale familiare».

Questo passaggio appare particolarmente prezioso innanzitutto perché lega la famiglia come soggetto dell'azione pastorale alla grazia del sacramento del matrimonio; inoltre perché mostra come il valore dell'annuncio cristiano si esprima nella testimonianza che la famiglia è chiamata a dare al Vangelo. È significativo che in questo contesto venga ripreso il valore della famiglia come Chiesa domestica, evocata dal Concilio Vaticano II. Essa infatti viene illuminata dalla famiglia come soggetto.

Infine desidero richiamare il numero 37 della *Relatio* che mostra il nesso tra la scoperta della famiglia come soggetto pastorale e la necessità di rileggere tutta la prassi pastorale della Chiesa a cominciare dal compito svolto dai ministeri ordinati: «È stata ripetutamente richiamata la necessità di un radicale rinnovamento della prassi pastorale alla luce del Vangelo della famiglia, superando le ottiche individualistiche che ancora la caratterizzano. Per questo si è più volte insistito sul rinnovamento della formazione dei presbiteri, dei diaconi, dei catechisti e degli altri operatori pastorali, mediante un maggiore coinvolgimento delle stesse famiglie».

È sufficiente riferirci a questi testi della *Relatio Synodi* per riassumere l'idea fondamentale: *famiglia come soggetto* non significa coinvolgere i suoi membri singolarmente come attori di iniziative di parrocchie ed aggregazioni laicali, ma vuol dire

mobilitare “la famiglia in quanto famiglia” alla testimonianza evangelica attraverso gli aspetti costitutivi della sua vita quotidiana. In questo senso la famiglia diviene in se stessa “soggetto” di pastorale, in forza del battesimo e del matrimonio e non solo in quanto i suoi membri assumono dei ruoli particolari nella Chiesa. Da questo punto di vista la scoperta della famiglia come soggetto della pastorale permette di rileggere e di riprendere anche la teologia del laicato, arenatasi fondamentalmente dopo il concilio Vaticano II e la *Christifideles laici*.

Inoltre, sarà sempre decisivo il rapporto tra la famiglia e le altre forme di vocazione all'interno della Chiesa; penso in special modo alla Chiesa missionaria che domanda la conversione e alla riforma del clero.

Possiamo inoltre fare riferimento al cosiddetto *Vangelo della famiglia* – una espressione utilizzata nell'*Instrumentum laboris*, ritornata spesso nei lavori del Sinodo ed anche nella *Relatio Synodi* –. Il Vangelo della Famiglia, parte integrante del Vangelo come tale, è da intendersi nel suo costante invito alla conversione e ad aprirsi alla buona novella dell'incontro con Cristo.

La famiglia come soggetto della pastorale e dell'evangelizzazione, inoltre, si pone in modo originale di fronte alla involuzione del cristianesimo prodottasi a partire dalla modernità, con il suo graduale estraniamento dalla vita comune, anche per l'estinguersi, col mutare dei tempi, della forza della riforma di san Carlo. Ciò è avvenuto quando le nostre comunità hanno assunto vie pastorali troppo legate ai servizi (pur necessari) e ad una serie di iniziative. Ci troviamo oggi, in un certo senso, al punto finale di questo processo che ha di fatto divaricato il cristianesimo dalle comuni condizioni del vivere. Eppure il popolo cristiano trova ancora la sua consistenza a partire dalla intensa luce che brilla nell'Eucaristia domenicale. Luce che alimenta la fede e l'identità ecclesiale.

Formulata così l'idea fondamentale, la famiglia si presenta a noi come risorsa pastorale perché ha in sé la capacità di “*riportare la fede nella concretezza del quotidiano*”. La fede è infatti pienamente tale solo se si incarna nel tessuto quotidiano della vita. La famiglia è soggetto della missione “in quanto” famiglia, ossia in quanto vive le dimensioni che sono alla base delle relazioni che la costituiscono: affetti, lavoro, riposo, dolore, sofferenza, morte, riconoscimento e perdono del male, generatività (procreazione ed educazione), edificazione di vita buona per una società plurale giusta e pacifica.

Per questo è quanto mai prezioso mostrare come la genesi della famiglia in quanto soggetto diretto di evangelizzazione si trovi nel sacramento del matrimonio. Qui ritorna il senso profondo e decisivo di quello che ho voluto chiamare il “mistero nuziale”, come intreccio indissolubile di differenza, apertura all'altro e fecondità²⁷. Questo mistero illumina la condizione drammatica dell'uomo e della donna nel mondo contemporaneo e aiuta a riconoscere la convenienza della visione cristiana del

²⁷ Si veda in sintesi SCOLA, *Il mistero nuziale*, 91-113.

matrimonio e della famiglia che realizza pienamente il dato fondamentale dell'amore che è la dimensione nuziale.

4. Qualche implicazione

In questo ultimo punto della mia riflessione intendo mostrare, sebbene solo rapsodicamente, qualche implicazione di quanto finora affermato.

Un primo elemento riguarda il dato della famiglia, in quanto capace di valorizzare l'importanza del soggetto personale e delle relazioni. Nella famiglia le persone sono tali in quanto riconosciute dentro una trama di relazioni costitutive. L'*io-in-relazione* è originariamente dato nella famiglia.

Inoltre, le dimensioni fondamentali che si vivono in famiglia, cui ho fatto cenno, permettono di comprendere in termini adeguati e realistici l'urgenza di Papa Francesco circa la Chiesa *in uscita*, ossia in missione. Tutte le vie dell'umano sono da percorrere per annunciare il Vangelo. Affermare che la famiglia in quanto famiglia è soggetto della pastorale permette di pensare l'evangelizzazione come comunicazione della novità del Vangelo nella vita quotidiana comune a tutti gli uomini, superando i dualismi che rendono la fede estranea alla vita e la vita alla fede.

Nella famiglia come soggetto vediamo infine la ripresa di un'indicazione conciliare fondamentale, per lo più ancora da attuare: la missione evangelizzatrice ha come soggetto proprio la Chiesa, cioè, il Popolo di Dio nella varietà di uffici, carismi, vocazioni e stati di vita. Questo implica una comprensione dell'azione pastorale in chiave di testimonianza che superi definitivamente l'identificazione della "pastorale" con "un insieme di attività" e come una pura offerta di servizi e di iniziative, per quanto in sé lodevoli.

A questo proposito è essenziale alla considerazione della famiglia come soggetto dell'azione pastorale della Chiesa la "testimonianza" intesa non solo come buon esempio ma come metodo adeguato di accesso e di conoscenza della realtà e quindi di comunicazione della verità. Per questo è necessario non ridurre il senso profondo di questo metodo. Nella testimonianza il soggetto si espone, si mette in gioco con l'altro.

Alcuni testi del magistero pontificio appaiono molto significativi a questo proposito. Per esempio, il beato Paolo VI afferma nella *Evangelii nuntiandi*: «Per la Chiesa, la testimonianza di una vita autenticamente cristiana, abbandonata in Dio in una comunione che nulla deve interrompere, ma ugualmente donata al prossimo con uno zelo senza limiti, è il primo mezzo di evangelizzazione. "L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni"» (EN 41). E Benedetto XVI in *Sacramentum caritatis* approfondisce la struttura propria dell'atto di testimonianza, ricordando che «diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di essere, un Altro appare e si comunica. Si

può dire che la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo» (SCa 85). Qui la testimonianza è riportata alle sue sorgenti trinitarie e cristologiche, mostrandone sinteticamente anche le implicazioni antropologiche: la testimonianza è tale perché attraverso il muoversi proprio del soggetto si mostra l'Altro, ossia la vita del Dio Unitrino. In tal modo il contenuto della evangelizzazione, ossia la verità del Vangelo per l'uomo, si intreccia indissolubilmente con l'umana libertà.

Concludiamo questa considerazione facendo emergere alcuni spunti pratici provvisori.

Parlare di famiglia come soggetto di evangelizzazione domanda infine di avviare processi che assecondino la realtà nella sua complessità attraverso la lettura dei segni che lo Spirito semina nel nostro tempo. Non ci sono ricette o istruzioni per l'uso, né percorsi standardizzati a questo proposito. Sarà la docilità allo Spirito che consentirà alle famiglie cristiane di inventare forme adeguate di questa testimonianza.

Questi rilievi implicano anche la promozione di una visione della Chiesa, delle parrocchie e delle comunità in genere più simile alla famiglia che ad una organizzazione aziendale. La famiglia può aiutare tutta la realtà della Chiesa ad una ormai improcrastinabile semplificazione.

5. Coinvolgere le famiglie in quanto famiglie: qualche suggerimento

Pensando al coinvolgimento delle famiglie in quanto famiglie in azioni pastorali concrete, mi sembra importante sottolineare alcune possibilità. Nell'orizzonte di una visione esplicita di fede si possono proporre: condivisione, convivialità consapevole perché cresca la fraternità tra le persone e le famiglie che si conoscono; momenti di incontro; preghiera semplice in famiglie; benedizione delle case; comunione ai malati; condivisione della solitudine; vicinanza nelle situazioni di lutto familiare, di fatica, di difficoltà di varia natura e di prova; accompagnamento stabile dei nubendi da parte di coniugi nei percorsi di preparazione al matrimonio, non limitandosi a qualche sporadico incontro, ma favorendo una continuità di relazione; educazione dei figli (a partire dal Battesimo), sostenendo il cammino della iniziazione cristiana nella sua integralità e nella prospettiva di una effettiva comunità educante; inserimento nel quartiere (immigrati); presenza nell'ambito della pastorale sanitaria, considerando la nuova importanza che assume la parrocchia a partire dal mutato rapporto ospedale/territorio (le degenze sempre più brevi negli ospedali richiedono una solidarietà fatta nell'accompagnamento dei malati all'interno della realtà familiare).

Penso, poi, a scelte più impegnative e stabili come quelle dell'ospitalità nei confronti di situazioni di bisogno, oppure alla scelta grande di carità nel caso di accoglienza, di affido e di adozione, a cui anche il Sinodo ha fatto esplicitamente riferimento (accoglienza, affido, adozioni ineriscono alla vita della famiglia in quanto famiglia); del coinvolgimento organico della famiglia di prima generazione, ossia il riconoscimento pieno del compito dei nonni all'interno della realtà familiare (documentazione ai nipoti del significato della vecchiaia, del dolore, della morte come "medicina" necessaria per l'assunzione responsabile di senso: siamo creature finite che riconoscono la salvezza nel Dio di Gesù Cristo; educazione alla temperanza e alla castità come dominio di sé nell'ambito degli affetti; della famiglia e del lavoro, del legame tra le generazioni; della giustizia (essere promotori di vita buona nella società civile); della prudenza come consapevolezza e ricerca vigile della propria singolarità nella comunione; dell'amicizia civica per prevenire conflitti: immigrazione, casa, educazione, condivisione, solidarietà, impegno sociale e politico, facendo fronte ad una grave situazione di emarginazione presente sul nostro territorio.

Molte di queste cose già si fanno, il punto è esplicitare *perché* si fanno.

Tutte queste possibili espressioni della famiglia come soggetto scaturiscono per noi dal vivere una comunione fraterna basata sull'esperienza reale della sequela di Cristo: *Via, Verità e Vita*. Bastino queste esemplificazioni per identificare e marcare l'importanza della svolta implicata dall'affermazione della famiglia come soggetto della pastorale emersa chiaramente dalla III Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi. Abbiamo davanti a noi un percorso affascinante, una conversione personale e comunitaria che potrà consentire una nuova scoperta della convenienza della fede alla vita, generando in noi una convinzione più carica di ragioni.

Misure per sostenere la famiglia e la natalità

Luca Pagani*

La famiglia non è un *optional*. Come amava ripetere Giovanni Paolo II, l'avvenire dell'umanità passa proprio attraverso la famiglia. Senza famiglie e senza figli non c'è futuro. La famiglia non è un affare privato, ma è un dono insostituibile per l'intera società.

L'importanza che il legislatore ha voluto riconoscere alla famiglia si vede già dalle forme prescritte per la celebrazione del matrimonio. Nel nostro sistema giuridico più un contratto è importante, più vi sono requisiti di forma da rispettare.

Si va da semplici contratti per atti concludenti, nei quali il negozio giuridico viene validamente stipulato senza che le parti abbiano neppure a parlarsi (per esempio ritiro di un giornale al chiosco consegnando al venditore l'importo del prezzo già conosciuto), a contratti in forma scritta o a contratti in forma notarile (per esempio per l'acquisto di un immobile). Nel caso del matrimonio le richieste formali sono ancora più elevate, poiché i coniugi, oltre a seguire una procedura preliminare, devono comparire davanti a un pubblico Ufficiale, alla presenza di due testimoni. Ciò fa ben capire quanto il matrimonio venga considerato importante sia per le persone direttamente coinvolte sia per l'intera società. Infatti, in un contesto di amore, di sostegno reciproco e di responsabilità, la famiglia svolge un ruolo prezioso quanto insostituibile per la trasmissione di valori, per l'educazione e la crescita della persona umana, generando così bene comune.

Questo fondamentale pilastro della nostra società, aperto all'accoglienza della vita, e che per secoli ha dato buona prova, è però oggi messo seriamente in pericolo anche nella nostra realtà locale.

Il numero dei matrimoni che falliscono è in progressivo aumento, al punto che circa la metà delle unioni coniugali finiscono in divorzio o in separazione. L'incremento negli ultimi 30 anni è stato del 400%.

* Sindaco di Balerna, Presidente del Gran Consiglio ticinese (parlamento cantonale).

In Ticino inoltre il tasso di natalità è in continua diminuzione; ormai i decessi superano le nascite. Benché concepiti, molti bambini anche da noi addirittura non nascono. Nel Cantone vi è uno dei tassi di aborto legale più elevato di tutta la Svizzera. Ogni anno circa 600 bambini vengono privati del diritto di nascere.

Le conseguenze sociali di questa situazione sono facilmente immaginabili, quanto drammatiche. Per invertire la rotta diviene dunque indispensabile ripartire proprio dalla famiglia, riscoprendone con urgenza l'immenso valore e offrendole tutto il sostegno di cui necessita.

Alla politica spetta il compito di creare quelle condizioni esterne favorevoli che le permettano di svolgere appieno il proprio insostituibile ruolo. D'altro canto vi è necessità di agire anche sulle cause culturali e di mentalità che determinano la crisi della famiglia.

Occorre riscoprire una vera cultura della famiglia, evidenziandone la bellezza e l'importanza, cercando di farla amare e di renderla nuovamente attraente per i nostri giovani. Solo così potremo guardare al nostro futuro con fiducia e speranza.

In Ticino la politica familiare è sostanzialmente fondata su tre pilastri:

1) Lotta alla povertà nelle famiglie

- Sgravi fiscali
- Contributi mirati
- Assegni familiari (assegno di base, assegno di prima infanzia e assegno integrativo)

2) Conciliabilità lavoro e famiglia

- Strutture di accoglienza (nidi dell'infanzia, famiglie diurne, centri extra scolastici)
- Attività di socializzazione
- Consulenza sociale e sanitaria in età prescolare

3) Disagio e maltrattamento

- Sostegno sociale
- Sostegno educativo
- Famiglie affidatarie
- Centri educativi
- Centro di pronta accoglienza

Per quanto riguarda gli importi annui investiti nella politica familiare in Ticino, queste sono le principali cifre:

- Assegni familiari 220 Mio
- Deduzioni fiscali 54 Mio
- Assicurazione maternità 19 Mio
- Riduzione premi cassa malati per famiglie 86 Mio
- Borse di studio 15 Mio
- Prestazioni sociali 61 Mio

Per quanto riguarda infine i futuri sviluppi della politica familiare, mi permetto di richiamare una mozione che ho presentato assieme al collega Gianni Guidicelli dal titolo “Per il sostegno della maternità e della paternità, per il diritto alla cura e alla formazione e per una politica familiare a 360 gradi”.

In sostanza chiediamo al Governo di ripensare la politica familiare cantonale, non in un'ottica settoriale ma nella sua globalità, con l'obiettivo principale di assicurare alle famiglie la libertà di scelta in merito alla cura dei propri figli, la possibilità di usufruire di adeguati congedi e un sostegno al reinserimento professionale.

Benché da noi si faccia già molto a favore della famiglia, la situazione in questi nostri difficili tempi permane però assai preoccupante.

Il Ticino è tra gli ultimi Cantoni della Svizzera in quanto a tasso di fecondità (1,43 numero medio di nascite per donna nel 2011).

Proprio per uscire da questo inverno demografico e prevenire anche l'implosione delle nostre assicurazioni sociali basate sulla solidarietà intergenerazionale, occorre sostenere maggiormente le nostre famiglie, accordando loro in particolare un'effettiva libertà di scelta.

Molti sono infatti i genitori, soprattutto le mamme, che soffrono per essere indotte a lavorare per esigenze economiche o di continuità di carriera invece di poter accudire i loro figli o, viceversa, le donne che rinunciano alla maternità per non abbandonare il proprio impiego.

Negli ultimi anni si sono compiuti passi avanti per permettere di conciliare famiglia e lavoro; ora è necessario rivolgere maggiormente lo sguardo a quelle famiglie tradizionali che decidono di rinunciare a una parte di reddito per occuparsi in prima persona e più intensamente della cura e dell'educazione dei loro bambini.

Occorre quindi non solo assicurare sufficienti strutture di accoglienza, ma anche fare in modo che l'affido dei figli a terzi non debba essere una scelta obbligata.

Immaginabile è in particolare la creazione di un assegno educativo e di cura o “ticket familiare” da riconoscere, a determinate condizioni, sia alle famiglie, anche monoparentali, che si dedicano direttamente alla cura dei figli, sia a quelle che per motivi professionali fanno capo a strutture esterne.

Importante sarà pure trovare intese con i datori di lavoro, affinché comprendano l'importanza di accordare sempre maggiori congedi, anche non pagati, favorendo poi il rientro progressivo al termine del periodo di accudimento.

Di qui la necessità di affrontare il tema nel suo complesso e di elaborare una politica familiare a 360 gradi che consenta il raggiungimento dei menzionati obiettivi, che riconosca il valore della cura domestica e che sia attenta al benessere del bambino.

Una politica capace di integrare e completare gli strumenti già a disposizione e che rimanga finanziariamente sostenibile, fermo restando che in generale un'accresciuta attenzione al benessere del bambino e della famiglia è un investimento per il futuro dell'intera società.

Investire di più nella famiglia non vuole necessariamente dire spendere di più, ma spendere meglio. Basti considerare quanto sarebbe possibile risparmiare in termini di costi sociali se le famiglie fossero più solide e riuscissero a svolgere maggiormente il loro ruolo.

Occorre pensare non solo a breve termine, ma rispetto alla costruzione di una società futura e affrontare per tempo le grandi sfide generazionali che interpellano il Cantone.

È dunque indispensabile preoccuparsi, oltre che del debito economico, anche di quello demografico e della realizzazione di un nuovo progetto di società che promuova la vita, la famiglia e la solidarietà. È in fondo quello che cerchiamo nel nostro piccolo di agevolare.

La chiesa, immagine della Chiesa

Marko Ivan Rupnik*

Per gli antichi cristiani lo spazio in cui si celebrava la santa Eucaristia non era indifferente. Anzi, ben presto i cristiani hanno messo in evidenza una cura del tutto particolare. Non potevano tranquillamente accettare uno spazio che “ereditavano” dai pagani, ma intervenivano fortemente per dare ad esso un’impronta nuova. Così maturava velocemente tra i cristiani una visione assai precisa di come è strutturato l’edificio per la sacra liturgia. Al centro della loro visione si trova questa considerazione: cosa succede sull’altare? Le nostre offerte per opera dello Spirito Santo vivono una trasfigurazione radicale, vengono assunte in Cristo diventando realmente il suo corpo. Ma questo è racchiuso tutto sull’altare? No, perché già la liturgia stessa dell’Eucaristia è costituita dalla Chiesa, dalla comunità che si esprime nella preghiera sacerdotale del presbitero. Infatti, un secondo registro dell’*epiclesis* fa scendere lo Spirito Santo sulla comunità, rendendola il Corpo di Cristo¹. Chi si nutre del corpo riceve in Cristo lo Spirito Santo e contempla se stesso come parte di questo Corpo di Cristo in cui si continua a scoprire in comunione con gli altri, in cui viene definitivamente superata la solitudine e l’isolamento. Si è intessuti insieme agli altri nel Corpo di Cristo. Ma a questo si può aggiungere ancora un’ulteriore domanda. Tutto ciò finisce lì, nei *circumstantes*? Anche qui la risposta è “no”, perché questa trasfigurazione dell’umanità nella figliolanza del Figlio si estende nel mondo, in quella liturgia quotidiana nella quale si immerge la comunità domenicale. Le pareti della chiesa sono

* L'autore lavora a Roma presso il Pontificio Istituto Orientale-Centro Aletti di cui è direttore. Insegna alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Istituto Liturgico. Dal 1995 è direttore dell’Atelier dell’arte spirituale del Centro Aletti. Il testo qui presentato costituisce la *Lectio magistralis* in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* presso la Facoltà di Teologia di Lugano, tenutasi il 16 dicembre 2014.

¹ Sull’*epiclesis* anaforica composta di tre parti (1. La richiesta della venuta o dell’invio dello Spirito; 2. *Epiclesis* consacratrice e 3. *Epiclesis* di comunione), cfr. R. TAFT, *La questione dell’epiclesis alla luce delle tradizioni ortodossa e cattolica della lex orandi*, in Id., *A partire dalla liturgia*, Roma 2004, 312-345.

testimonianza di questo evento, è come se registrassero ciò che sta succedendo nella liturgia, come se questa irradiazione trasfigurante costituita nel suo nucleo dal pane e dal vino sull'altare, tramite la comunità, si imprimesse sulle pareti, in modo tale da trasudare persino all'esterno. Su questa scia di ragionamento, è facile comprendere che la parete viene percepita come «la tela su cui la Chiesa vivente dipinge un suo autoritratto»². Perciò la chiesa, con la minuscola, l'edificio ecclesiale, è immagine della Chiesa con la maiuscola, la comunità ecclesiale. In questo modo, l'edificio racchiude nel suo spazio la struttura teologico-ecclesiologica del corpo di Cristo e sulle superfici di questo spazio si estende una iconografia di ciò che succede nella liturgia quale nucleo fondante della Chiesa, ma anche espressione non solo di ciò che la Chiesa celebra ma pure di ciò che la Chiesa è.

Tralascio in questo luogo ogni accenno allo sviluppo architettonico dello spazio liturgico, in quanto ciò che è importante per quanto vogliamo dire è solo che la struttura stessa esprime una cristologia, un'antropologia e un'ecclesiologia. Menziono solo che l'abside è il primo luogo che rende evidente ciò che succede sull'altare e nella comunità eucaristica, ossia raccoglie l'asse verticale della storia della salvezza, quindi il rapporto tra il Padre e umanità: incarnazione di Dio e ascensione dell'uomo. E che il cubo è il cosmo che accoglie la cupola – cioè si apre al cerchio, al cielo – in modo che avvenga un travaso di vita. E, da ultimo, il nartece con la porta, che sottolinea la ricchezza che si aspetta colui che entra nella chiesa/Chiesa e fa vedere anche il modo in cui si entra nella Chiesa costituita da questo Corpo, cioè non da soli, ma attraverso una rigenerazione, attraverso un processo pasquale.

1. Un'arte per la Chiesa

Guardando alle prime epoche cristiane dell'arte, possiamo cogliere abbastanza facilmente come si delinea l'arte che si trova in questo spazio liturgico, quali ne sono le caratteristiche essenziali, soprattutto riguardo alla figurazione, cioè quali debbano essere le caratteristiche dell'immagine che possa essere collocata su queste pareti. Per addentrarci nell'argomento, è importante prendere atto del fatto che, benché il cristianesimo si trovi in ambito mediterraneo, dove primeggiava la ricchissima cultura figurativa della Grecia, i cristiani non erano attratti da un concetto classico dell'immagine. L'epoca moderna giudicava il motivo di questo comportamento affermando che i cristiani avevano avuto paura della scultura per il loro conflitto morale con il paganesimo. Oggi che l'epoca moderna è finita, possiamo approfondire questa presa

² R. GILES, *L'adeguamento degli spazi liturgici*, in AA.VV., *Spazio liturgico e orientamento. Convegno liturgico internazionale*, Magnano 2006, 137.

di posizione degli antichi cristiani e intuirvi delle motivazioni più profonde. Essi capivano che la loro visione di quanto doveva trovarsi sulle pareti, sull'altare o sull'ambone della Chiesa non poteva rifarsi a criteri di elaborazione e di perfezione o a ideali che fossero esterni a ciò che accade nella liturgia stessa, perché tutto ciò che si trova nella chiesa trova la sua ragione d'essere nell'orientare i nostri sensi e tutta la nostra persona a Cristo e al mistero della salvezza che vi si celebra e vi si realizza³. Non potevano cioè fare un ragionamento del genere: siccome nel mondo ci sono grandi opere d'arte e ci sono coloro che le sanno fare, invitiamoli affinché vengano a crearle anche in questo nostro spazio. Noi sappiamo infatti che il processo di inculturazione dei Padri greci è stato esattamente l'opposto: con quali espressioni della nostra cultura possiamo esprimere la vita che abbiamo ricevuto da Dio dopo essere morti all'uomo vecchio e trovarci risuscitati in Cristo, ormai parte del suo corpo morto e risorto, una vita che è di una qualità del tutto nuova⁴? Se l'Eucaristia è un movimento ascendente, un'ascesa nel Regno dei cieli, un'esperienza escatologica, l'arte che vuole esprimere tale esperienza non si può rifare a criteri e ad ideali estranei a questa esperienza, ma è lo stesso Corpo di Cristo che, nel suo passaggio dall'aldiquà all'aldilà costituisce i criteri e li esplicita. Perché è proprio da questa esperienza che si irradia il processo di trasfigurazione del mondo e dell'umanità, e non viceversa – cioè che il mondo e l'umanità tali e quali entrino in chiesa e vi si esprimano. Vladimir Solov'ëv lo esprime magistralmente quando afferma che l'arte rappresenta in forme sensibili gli oggetti, le cose, gli eventi, le persone, nel loro stato definitivo, cioè nella loro verità escatologica: «opera d'arte è ogni rappresentazione di qualsiasi oggetto o fenomeno dal punto di vista del suo stato definitivo, ossia alla luce del mondo futuro»⁵. Ed è lo stesso Solov'ëv che ci mette in guardia contro ha tremenda tentazione alla quale la Chiesa ha certamente qualche volta ceduto, quella che l'escatologia si trasformi in una perfezione ideale. Ricorda invece Solov'ëv che l'escatologia è il compimento di qualsiasi dimensione del creato in Cristo, è il compimento della storia nella storia della salvezza. L'*eschaton* non è l'ideale del giardino dell'Eden, ma è la Gerusalemme,

³ Cfr. L. OUSPENSKY, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, 105.

⁴ È possibile constatare in tanti campi come la cultura dei Padri greci, latini, siriaci, armeni ecc. sia la cultura di questi popoli battezzata, cioè morta e risorta. Questo si può vedere nel dogma, ad esempio, dove i Padri greci abbandonano l'ontologia greca per procedere verso la dialettica creato-increato (cfr. J. ZIZIOULAS, «“Created” and “Uncreated”: The Existential Significance of Chalcedonian Christology», in ID., *Communion and Otherness*, London-New York 2006, 255) e così affermare la libertà di Dio nei confronti del mondo (il pensiero greco non rompe mai l'unione ontologica tra dio e il mondo) e il suo rapporto con esso di amore e non di necessità. Ma si può anche vedere più ampiamente, come ne è prova lo stesso vocabolario religioso, che fa vedere come i cristiani non scegliessero mai la “lingua sacra” a loro disposizione, mutuando dalla cultura locale elementi religiosi esistenti, ma mettessero in atto vere e proprie creazioni. Si vedano, a proposito del latino, gli studi di Ch. MOHRMANN, *Études sur le latine des chrétiens*, 4 voll., Roma 1958-1977.

⁵ V. SOLOV'ËV, «Il significato universale dell'arte», in ID., *Il significato dell'amore e altri scritti*, tr. it., Milano 1983, 231.

la città santa. Se all'inizio abbiamo un giardino, alla fine ci sarà una città, che è più vivibile del giardino e integra anche il lavoro dell'uomo. Allora è ovvio che le immagini che vogliono esprimere uno stato definitivo non possono essere elaborate con i criteri classici – per intenderci – di abbellimento, di perfezione formale. Questo è, infatti, in pieno contrasto con ciò che accade nella liturgia, con il Corpo di Cristo come Corpo del Signore, ed è in pieno contrasto con ciò che accade con il Corpo di Cristo che è la Chiesa. La perfezione ideale dell'immagine – sia essa della figura del cosmo o dell'uomo – non è in accordo con la perfezione liturgica e spirituale del cosmo e dell'uomo. Non si può presentare l'ideale dell'uomo come bellezza ideale del corpo, anche se con tale bellezza si volesse esprimere che questo è il corpo risorto, perché la liturgia ci fa vedere che il corpo non è autonomo, e la risurrezione non è un perfezionamento del creato. È invece il passaggio ad una nuova qualità della vita, determinata dalla partecipazione alla vita divina. E la vita divina è la comunione, cioè l'esistenza di uno nell'altro, un'esistenza partecipando alla figliolanza, nel Figlio⁶. Non si tratta dunque del perfezionamento di qualcosa dell'aldiquà, ma è il passaggio da un corpo carnale a un corpo spirituale, da una materia opaca, resistente, a un'esistenza di luce e nella luce. L'ideale del corpo nella liturgia non è un corpo rischiarato da una straordinaria luce esterna, ma è un'immagine illuminata da una luce che proviene dal di dentro, come la chiesa stessa: non ha fonti di luce, perché la luce è organizzata in modo tale da far emergere che la fonte della luce è Cristo – l'Agnello che alla fine sarà l'unica fonte che illuminerà la città di Dio.

Per questo motivo il corpo non può essere qualcosa che attira su di sé l'attenzione, ma è semplicemente il luogo dove si manifesta e realizza la persona, cioè la vita comunione⁷. Non è il corpo ad esprimere la persona, non è la sua bellezza, ma è la persona che si esprime nel corpo ed è lei a renderlo bello. Se invece si sottolinea l'importanza del corpo individuale, allora come si può spiegare il corpo malato, fragile, addirittura morto? L'arte dell'ideale rinascimentale non sapeva affrontare questi argomenti. Perciò nell'immagine sacra non va sottolineata la forma ideale di un corpo individuale, ma, all'opposto, ciò che unisce quella persona con l'insieme, con l'universalità. Ora, questa vita comunione si realizza come sacrificio di sé. Cristo ha

⁶ Il passaggio dall'"ipostasi biologica" all'"ipostasi ecclesiale" garantitoci dal battesimo è ciò che ci permette di vivere questa nuova esistenza. Cfr. IOANNIS ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, tr. it., Magnano 2007, 23ss.

⁷ Il luogo per eccellenza in cui può trasparire la luce dello Spirito è il volto, svelato in quell'anticipazione della sua trasfigurazione escatologica che è la santità. Radicati nella persona di Cristo, i volti degli uomini si aprono sul regno. Così le immagini sacre, nell'atmosfera escatologica della liturgia, anticipano la trasfigurazione definitiva dell'umanità già realizzata in Cristo e partecipata, nella misura possibile in questo mondo, dai santi il cui volto, partecipando a questa luce interiore, diventa uno slancio verso questo volto interiore, aperto simultaneamente a Dio e al prossimo. E il volto stesso diventa "tutto sguardo", secondo una bella espressione dello Pseudo-Macario (*Prima Omelia*, 2), che suggerisce anch'essa la comunione.

rivelato l'umanità vissuta da Dio come offerta di sé, perciò le immagini che i cristiani cercavano di collocare nella Chiesa hanno nella loro stessa struttura qualcosa di liturgico, di pasquale, che non si differenzia da ciò che succede sull'altare e nei fedeli. Di che cosa si tratta?

2. Figura del compimento

Sull'altare si depongono la nostra offerta, presentata nella sua verità – il pane e il vino. Non c'è niente che possa cambiare questa offerta rendendola migliore, non si può aggiungere nulla, perché ogni cosa che si potrebbe aggiungere sarebbe uno sviare l'offerta dalla sua verità, che consiste nella sua semplicità. Questa verità consiste nel fatto che non possiamo più togliere nulla all'offerta, dal momento che si tratta di tutto ciò che si può offrire. Se noi perfezioniamo il grano e i chicchi delle sue spighe avranno una forma geometrica più perfetta, non per questo motivo l'offerta sarà migliore, dal momento che il compimento del grano non sta nella sua perfezione formale. Ma neanche se riproduciamo il pane eucaristico in una forma più perfetta, con questo non abbiamo aggiunto niente all'offerta, ma abbiamo semplicemente fatto un ritocco formale. Non è migliorando e perfezionando il pane secondo i criteri della bellezza formale che aggiungiamo qualcosa all'offerta, perché il compimento del pane non sta nella sua forma, per quanto straordinaria sia, e neanche nel nutrire il corpo degli uomini. Il compimento del pane è che, mentre nutre il nostro corpo, nell'Eucaristia diventa Corpo di Cristo e ci unisce nella comunione filiale alla vita trinitaria nella quale ci troviamo, intessuti insieme agli altri, in un'unica comunione che affonda nel mistero dell'amore del Padre⁸. Per questo motivo le prime grandi epoche dell'arte cristiana fanno vedere una figurazione dell'arte proiettata non alla perfezione, ma al compimento, perché la parola “perfezione” facilmente ci racchiude nella forma, mentre per i cristiani la forma è Cristo – il Cristo intero, della passione e della gloria, contemporaneamente. Non si può mai presentare un Cristo parziale. Ma, secondo i cristiani, il compimento – o anche la “perfezione”, intesa in modo corretto – consiste nella sinergia tra la nostra creaturalità ferita, la nostra fragilità peccaminosità, la nostra destinazione alla morte che si apre e invoca Dio, e il suo Spirito che scende e agisce in noi, innestandoci nel Corpo di Cristo e spingendoci al compimento. La perfezione e il compimento sono dunque la nostra realtà che accoglie l'azione di Dio e, in questa sinergia, compie la nostra vocazione che consiste nell'essere «chiamati alla comunione del Figlio suo» (1 Cor 1,9).

⁸ Cfr. A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, Roma 2012, 46-49.

3. La perfezione come fragilità umana aperta all'azione di Dio

Le immagini dell'arte liturgica sono di una rigorosa e allo stesso tempo poetica semplicità ed essenzialità, in modo che si possa percepire che non è l'uomo che ad elaborare e a riempire tutto con i suoi dettagli, ma che c'è spazio per l'azione di Dio. Così l'immagine diventa veramente cristica, divino-umana. La figura non è perfezionata nella sua esteriorità, nella sua superficie, ma viene fatta in modo tale da rimanere una memoria perenne di ciò che Dio ha compiuto, di ciò che sono le azioni salvifiche divinizzanti che l'uomo ha accolto. La fede è un ricordare e l'arte liturgica diventa un'espressione sensibile della memoria del dialogo divino-umano. Anzi, rende presente il mistero divino-umano che trasfigura l'uomo da individuo a persona della comunione. Perciò non va messo in evidenza qualcosa di individuale – che è sempre esclusivo –, ma di personale, che è proprio ciò che caratterizza la persona nel suo contributo alla comunione⁹.

Con ciò si comprende come mai oggi tanti edifici liturgici dove si raduna la comunità cristiana non sono espressione di bellezza paragonabili a quelli dei secoli caratterizzati da questa forte esperienza dell'arte come parte della liturgia. L'architettura moderna ha estratto dal muscolo la geometria, la matematica, la scienza... Questo ha permesso un intervento forte e nuovo nello spazio, molto spesso spettacolare, ma ha reso sempre più difficile creare la chiesa, perché la chiesa è un corpo, un organismo. Tante realizzazioni architettoniche del nostro tempo si muovono su altre categorie. Un tentativo isolato, ma grandioso, rimane certamente Gaudí, che voleva rivestire nuovamente una struttura rigorosamente geometrica con la carne, con il corpo, ed esplicitare le assi portanti dello spazio come teologia.

4. Un'arte della pasqua

Secoli di una cultura che si muove sulla dinamica natura-individuo hanno rinchiuso gran parte dell'arte nell'oscillazione tra idealismo classicizzante e nichilismo esistenzialista. L'uno e l'altro hanno come artefice supremo l'individuo, anzi il soggetto

⁹ Perciò, essendo i carismi il frutto di un'esistenza personale, cioè di comunione, Paolo li tratta nel contesto dell'assemblea eucaristica (cfr. 1 Cor 10-14). L'Eucaristia, nutrendo la comunione, garantisce l'esistenza dei carismi e dei ministeri in termini non "individuali", ma "personali", cioè quell'unicità del dono che viene fuori dalla comunione e al servizio della comunione. Tant'è vero che Paolo sostiene con forza che tutti i carismi non hanno valore se non sono accompagnati dall'amore, che costituisce il dono «più grande» (1 Cor 13,13) proprio perché opera questa trasformazione da individuo a persona. Su questo, cfr. I. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and The World*, London-New York 2011, 20-24.

che crea esprimendo se stesso. Se c'è qualche cosa che davvero manca nell'orizzonte degli ultimi secoli è una visione della comunione, del pensiero comunione, e perciò un'arte così centrata sul soggetto e sull'autoespressione dell'artista difficilmente può far parte della liturgia, che è la celebrazione della salvezza dell'uomo come comunione e come unità. L'arte moderna è una proiezione che parte dal soggetto, mentre la comunione appartiene alla vita divina, alla vita trinitaria che a noi viene donata, e perciò va accolta. Si tratta di due processi diametralmente opposti – la proiezione da sé, oppure l'accoglienza.

La concentrazione sul soggetto e sulla sua visione individuale significa praticamente l'impossibilità di cogliere le cose nel loro stato definitivo. Perché tutto viene o rinchiuso nell'aldiquà del soggetto o rimosso, allontanato su un orizzonte ideale, immaginario. L'assenza dell'esperienza escatologica – che è fondamentalmente una distorsione della teologia sacramentaria, come è ben evidente nell'Eucaristia – impedisce di vedere il compimento e di conoscere le cose come comunione realizzata. Manca la certezza che la via pasquale è il percorso che porta alla vita perché la mancanza dell'esperienza del Risorto e della resurrezione ferma lo sguardo dell'uomo contemporaneo e il suo cammino alla tragedia della morte e del fallimento. Manca l'esperienza di trovarsi sulla piazza d'oro dell'Apocalisse per lavare lo sguardo, i sensi e l'intelligenza nella luce dell'Agnello, sacrificato, ma trionfante. Perciò l'arte che non ha questa dimensione non è organica allo spazio liturgico, perché non fa vedere all'uomo la sua vita, gli eventi e la storia dall'angolazione giusta, cioè dal compimento. La parabola cristiana comincia con la risurrezione battesimale. Perciò si guarda la morte, la debolezza, la fragilità, il dramma della vita già a partire dalla risurrezione.

5. Un'arte simbolica

L'arte dei secoli forti dell'esperienza cristiana era un'arte simbolica. Basti menzionare sant'Efrem il Siro per rendersi conto che il simbolo era una delle più grandi novità culturali apportate dai cristiani al mondo, fondata proprio sulla novità della loro fede. Si tratta infatti di una manifestazione dell'unità dei due mondi – quello divino e quello umano, quello increato e quello creato, quello eterno e quello nel tempo. Una unità inscindibile, basata su due fondamenti, la creazione e la redenzione. Si tratta di due mondi che si compenetrano. Perciò la mentalità tipicamente cristiana è quella simbolica, dove in una realtà se ne scopre una più profonda con la quale ci troviamo in una comunione reale, in un'unione vissuta, esperienziale. Ogni cosa del mondo diventa un rovelto ardente. Si tratta pertanto di una mentalità basata sulla divino-umanità di Cristo, sulla dinamica sacramentale. Perciò l'arte non rappresentava qualcosa, ma rendeva presente; per questo il cristiano si inchinava davanti all'immagine e si faceva il segno di croce ed entrando nello spazio sacro spontanea-

mente si azzittiva, per la presenza palpabile del Mistero. Con la perdita della mentalità simbolica e con il predominare di quella più logica e speculativa che ha avuto la sua espressione teologica nella forma del trattato, non abbiamo più una mentalità che ci permetta di creare un'arte che davvero possa far parte della liturgia. Abbiamo infatti ridotto tutto ai significati, e vogliamo spiegare tutto. Ma, quando diciamo che il simbolo "significa", abbiamo già dichiarato che non parliamo più del simbolo, ma di una cifra da spiegare. Il simbolo coinvolge, rende partecipi, e con ciò coinvolge nel suo significato e si rivela. L'arte simbolica è arte religiosa perché è percezione del legame di ogni forma di vita con un principio superiore. E il realismo nell'arte è fedeltà alle cose nel loro aspetto allo stesso tempo fenomenico ed ontologico (*realia in rebus*, diceva Ivanov¹⁰), è esercitare l'arte della levatrice che fa uscire dal grembo delle cose la bellezza-verità in esse racchiusa. Il simbolo racchiude allora il valore e il nesso ontologico che gli impediscono di essere una semplice copia impallidita di ciò a cui rimanda, per esserne invece una sua significazione vivente. Il simbolo è la carne del mistero e avere un occhio simbolico significa pertanto avere uno sguardo sull'incarnazione, una penetrazione nel suo mistero.

Per risvegliare una mentalità simbolica e per riaprire la via ad una nuova coscienza artistica, materica, spaziale, del cristiano bisogna nuovamente favorire l'unione tra il pensiero e le mani, tra la conoscenza e la materia. Uno solo è l'artefice dell'unione tra la Parola e la carne: lo Spirito Santo. Perciò la mancanza della pneumatologia favorisce astrattismi e dualismi. Lo Spirito Santo, che versa nell'uomo l'amore, è praticamente il dono grazie al quale l'uomo prenderà di nuovo nelle sue mani la materia, per amore e con amore, per donarla alla persona che ama. Solo così si compie il senso del creato e il senso dell'uomo: la materia esce dall'anonimato, acquista una dimensione personale e per l'altro diventa la presenza del volto amato. Solov'ëv diceva che «un contenuto ideale che rimanga unicamente una proprietà interiore dello spirito, della sua volontà e del suo pensiero, manca della bellezza e l'assenza della bellezza significa impotenza dell'idea»¹¹, perciò per lui la bellezza è «l'incarnazione in forme sensibili di quello stesso contenuto ideale che prima di tale incarnazione si chiamava bene e verità»¹². Non si tratta dunque di cercare cose spettacolari ed eccezionali secondo la misura del mondo, ma di recuperare l'abc della nostra fede, cioè il gesto d'amore, che ha bisogno della materia per compiersi e in essa diventa una forza creatrice capace di trasfigurare.

¹⁰ In *Simbolismo*, in *Opere complete* (in russo) II, Bruxelles 1974, 652-659, qui 657; il testo si trova anche come voce nell'*Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, XXXI, Milano 1936, 793-795.

¹¹ V. SOLOV'EV, «Il significato universale dell'arte», in ID., *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983, 227.

¹² *Ibid.*, 220.

Intervento in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* di Marko Ivan Rupnik SJ

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

Quasi a caso, alcuni titoli di libri o contributi a opere collettive di Padre Rupnik: *A partire dalla bellezza; La realizzazione dell'uomo è nell'amore; La pasqua della cultura; Il simbolo dà accesso al mistero del mondo; Persona cultura della Pasqua...* Oppure, scorrendo le pagine, alcuni termini che ritornano molto spesso: *bellezza, simbolo, unità, sapienza (sofia), esperienza, divino-umanità...* Titoli e parole disegnano un orizzonte, più che un paradigma di pensiero; suggeriscono un contesto, una ben definita via di accesso alla realtà e alla condizione dell'uomo. È l'orizzonte in cui si muove Rupnik, non soltanto come individuo, ma come membro di una comunità di fratelli e sorelle nata dal pensiero, dalla esperienza e dal cuore di un padre, tale nel senso della grande spiritualità cristiana, il Padre Tomáš Špidlík. E siamo davanti a una teologia, a una spiritualità, che tenta, riuscendoci, di proporre risposte nuove, in verità sempre antiche, alle questioni fondamentali, a volte angoscianti, del credente che si trova ad affrontare situazioni inedite in cui la fede nel Dio che ama e che salva sembra sempre più difficile. La nostra facoltà intende onorare oggi l'artista Marko Ivan Rupnik, che è il maestro di una scuola, l'Atelier del Centro Aletti, le cui realizzazioni musive illuminano e illustrano chiese e cappelle in tanti paesi d'Europa e di altre parti del mondo. Ma Padre Rupnik artista è anche, e vorrei dire, quasi di più, teologo, cioè credente che pensa la propria fede, e che intende annunciare, dire, testimoniare questa fede in Dio uni-trinità la cui vita è amore e che vuole l'universo e la creatura partecipe di questo amore, a partire già dall'atto creativo e poi dall'evento fondamentale della storia che è il farsi Emmanuele del Verbo.

Gli scritti di Padre Rupnik presentano una lucida analisi della modernità, e della contemporaneità che ne è seguita, per giungere al necessario discernimento che solo indica la via della salvezza. A proposito di questa analisi voglio ricordare due testi: un articolo¹ del 2005 e il contributo al volume² scritto con Padre Špidlík. L'articolo del

¹ Dal sito centroaletti@com; cartaceo: *La via della bellezza nell'arte contemporanea*, in Path 4 (2005) 481-495.

² *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma 2010.

2005 traccia una storia, che porta a un esito, che non è esagerato definire terribile e tragico:

«L'arte del XX secolo testimonia una profonda sconfitta dell'estetica prodotta dalla filosofia agli albori della modernità. Di che bellezza possiamo parlare se infatti si voleva creare un'opera liberata dalla bellezza? La testimonianza del secolo appena concluso per quanto riguarda la bellezza è il grido della sua assenza. Tanto è vero che le grandi correnti e i grandi artisti del XX secolo nella stragrande maggioranza non cercavano di fare delle opere belle, ma cercavano di esprimere, ciascuno secondo la propria espressione, il disagio dell'uomo nella nuova situazione che in questi ultimi secoli si è andata a creare. Le arti nel senso convenzionale [...] sono nella loro creatività una trama dolorosa e inquieta di una vera e diretta confessione del cuore umano in quest'ultimo scorcio della modernità. Sono una coscientizzazione del dolore, del travaglio vissuto»³.

Nel contributo di Padre Rupnik⁴ al volume pubblicato con il Cardinal Špidlík, l'analisi della situazione è più dettagliata e più approfondita. «Da non pochi secoli, all'interno del mondo occidentale, si è sfaldata la visione unitaria del mondo»⁵: questa l'affermazione sintetica, che poi è spiegata e approfondita a lungo. Questo, detto in maniera riassuntiva e, da parte mia anche un poco semplificatrice, significa quella rottura, divisione che segna negativamente la moderna coscienza umana (salvo poi cercare nel religioso/ecologico una soluzione al male della scissione e al bisogno di globalità/unità). L'uomo è e si sente separato e diviso dalla creazione, scisso in sé, diviso e tirato tra materia e spiritualità disincarnata, o sterile razionalizzazione e astrazione dove conta soltanto il calcolo e una ragione chiusa in sé e perciò fine a sé stessa senza relazioni reali, vissute con il mondo e con gli altri – cioè con tutta la realtà. Rupnik, allora, ricorda l'unica via percorribile:

«La rivelazione cristiana non abolisce la percezione della sacralità del mondo, ma la approfondisce e la trasfigura. Il grande Pan è morto, ma l'uomo, creato a immagine di Dio, assunto nel corpo di Cristo risuscitato dallo Spirito, ha il compito di operare la trasfigurazione in nuova creatura, insieme con sé, di tutta la creazione di cui condivide il destino. Il mondo, fin da ora segretamente trasfigurato grazie anche alla nostra partecipazione, è il corpo di gloria del Signore, nel quale tutto l'umano, tutto il cosmico, tutta la materia è interamente penetrato dal fuoco dello Spirito. C'è così la visione e il sentimento di una unità vivente [...]. Il Dio cristiano salva dalla schiavitù degli elementi, dalla "sottomissione a divinità, che in realtà non lo sono" (Gal 4,8) cioè *salva dal mondo*, ma insieme *salva anche il mondo*»⁶.

In questa necessaria conversione totale, che salva dalla tragedia della divisione e

³ Art. cit., in rete p. 10.

⁴ *Il simbolo dà accesso al mistero del mondo*, in *Una conoscenza integrale*, cit., 195-270.

⁵ *Ibid.*, 195.

⁶ *Ibid.*, 196 (ricordare anche Rom 8).

dall'orrore della perdita del senso e libera dalla schiavitù dell'idea o della materia⁷, anche il pensiero e il discorso teologici devono trovare un'altra lingua, che è proprio quella che esprime la profondità dell'esistenza delle cose, l'unità del tutto, perché il tutto è uscito ed è continuamente sostenuto dalle mani di Dio. Continuando le riflessioni di Špidlík⁸, Padre Rupnik⁹ nomina questo «linguaggio privilegiato»: è il simbolo, è questo che «dà accesso al mistero del mondo». «Il simbolo ci coinvolge esperienzialmente ed esige di essere compreso anche intellettualmente, in un modo non separato dalla vita spirituale»¹⁰.

«Questo è [...] ciò che teologicamente possiamo chiamare il simbolo, l'unione tra il fenomeno e l'ultima ragione per cui esso esiste, l'unione di due mondi, unione non solo pensata, non solo analogicamente raggiungibile, ma fondata nell'amore del Dio Creatore e Redentore. Questo amore del Creatore e Redentore, che realizza l'unione con il creato e la creatura privilegiata che è l'essere umano, è partecipato e comunicato personalmente dallo Spirito Santo, che è Signore che dà la vita e versa nei nostri cuori l'amore del Padre»¹¹.

La lingua del simbolo è unificante: avvolge tutta la persona, anche per la sua natura di esperienza; ha un rapporto con la conoscenza (che non è fredda, astratta nominazione) e perciò arriva alla vita spirituale. Fuori di questo linguaggio, la stessa enunciazione della verità diventa facilmente ideologia, proclamazione verbale che tende a escludere, a chiudere dentro (e fuori, per chi è fuori!). Nella parola della fede, il simbolo è anche necessariamente discorso trinitario, cristologico ed ecclesiologico. La lingua del simbolo è quella della sapienza, che non esclude la *ratio*, ma va al di là della *ratio*, perché più comprensiva di tutta la realtà, che, intesa rettamente, è sempre epifania di divino-umanità. Sarebbe necessario e importante approfondire e meglio sviluppare questo tema: cosa che non è possibile in questo momento. Anche per dare spazio, se pure soltanto come accenno, a un altro pensiero fondamentale che viene dalla grande tradizione teologica russa (Solov'ëv, Florenskij, Bulgakov): si tratta della riflessione attorno alla Sapienza, di cui parla la Scrittura (Sir 24,3-12; Pr 8,22-30; Sap 11,24-12,1; Sap 7,22-26). Il desiderio di citare testi di Padre Rupnik è forte; devo limitarmi, senza però rinunciare a riprendere almeno alcune righe della teologa Michelina Tenace, del Centro Aletti, che esprime chiaramente il tema della Sapienza:

⁷ «Diventa allora chiaro che sia il materialismo che l'idealismo hanno la stessa forma mentale, ed entrambi non risolvono il problema di fondo che è il peccato e la morte», *ibid.*, 207.

⁸ *La teologia simbolica come giustificazione dell'arte*, in *ibid.*, 63-101.

⁹ *Il simbolo dà accesso al mistero del mondo*, in *ibid.*, 221.

¹⁰ *Ibid.*, 228.

¹¹ *Ibid.*, 219. L'autore in nota aggiunge una bella citazione di Pavel Florenskij: «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del simbolo».

«“Memoria dell’umanità redenta”, la Sofia è “l’angelo custode del mondo, che come un uccello che cova i suoi piccoli, copre con le sue ali tutte le creature per innalzarle a poco a poco verso l’essere autentico”. L’essere autentico non è più solo un dato dell’origine: dopo il peccato, l’essere autentico viene dato dalla manifestazione dell’*eschaton*. Memoria di Dio, la Sofia appartiene all’ambito del “principio” di tutto e della fine di tutto, dice la realtà primordiale, ma è “primizia” di una realtà che verrà, “pre-figurazione” di Cristo, essa è anche partecipazione, gusto assaporato della divina presenza dello Spirito Santo. “Essa è come un accenno anticipato al mondo trasfigurato e spiritualizzato”»¹².

I rapidi (purtroppo troppo rapidi!) accenni ci fanno intuire la ricchezza di questa visione teologica che ha le sue radici nella tradizione cristiana orientale, ma che ancora più profondamente è nutrita dalla Scrittura e dalla esperienza viva della Chiesa. In questa visione, da qualsiasi angolo si parte, si arriva sempre al centro e al tutto della fede cristiana: il mistero di Dio uni-trinità, quello della divino-umanità dell’incarnazione, e poi della comunione ecclesiale che è anticipazione di un universo redento, la cui natura è comunione tra Dio, gli uomini e le creature tutto. Qui è anche la radice o la sorgente della ricerca e dell’impegno nella creazione artistica che vuole immettere nel mondo le tracce, i segni, le promesse, l’annuncio della bellezza che può essere soltanto espressione della verità e dell’amore.

Un testo di Padre Rupnik illustra il percorso dell’artista e dell’Atelier («uno spazio in cui un gruppo di artisti cristiani vive, prega e lavora insieme»¹³). «Un esempio di simbolo inteso in questo modo si può vedere nella Sacrestia della Cattedrale di Madrid, l’Almudena»¹⁴. Si tratta di un’opera molto impegnativa, che copre 90 metri quadrati di superficie. «La composizione iconografica è fatta proprio in modo tale da far emergere la struttura del simbolo»¹⁵. L’aula, con le sue quattro pareti diventa la sintesi della totalità della rivelazione e quasi sintesi epifanica del progetto di Dio. Le due pareti più corte, che si trovano a specchio presentano una «le due mani del Padre» e l’altra «la Sapienza/chiesa viva». Le altre due pareti, quelle più lunghe della sala mostrano da una parte «la creazione del mondo» e dall’altra «la nuova creazione in Cristo». Le parole che dicono i temi dell’opera già suggeriscono la totalità, e l’armonia di questa totalità: tutto si tiene, ogni parte riceve il significato pieno dalla rela-

¹² *La tradizione, memoria e “laboratorio di risurrezione”, in Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005, 385-386. Le citazioni sono da Solov’ëv e Florenskij. Il testo continua: «La Memoria di Dio alimenta in noi la nostalgia di Dio, “nostalgia della trasfigurazione”, della “piena solidarietà o fraternità” che risponde ad un sentimento mistico dell’unità del mondo, della parentela delle cose fra di loro, della familiarità che c’è tra tutto quello che esiste... Dalla Santa Sapienza proviene qualcosa che dà all’universo la sua affascinante bellezza”. Ecco perché, per i “sofiologi” russi, l’estetica il cui “principio oggettivo è la bellezza” ha per “grado assoluto” la mistica, la quale si compie come *esistenza ecclesiale trasfigurata*».

¹³ Dal sito www.centroaletti.com.

¹⁴ *Una conoscenza integrale*, cit., 221.

¹⁵ *Ibid.*

zione con le altre. La parte e il tutto, meglio la parte nel tutto annunciano e cantano l'unica realtà che simboli, figure, immagini esprimono: il progetto di Dio amante del mondo (*Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona*, Gn 1,31), Creatore per amore, e Salvatore, ancora per amore, nell'esistenza umana del Verbo fatto carne, fatto Emmanuele, Dio-con-noi. È una storia con due momenti originanti: la prima e la nuova creazione. La parete di fondo, quella di ingresso, ci dice l'origine, la fonte da cui tutto scaturisce. All'inizio (un'origine che precede il tempo e il tutto, ma che proprio come origine è l'inizio del tempo e del tutto) c'è il Padre «nascosto nel suo manto di gloria che crea con le sue due mani, il Figlio e lo Spirito»¹⁶, dove lo Spirito è indicato dalla figura di Maria la Pneumatofora. Di fronte (parete d'ingresso) c'è la Sapienza:

«(Essa) è la visione del mondo del Dio creatore, che dunque gli è intima, che era presente all'ora della creazione e penetra tutto il creato. Essendo la visione della creazione, la Sapienza è l'unità di tutto l'esistente, non un'unità statica, ma un'unità viva e creativa. Inoltre, poiché era presente quando il mondo usciva da Dio, poiché è la visione che Dio aveva della creazione, la visione che Egli custodiva nel cuore come sua volontà riguardo all'evolversi e al crescere di tutto il creato, la Sapienza è anche la sua memoria che vive nel creato, custodendo così il vero significato di tutto»¹⁷.

«La Sapienza tende ad una costante incarnazione, ad una piena rivelazione che operi la trasformazione ad immagine di quella intima unità che il creato possiede nel Creatore»¹⁸. È una visione del progetto di Dio quale è data all'umanità nella rivelazione che permette di capire l'unità profonda della realtà e anche il significato del farsi uomo del Verbo non solo in rapporto al peccato, come conseguenza del peccato, ma come momento alto, culmine, dell'agire di Dio. È una, meglio la risposta alla questione classica, ma concreta perché tocca tutto l'esistente: *cur Deus homo?*

«La Memoria-sapienza ricorda che Dio Padre crea con lo Spirito Santo, il Signore che dà la vita, per mezzo del Figlio, nel Figlio e in vista del Figlio. C'è allora un flusso di vita che proviene da Dio, e che muove il creato, per mezzo della grazia, verso una ricapitolazione di tutto in Cristo, dove il mondo è trasfigurato nel corpo di gloria del Signore»¹⁹.

Il desiderio, sarebbe quello di citare tutto il testo di Rupnik, tanto è stimolante la riflessione proposta. Mi sembra però importante una considerazione: se tutto questo è vero, il credente, noi anche in questo tempo che viviamo sotto il segno della secola-

¹⁶ *Ibid.*; evidente riferimento all'immagine di Ireneo, *Contro le eresie*. Tutte le citazioni dalle pagine 221 ss.

¹⁷ *Ibid.*, 223.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 224.

rizzazione, siamo costretti a rivedere la nostra concezione dell'esistente, ad accettare che nulla (eccetto il peccato) ha senso fuori del progetto di Dio, che tutto l'esistente è santo. E tutto allora deve diventare ragione di lode, ringraziamento, adorazione. Consideriamo ancora un momento il grande mosaico di Madrid. La bellezza della creazione è nella terra, nei campi, nel mare che brulica di vita. La nuova creazione non abolisce, ma rinnova e santifica tutto, a partire dall'evento culmine del farsi uomo del Verbo, del mistero della Divino-umanità.

Soltanto l'opera d'arte, «la via del simbolo», permette l'accesso alla vera e piena conoscenza, alla «conoscenza integrale», nel senso dell'insegnamento di Solov'ëv²⁰.

È difficile, quando si tratta di temi così appassionanti, e così coinvolgenti, perché si tratta del senso delle cose, della nostra vita, di noi stessi, fermarsi nella riflessione e nel comunicare (non idee, ma la vita). Il nostro tempo, il tempo umano ha delle esigenze e pone dei limiti che ognuno di noi deve rispettare, proprio perché rispetta la vita e nella vita il tempo che è dono, ci è donato e non è non nostra proprietà. E allora concludo (anche se prendo ancora un poco di tempo!), per ricordare il motivo del nostro essere qui adesso. La Facoltà di Teologia di Lugano, con questo atto accademico, intende riconoscere e onorare un teologo ed un artista che ci aiuta a riscoprire il senso del mondo, della vita della nostra esistenza, della relazione-comunione tra tutti gli esistenti e prima e dopo e sempre tra Dio e le sue creature. Padre Rupnik ci insegna che la parola della fede ha bisogno della lingua della bellezza, che la verità che ci viene dalla rivelazione e che è la verità di Dio, non consiste in formule astratte, ma che nel linguaggio simbolico è verità che fa vivere, amare, *intelligere* e che la vita della fede è esperienza che coinvolge e avvolge tutta la nostra umanità, il nostro essere persone con gli altri, il nostro essere carne e perciò materia, anima e spirito. Spirito limitato, il nostro, che nell'incontro con lo Spirito Santo può vivere la comunione nella vita divina.

Il tempo: dobbiamo rispettarlo, ma non ci tiene prigionieri. Per questo ne prendo ancora un poco per proporre un ultimo brano di Padre Rupnik. Sono due pagine²¹,

²⁰ «In ogni conoscenza c'è l'esigenza della tuttunità, esigenza che egli (Solov'ëv) definisce come "conoscenza integrale". Essa presuppone uno spostamento della conoscenza dalla sfera razional-concettuale alla sfera creativa, dell'arte, della bellezza. La bellezza è l'incarnazione del principio teurgico religioso tuttunitivo, principio che raggiunge tutte le dimensioni della cultura umana», *ibid.*, 225, nota 21.

²¹ «Per creare un mosaico in uno spazio ecclesiale c'è bisogno della sinergia di tante realtà diverse e di tanti strati differenziati della conoscenza e dell'operare. C'è bisogno di un rapporto intimo, profondo, meditativo, orante, contemplativo con il Signore, che attraversa sia i momenti personalissimi di preghiera che quelli liturgici, sia semplicemente le "visite" della grazia in mezzo alla vita quotidiana... quando uno meno se lo aspetta. C'è il momento dello studio, della frequentazione della Sacra Scrittura, della tradizione, di qualche lettura spirituale. Poi c'è il momento della luce, quello in cui nasce la visione e in cui ti senti piccolo piccolo, docile, umile, profondamente aperto. Ma tutto questo non è separato dalla visione del materiale che verrà utilizzato nella realizzazione artistica, dall'andarlo a cercare, dal procurarlo, fino a organizzarne il trasporto... Allo stesso tempo bisogna tener conto di chi lavorerà con te, di come lo potrai coinvolgere, fin nei risvolti più concreti: dovrai considerare come sta quest'artista,

ma ci aiutano a capire in profondità il lavoro, gioia e fatica, del teologo artista e dei suoi fratelli e sorelle dell'Atelier. Il dottorato *honoris causa* della nostra Facoltà è personale, per Marko Ivan Rupnik, ma egli – e lo si capisce dai suoi scritti – non esisterebbe senza la paternità di Tomáš Špidlík e senza la comunità dell'Atelier e del centro Aletti.

quale periodo vive, quali sono le sue forze creatrici. Dovrai insieme aver presente la comunità cristiana in cui sarà collocata l'opera, la loro cultura, le loro attese, il loro cammino spirituale. Dovrai considerare il materiale della parete, la sua preparazione, l'organizzazione del cantiere, ciò che la comunità cristiana celebrerà davanti a questo mosaico, avere un senso vivo, esperienziale della liturgia e dei sacramenti... e poi di nuovo la ricerca della forma, delle immagini, con un disegno diligente, quasi un esercizio monastico... Tutte queste dimensioni non sono staccate, ma devono essere organicamente unite in una persona, coinvolgendo tutto ciò che è. Allora si sperimenta veramente la sintonia, l'armonia, l'unità del mondo spirituale, intellettuale, psicologico, corporeo, il tutto inserito in un tessuto comunitario, sociale, culturale, perché così è la Chiesa. In questo modo si dà spazio al simbolo, che non può essere smembrato in un'agenda di atti singoli, separati. Solo quando tutto questo vive dentro di noi in un modo unito ed esperienziale, allora, per una facilitazione operativa, tecnica, si può procedere a suddividerne i momenti, ad elencarne le componenti. Ma perché l'opera trasudi di linfa vitale, c'è bisogno del cuore dell'uomo come centro in cui tutte queste realtà confluiscono, si incontrano e ripartono. Lì si toccano le cose che scendono dal cielo e quelle che si innalzano dalla terra», *ibid.*, 269-270.

VIAGGI 2015 CON RUSSIA CRISTIANA

ARMENIA



16-24 luglio, 7-15 agosto
*in occasione del
centenario del genocidio*

GRECIA E ISOLA DI CITERA



5-12 settembre

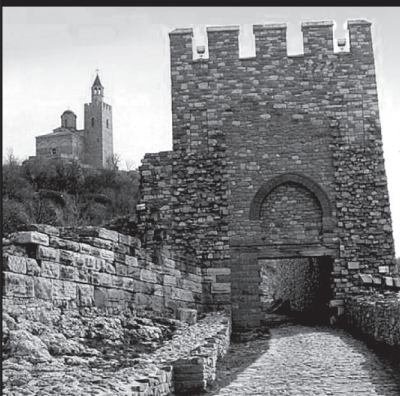
*“Capitano a volte incontri con persone a noi assolutamente estranee,
per le quali proviamo interesse fin dal primo sguardo,
all'improvviso, in maniera inaspettata, prima che una sola parola
venga pronunciata” (F. Dostoevskij)*

TERRA SANTA



3-10 settembre

BULGARIA



30 settembre - 6 ottobre

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

L'ecologia cristiana nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa

Ettore Malnati*

L'edizione di un Compendio del pensiero sociale alla luce del Vangelo e dei pronunciamenti del Magistero della Chiesa cattolica è un ottimo strumento per quei *christifideles* laici che vogliono attuare la loro vocazione nel mondo per orientare le realtà temporali a Dio, quali presenze di Chiesa nella storia. Non poteva dunque mancare questo prezioso strumento, e in esso il pensiero della Chiesa sull'azione creatrice di Dio, sul creato e sul ruolo dell'uomo immagine di Dio quale «governatore delegato» su tutto ciò che porta l'impronta dell'azione creatrice di Dio. Da sempre la fede cristiana guarda al mondo come all'opera di Dio dove Egli ne è l'*actus primus* e – come dice Moltmann – «lo trasforma nel mondo di quell'uomo che deve corrispondere al suo Creatore nei sei giorni lavorativi, come nel quarto comandamento del Decalogo. Al tempo dell'Illuminismo, dal simbolo del mondo come opera di Dio, si sono sviluppati altri simboli moderni: il mondo come macchina, il mondo come laboratorio, il mondo come esperimento»¹.

Ciascuna di queste «visioni» porta a considerare il mondo cioè l'ambiente quale campo di sperimentazione dell'uomo e lo fa con quegli elementi e settori – macchina, laboratorio, esperimento – in cui l'uomo riesce, con la sua applicazione, ad esercitare il suo dominio confrontandosi solo con un meccanicismo tecnico-scientifico e, in questa progettualità, è volutamente assente ogni dialogo con la metafisica delle forze vitali: «Se – dice Moltmann – questo è il fine dello sviluppo, la distruzione della natura significherà anche la fine degli esseri umani»².

Il Magistero della Chiesa nel Concilio Vaticano II e nei pronunciamenti contemporanei ci riporta in un rapporto con l'umanità e il mondo tenendo ben presente

* Vicario per il Laicato e la Cultura nella Diocesi di Trieste, Docente di teologia sistematica presso il Seminario Interdiocesano di Gorizia-Trieste-Udine, Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Trieste e di Udine. Email: vicario.laikatocultura@diocesi.trieste.it.

¹ J. MOLTMAN, *Dio nella Creazione*, Brescia 1986, 360.

² *Ibid.*, 363.

l'opera di Dio creatore e provvidente per l'intero creato e la missione dell'uomo sua immagine che «domina» la realtà creata perché questa dia gloria al Creatore tutelando l'ordine da lui voluto e usando di essa, senza alterarne la dinamica profetica, anche per realizzare *res novae* rispettando l'equilibrio dell'ecologia dell'ambiente e quella umana.

Il Compendio ci offre questa opportunità di riflessione dalla quale dipende l'etica del rapporto uomo-ambiente, cristiano-mondo.

1. Il Creato opera di Dio e campo per la missione dell'uomo

Nella seconda parte del Compendio della Dottrina sociale della Chiesa gli estensori al cap. 10 offrono uno sguardo sul rapporto della persona umana e l'ambiente. Questione non semplice ma doverosa da impostare. La teologia che sottostà ai primi capitoli della Genesi ci presenta la creazione ed ogni elemento di essa come ciò che Dio vuole e riconosce come «buono» (Gn 1,4.10.12). Di questa intrinseca bontà, posta in relazione verso l'intera creazione, l'Autore sacro sottolinea il valore e pone l'uomo e la donna, creati «a sua immagine» (Gn 1,27), quali custodi e responsabili di tutto il creato con il compito di «tutelarne l'armonia e lo sviluppo»³.

Questa missione «è un elemento costitutivo dell'identità umana»⁴ e la «natura» rimane per l'intera umanità, di ogni cultura e fede, «un'opera dell'azione creatrice divina, non una pericolosa concorrente»⁵. Infatti in essa vi è intrinseco, se pur velato ma vero, il primo rivelarsi di Dio autore e ordinatore provvido della gradualità della vita (Sap 13,5 e Rm 1,20). Il piano del Creatore, secondo il testo sacro, è quello di costituire l'uomo a garante dell'intera realtà creata per sé e per una relazionalità, attiva e passiva, tra gli esseri viventi a beneficio di una trasversale promozione di tutta la realtà creata. Può servirsene per il suo sostentamento e può essere di aiuto per l'equilibrio tra le varie forme di vita. È una missione importante questa dalla quale l'uomo, «immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,26), non può esimersi. Il Simbolo di fede inizia proprio così: «Credo in un solo Dio, Padre Onnipotente, Creatore del cielo e della terra». La creazione è dunque un articolo della fede cristiana, non la conclusione di un ragionamento metafisico. Il fatto dunque che la fede cristiana pone Dio in modo

³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 451.

⁴ *Ibid.*, 452.

⁵ *Ibid.*, 451.

eziologico, all'origine della realtà creata, non è certo un voler porre in ombra lo sviluppo delle specie dei viventi bensì un riaffermare che il creato porta in sé la stigmata dell'opera di Dio e ciò – dice la teologia cristiana – avviene *ex nihilo*. Questo creato, l'uomo e il cristiano devono conoscere, custodire e armonizzare secondo il piano del Creatore anche dopo la colpa adamitica. La natura infatti, se studiata rettamente dalla scienza, offre all'uomo grandi opportunità per la sua conoscenza, per il progresso e per la salute, altrimenti, se vi è un uso egoistico o di sfida all'ordine naturale, diviene occasione di squilibri antropologici ed ambientali con gravi conseguenze etiche, climatiche e psicologiche. La natura dunque, come ci indica la teologia della Genesi, deve essere conosciuta e governata (Gn 1,28) dall'uomo immagine di Dio, perché questi se ne occupi e ad essa provveda e la conservi.

A ragion veduta si è voluto richiamare il concetto teologico di creazione: *productio rei ex nihilo sui et subjecti* non relegandolo però ad una cosmovisione statica a cui si faceva riferimento nel passato, bensì alla cosmovisione evolutiva come anche sostenuta dal teologo riformato P. Tillich quando afferma che la creazione non è solo un *factum* ma un *fieri*. E cioè che nella considerazione di una evoluzione delle specie tutto certo procede da qualche cosa o da qualcuno. Se ci si ferma però a questo aspetto, che è pur vero, viene a mancare, apparentemente, la nota *nihilo subjecti* della definizione classica, e questa convinzione sarebbe circoscritta al nucleo di «materia e forma» dell'essere primigenio, relegando così questo «gesto» dell'atto del creare all'attimo iniziale della storia dell'universo. Questo sarebbe una depauperazione di quella *mens* che non può essere, in quanto «Atto intelligente», priva di un esistenziale accompagnamento nell'evoluzione dell'essere, nelle sue varie forme. Se si prende seriamente il fatto dell'evoluzione che supera la cosmovisione statica di un universo fissista lasciando il posto alla cosmovisione dinamica di un universo in autosviluppo progressivo, bisogna per forza di cose ammettere nella storia del cosmo un permanente plus-divenire. E cioè che gli esseri si autotrascendono, vanno oltre la loro soglia ontologica e ci si trova di fronte al superamento del principio di contraddizione: il più non può venire dal meno. Qui invece è il contrario. Questo è l'interrogativo che ci presenta la scienza lasciando così aperte questioni non da poco. La considerazione di una storia dell'universo che avrebbe in sé un plus-divenire ci porta a valutare la liceità di ritenere che oltre alla causalità naturale vi deve essere una causalità Altra, ciò che per la fede è quella divina; una causalità non subordinata o inferiore ontologicamente a quella della *productio ex nihilo* che ovviamente non può che essere chiamata creazione. Questa causalità va collocata nell'ordine trascendentale che opera *ad intra* della causalità naturale affinché questa possa superare il suo limite e divenire ciò che è. Dio in sé e nel suo agire non può essere considerato una causa accanto ad altre in una serie omogenea. Ciò però non toglie che la sua causalità sia effettiva, quindi vera, tanto che è proprio questa a rendere possibile il processo di plus-divenire del creato. Secondo questa interpretazione della causalità creativa di Dio, i concetti di

causa efficiente e causa finale si accostano sino a praticamente coincidere. Di questo avviso sono anche i teologi Schoonenberg⁶, Flick e Alszegehy⁷, e lo sottolineano nei loro trattati. Da questa lettura ne deriva che l'Autore dell'azione creatrice, sopra riportata, non può essere soltanto colui che è all'origine dell'essere creato *ab initio* (causa efficiente) donandogli «l'essere» ma è anche Colui che pone nella creatura una «nostalgia» verso l'essere-più e la «governa» direttamente o mediatamente provvedendo e conservando come appunto già sostenuto da san Tommaso⁸. Il teologo riformato Bonhoeffer affermava che «creazione e conservazione sono le due facce di una stessa azione divina»⁹. Il teologo Ladaria, oggi segretario della Congregazione per la dottrina della fede, così sottolinea: «le nozioni tradizionali di concorso, provvidenza ecc. devono essere considerate come una esplicazione dell'idea della creazione»¹⁰. Tutto questo per dire che nell'azione creatrice di Dio è implicito il suo accompagnare l'opera sua e accanto a questa attenzione l'uomo non è estraneo ma ha una missione da compiere anche nei confronti della realtà creata o, come oggi si dice, del mondo.

Il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, facendo proprio l'insegnamento del Magistero, apre il cap. 10 con questa precisa convinzione: «l'esperienza viva della presenza divina nella storia è il fondamento della fede del Popolo di Dio»¹¹. È in tal senso che il cristiano deve farsi carico, secondo il piano di Dio, dell'ecologia dell'ambiente perché il mondo continui a essere «rivelazione» dell'azione creatrice di Dio e «richiamo» all'umanità della sua missione di tutela e promozione della qualità dell'ambiente e della moralità, da parte dell'uomo, dell'uso di esso sentendosi «realtà penultima», evitando la tentazione di onnipotenza acritica.

2. Quale impegno dell'uomo *imago Dei* per il mondo?

Se dunque il mondo, nella logica dell'azione creatrice, è testimonianza non di un arbitrio bensì di una attenzione generatrice che vuole essere ed è un atto di amore di un Dio Amore, ne consegue che l'uomo, creato a immagine di questo unico Dio, non può non occuparsi del mondo e di tutto ciò che lo compone. Il Compendio della Dottrina sociale, rifacendosi al Concilio Vaticano II e in particolare alla Costituzione

⁶ P. SCHOONENBERG, *Alleanza e Creazione*, Brescia 1972.

⁷ M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1973.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 104, a 1: la conservazione del mondo è la prosecuzione dell'azione creatrice.

⁹ D. BONHOEFFER, *Quién es y quién fue Jesucristo?*, Barcelona 1971, 98-100.

¹⁰ L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Roma 1986, 73.

¹¹ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 451.

pastorale *Gaudium et spes*, sottolinea che essendo l'uomo «creato ad immagine di Dio ha ricevuto il mandato di governare il mondo nella giustizia e nella santità, sottomettendo a sé la terra con tutto quello che in essa è contenuto, e di rapportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendolo Creatore di tutte le cose, perché, nella sottomissione di tutte le cose all'uomo, sia grande il nome di Dio su tutta la terra. Ciò vale anche per gli ordinari lavori quotidiani. Gli uomini e le donne infatti che per procurare il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro... possono a buon diritto ritenere che, con il loro lavoro, essi prolungano l'opera del Creatore»¹².

Da questo passo appare evidente che l'opera di «governare» il mondo sia pure in modo qualitativamente altro, il Creatore l'ha voluta condividere con la rispettosa sapienza dell'uomo. Il rapporto uomo-mondo non può essere inteso in antitesi al Creatore senza falsarne la *mens* divina. Questo è il disordine della colpa adamitica e quindi va letto nella scia del *Mysterium iniquitatis*. Nel Piano di Dio, recuperato poi da Cristo, la nuova Creazione – come dice Paolo – l'opera dell'uomo sia nel campo della ricerca scientifica, tecnologica e dell'occupazione quotidiana non fa ombra alcuna all'opera della creazione e del Creatore, bensì «è segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile progetto»¹³. È ovvio però che l'uomo deve essere collaboratore dell'azione creatrice tutelandone l'ordine e la finalità. Ciò non significa mortificare la ricerca o la sua capacità di trasformare la materia «creando» così forme nuove; questo però dovrà essere accompagnato da «una forte dimensione etica» che porti l'uomo a collaborare con Dio, non a sostituirsi a Lui «finendo così col provocare la ribellione della natura che viene piuttosto tiranneggiata che governata»¹⁴.

Il «governo» dell'uomo sul mondo deve essere, dice il Concilio, «nella giustizia e nella santità»¹⁵. Giustizia significa con equità dare a ciascuno il suo. Ciò implica, per l'uomo, una conoscenza della valenza di ogni essere vivente e dell'ambiente naturale e umano in rapporto all'armonia esistenziale dell'intera realtà creata. La giustizia richiede allora innanzitutto «una corretta concezione dell'ambiente che, mentre da una parte non può ridurre utilitaristicamente la natura a mero oggetto di manipolazione e sfruttamento, dall'altra non deve assolutizzarla e sovrapporla in dignità alla stessa persona umana»¹⁶. Con questo richiamo il Magistero della Chiesa anche con il Compendio, ci mette in guardia dalla concezione dell'ambiente ispirata all'ecocentrismo o al biocentrismo in quanto questa «si propone di eliminare la differenza ontologica e assiologica tra l'uomo e gli altri esseri viventi, considerando la biosfera come un'unità biotica di valore indifferenziato. Si viene così ad eliminare la superiore responsabi-

¹² CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 34.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Centesimus annus*, n. 37.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 34.

¹⁶ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 463.

lità dell'uomo in favore di una considerazione egualitaristica della *dignità* di tutti gli esseri viventi»¹⁷.

L'ambiente certo è in stretto rapporto con la qualità della vita di tutti gli esseri viventi di ogni «ordine e grado». Ovviamente è dovere di giustizia riconoscere una diversità di dignità e compiti non certo in senso «politico» bensì in senso ontologico e in rapporto al ruolo stesso che ciascun essere creato ha nei confronti dell'intero ordine della creazione. L'uomo certo, per missione, è il custode della natura ma questa non può essere assolutizzata quasi fosse un totem o come fu inteso da certe tesi del passato. «L'uomo – dice il Vaticano II – vale più per quello che è che per quello che ha. Parimenti tutto ciò che gli uomini compiono allo scopo di conseguire una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano nei rapporti sociali, ha più valore dei progressi in campo tecnico»¹⁸. Compete all'uomo proprio in virtù della missione di «cooperatore» della creazione prodigarsi affinché non solo vi sia una promozione e rispetto del creato ma anche il prodigarsi «per una maggior giustizia» tra le persone e tra i popoli nel clima di una fraternità planetaria e con rapporti «paritari», in virtù della medesima dignità della persona umana, nella vita sociale. L'armonia tra la realtà creata non può ovviamente ridursi ad un equilibrio tra le realtà terrene ma deve coinvolgere anzitutto colui che dell'*habitat* è il custode. Una mancanza di questo impegno darebbe adito a scompensi che porterebbero alla mortificazione del vivere degno dell'uomo e quindi alla conflittualità tra persone, popoli e tra uomo e ambiente. Le disuguaglianze anche economico-sociali sono un attentato a questa giustizia e minano la pace¹⁹. Quindi l'uomo, e in particolare il cristiano singolo e l'intera comunità cristiana sono chiamati a prodigarsi perché l'«ambiente umano» non si deteriori. A tale proposito è stato profetico il messaggio di Paolo VI alle Nazioni Unite dove, presentandosi a nome dell'intero Concilio Vaticano II e della Chiesa cattolica «esperta in umanità» con la sua storia e con il suo magistero sociale, indica che «essa rappresenta la via obbligata della civiltà moderna e della pace mondiale»²⁰. Questo impegno Paolo VI e la Chiesa del Concilio lo sentono pressante e Papa Montini dice a tutti i rappresentanti degli Stati del Pianeta che «la pace non si costruisce soltanto con la politica e con l'equilibrio delle forze e degli interessi, ma con lo spirito, con le idee, con le opere della pace... Se volete essere fratelli lasciate cadere le armi dalle vostre mani. Non si può amare con armi offensive in pugno»²¹. «Non gli uni contro gli altri, non più non mai... [bensì] lavorare gli uni per gli altri»²².

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno su ambiente e salute*, 24 marzo 1997.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 35.

¹⁹ *Ibid.*, n. 78.

²⁰ PAOLO VI, *Discorso all'ONU* (4 ottobre 1965), n. 5.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, n. 5-6.

L'altro criterio che il Concilio Vaticano II ha espresso ed è ripreso dal Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, per il «governo» della realtà creata è la *santità*²³. Noi ci saremmo aspettati dopo la giustizia che a governare il mondo venisse indicata la competenza nella scienza, nella geologia, nell'economia, nell'antropologia ecc., invece il Concilio senza tentennamenti parla del bisogno della santità. L'uomo per collaborare con il Creatore a mantenere e conservare il mondo nell'ordine voluto da Dio deve essere orientato alla santità cioè alla trascendenza. Il porsi dell'uomo nei confronti delle problematiche dell'ambiente nella complessità creata dall'inquinamento atmosferico, dallo scempio delle foreste, dall'estinzione di alcune specie di vegetali e di animali sono cause che alterano il clima, producono lo scioglimento dei ghiacciai, o la desertificazione di vaste aree della terra, sono effetti di un modo di porsi dell'uomo nei confronti del mondo escludendo la convinzione che Dio ne è il Creatore *ex nihilo* e ne è attento provvidente. Non riconoscere ciò significa abdicare ad ogni riferimento alla trascendenza e quindi spezzare il legame che unisce il mondo a Dio. «Questa rottura ha finito per disancorare dalla terra anche l'uomo e, più radicalmente, ha impoverito la sua stessa identità. L'essere umano si è ritrovato a pensarsi estraneo al contesto ambientale in cui vive»²⁴. La spiritualità della creazione molto concorre ad una sapienziale «ecologia umana» che è la piattaforma per una giusta ecologia ambientale. Senza il riferimento al mistero di Dio creatore dei cieli e della terra l'uomo altera la sua identità di realtà penultima e sentendosi legittimato a violare acriticamente l'integrità e i ritmi della natura²⁵ e ad aprire le porte ad una economia avente come obiettivo l'egemonia del profitto a discapito della protezione dell'ambiente e dei valori propri della persona. Non tener conto del criterio di santità assieme a quello della giustizia mortifica l'ecologia umana e quella ambientale. Giustamente richiama il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa che «l'atteggiamento che deve caratterizzare l'uomo di fronte al creato è [e deve essere] quello della gratitudine e della riconoscenza... Se si mette tra parentesi la relazione con Dio si svuota la natura del suo significato profondo depauperandolo... Il mondo si offre allo sguardo dell'uomo come traccia di Dio»²⁶. Questo è lo spirito che l'uomo deve fare suo nel determinarsi a promozione e tutela dell'ecologia ambientale mai dimenticando «soprattutto i criteri di giustizia e solidarietà, ai quali si devono attenere innanzitutto gli individui ed i gruppi che operano nella ricerca e nella commercializzazione nel campo delle biotecnologie»²⁷.

²³ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 34.

²⁴ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 464.

²⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 26.

²⁶ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 487.

²⁷ *Ibid.*, n. 474.

3. Ambiente e sviluppo solidale dell'umanità

Il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa affronta l'argomento dell'Ambiente inteso come un bene collettivo e pertanto presenta la sua tutela come una sfida per l'umanità²⁸. È ancora all'uomo che viene chiesto di prendersi cura e rispettare questo bene collettivo destinato a tutti, impedendo che si possa fare «impunemente uso delle diverse categorie di esseri, viventi o inanimati – animali, piante, elementi naturali – come si vuole a seconda delle proprie esigenze»²⁹. Se è vero, come è vero che l'uomo è l'apice della creazione, è altrettanto vero che egli non solo beneficia per sé dell'ambiente ma ha anche la responsabilità che questi possa continuare a donare a lui e al pianeta Terra ciò che è necessario alla qualità della vita, non solo dell'umanità e dell'ecoglobalizzazione delle «esigenze del presente ma anche di quelle dell'umanità e dell'ambiente del futuro»³⁰. Giustamente affermava già nel 1967 Paolo VI che «la solidarietà universale oltre che essere un dato di fatto e per noi un beneficio è anche un dovere»³¹ non solo ovviamente per le singole persone o gruppi di persone sensibili, bensì per «una responsabilità che appartiene anche ai singoli Stati e alla Comunità internazionale»³². L'umanità nei suoi ambiti giuridici ha il compito e il dovere di offrire delle regolamentazioni che consentono la tutela e la promozione dell'ambiente. Questo non significa la paralisi dello sviluppo sociale economico della famiglia umana, però questo non può andare né a scapito «del rispetto dell'integrità della natura e dei suoi ritmi»³³ né a scapito dello sviluppo sia integrale dell'uomo e dello sviluppo solidale dell'umanità³⁴. Così infatti si esprimeva Paolo VI nel suo primo viaggio di un Pontefice in India: «L'uomo deve incontrare l'uomo, le nazioni devono incontrarsi come fratelli e sorelle, come figli di Dio. In questa comprensione e amicizia vicendevoli, in questa comunione sacra, noi dobbiamo parimenti lavorare assieme per edificare l'avvenire comune dell'umanità»³⁵. L'uomo è dunque questa presenza razionale-sensibile e «provvida» che deve mettere in atto l'equilibrio nell'ambiente, e tra l'ambiente e lo sviluppo equo e solidale dell'intera famiglia umana. La Dottrina sociale della Chiesa chiede che l'umanità, attraverso gli organismi internazionali faccia in

²⁸ *Ibid.*, n. 466.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34.

³⁰ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 467.

³¹ PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, n. 17.

³² *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 467.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 26.

³⁴ PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, nn. 43-44.

³⁵ PAOLO VI, *Allocuzione agli uomini delle varie religioni e comunità non cristiane* (Bombay, 3 dicembre 1964).

modo che, nel rispetto dell'ambiente, le risorse energetiche, «quelle non rinnovabili ai quali attingono i Paesi altamente industrializzati e quelli di recente industrializzazione, devono essere poste al servizio di tutta l'umanità. In una prospettiva morale improntata all'equità e alla solidarietà intergenerazionale, si dovrà altresì continuare, tramite il contributo della comunità scientifica a identificare nuove fonti energetiche, a sviluppare quelle alternative e a elevare i livelli di sicurezza dell'energia nucleare»³⁶.

Uomo e natura sono alleati sia per una ecologia ambientale di positiva valenza globalizzata che per una ecologia umana improntata ad uno sviluppo solidale per l'intera umanità. Il Concilio Vaticano II pensando ad una relazionalità in tutto dignitosamente fraterna tra i popoli del pianeta così si esprime: «Lo sviluppo economico non può essere abbandonato né al solo svolgersi quasi meccanico dell'attività economica dei singoli né alla sola decisione della pubblica autorità. Per questo, bisogna denunciare gli errori tanto delle dottrine che, in nome di un falso concetto di libertà, si oppongono alla riforme necessarie, quanto di quelle che sacrificano i diritti fondamentali delle singole persone e dei gruppi all'organizzazione collettiva della produzione. Si ricordino, d'altra parte, tutti i cittadini che essi hanno il diritto e il dovere – da riconoscersi anche da parte dei poteri pubblici – di contribuire, secondo le loro capacità, al progresso della propria comunità. Specialmente nelle regioni economicamente meno progredite, dove si impone l'impegno di tutte le risorse ivi esistenti, danneggiano gravemente il bene comune coloro che tengono inutilmente le proprie ricchezze o coloro che – salvo il diritto personale di migrazione – privano la propria comunità dei mezzi materiali e spirituali di cui essa ha bisogno»³⁷.

Tutti gli esseri umani debbono sentirsi impegnati al bene dell'intera famiglia umana utilizzando e mettendo a disposizione le varie risorse anzitutto a partire dalla propria comunità. «Questo dovere riguarda in primo luogo i più favoriti. I loro obblighi sono radicati nella fraternità umana e soprannaturale e si presenta – dice Paolo VI – in un triplice aspetto: *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 più umano per tutti, 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»³⁸. A tale proposito così si esprime Papa Francesco facendo eco all'insegnamento di Paolo VI: «Abbiamo bisogno di crescere in una solidarietà che deve permettere a tutti i Popoli di giungere con le loro forze ad essere artefici del loro destino, così come ciascun essere

³⁶ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, cit., n. 470.

³⁷ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 65.

³⁸ PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, n. 44.

umano è chiamato a svilupparsi»³⁹. Questo sviluppo solidale presuppone un senso di responsabilità che è legata alla accoglienza del concetto di uomo e donna creati a immagine di Dio e posti dal Creatore ad accompagnare, tutelare e governare l'opera di Dio. La rimozione di questo principio mette in pericolo un'autentica fraternità tra gli esseri umani e tra i popoli. Accettare che il mondo e l'essere umano sono opera di Dio e che dalla relazione dell'uomo con l'ambiente quale «conservatore e promotore» e dell'uomo con l'umanità, ciò che realizza la missione è «l'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale»⁴⁰. Nel cristianesimo questa interpretazione dell'*humanum* porta con sé atteggiamenti religiosi e culturali dove è pienamente presente il principio dell'amore e della verità che sottostà al vero sviluppo umano⁴¹. «Il mondo di oggi – dice Benedetto XVI – è attraversato da alcune culture a sfondo religioso, che non impegnano l'uomo alla comunione, ma lo isolano nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificare le attese psicologiche... Per questo motivo è necessario un adeguato discernimento... Il discernimento circa il contributo delle culture e delle religioni si rende necessario per la costruzione della comunità sociale nel rispetto del bene comune soprattutto per chi esercita il potere politico... La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo solo se Dio trova posto anche nella sfera pubblica, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica»⁴².

³⁹ FRANCESCO, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 190.

⁴⁰ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, n. 55.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, nn. 55-56.

Bibliografia italiana del Cardinale Leo Scheffczyk

a cura di **Johannes Nebel FSO***

Monografie

1. *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia* (Orizzonti biblici 8), Torino 1970 (127 pp.) [originale tedesco: *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964].
2. *Il Dio che verrà*, Torino 1975 (165 pp.) [originale tedesco: *Der eine und dreifaltige Gott* (Unser Glaube 3), Mainz 1968].
3. *Il ministero di Pietro. Problema, carisma, servizio* (Collana di Teologia pratica 3), Torino 1975 (106 pp.) [originale tedesco: *Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin 1971].
4. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* (Già e non ancora 327), Milano 1998 (183 pp.) [originale tedesco: *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil* (Quaestiones non disputatae 1), Siegburg 1993].
5. *Maria, Crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia 1), Lugano 2002 (182 pp.).
 - 5.1. *Maria come esponente della fede cattolica*, in *ibid.*, 41-49 [originale tedesco: *Maria als Exponent katholischen Glaubens*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ¹1977+²1978, 266-277; Paderborn ³2008, 190-208].
 - 5.2. *Il posto della mariologia nella ricerca teologica odierna*, in *ibid.*, 51-68 [originale tedesco: *Der systematische Ort der Mariologie heute*, in *Theologie und Glaube* 68 (1978) 408-425, ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge*

* Centro Leo Scheffczyk, Bregenz (Austria). La Bibliografia è aggiornata al 30 aprile 2015.

der Theologie. Mariologische Beiträge (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 241-261].

- 5.3. *Il rapporto trinitario del mistero mariano*, in *ibid.*, 69-79 [originale tedesco: *Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses*, in *Catholica* 29 (1975) 120-131; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 227-240].
- 5.4. *“Nato da Maria Vergine”. La verginità di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in *ibid.*, 81-92 [originale tedesco: *“Geboren aus Maria der Jungfrau”. Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, in F. BREID (ed.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche* (Referate der “Internationalen Theologischen Sommerakademie 1995” des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.), Steyr 1995, 60-80; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 143-157].
- 5.5. *L’“Immacolata Concezione” nel contesto integrale della fede*, in *ibid.*, 93-115 [originale tedesco: *Die “Unbefleckte Empfängnis” im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in G. ROVIRA (ed.), *Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit*, Essen 1980; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 159-185].
- 5.6. *Il dogma dell’Assunzione corporea di Maria nell’insieme della fede*, in *ibid.*, 117-133 [originale tedesco: *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens*, in G. ROVIRA (ed.), *Die sonnenbekleidete Frau*, Kvelaer 1986, 27-41; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 187-205].
- 5.7. *La mariologia quale compito e impulso per l’ecumenismo*, in *ibid.*, 135-152 [originale tedesco: *Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Maria in der Evangelisierung* (Mariologische Studien 9), Regensburg 1993, 151-168].
- 5.8. *Pietro e Maria: ostacoli o aiuti sulla via verso l’unità?*, in *ibid.*, 153-164 [originale tedesco: *Petrus und Maria: Hindernisse oder Helfer auf dem Wege zur Einheit*, in *Catholica* 34 (1980) 62-75; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge* (Mariologische Studien 13), Regensburg 2000, 263-277].

6. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Città del Vaticano 2007 (599 pp.) [originale tedesco: *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit* (Distinguo 7), Siegburg 2004].
 - 6.1. *Che tutti siano una cosa sola*, in *ibid.*, 11-18 [originale tedesco: *Dass alle eins seien. Zur Weltgebetsoktav* (omelia tematica), in *Praedica Verbum* 104 (1999) 104-108; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 11-14].
 - 6.2. *L'elemento essenzialmente e permanentemente cattolico*, in *ibid.*, 21-45 [originale tedesco: *Das wesentlich und bleibend Katholische*, in F. BREID (ed.), *Die Kirchenkrise* (relazioni dell'“Internationale Theologische Sommerakademie 1996” des Linzer Priesterkreises a Aigen/M.), Steyr 1996, 68-91; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 15-30].
 - 6.3. *La dottrina del peccato originale del Tridentino nel suo aspetto presente*, in *ibid.*, 47-86 [originale tedesco: *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwarts-aspekt*, in *Forum Katholische Theologie* 6 (1990) 1-21; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 31-55].
 - 6.4. *Sulla dottrina della grazia di Lutero*, in *ibid.*, 87-110 [originale tedesco: *Zur Gnadenehre Luthers*, in *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 56-70].
 - 6.5. *La mariologia come compito e impulso dell'ecumenismo*, in *ibid.*, 111-139 [originale tedesco: *Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung* (Mariologische Studien 9), Regensburg 1993, 151-168; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 71-88].
 - 6.6. *La Chiesa tra le religioni e confessioni religiose*, in *ibid.*, 141-160 [originale tedesco: *Die Kirche unter den Religionen und Konfessionen*, in *Theologisches* 31 (2001) 359-368; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 89-100].
 - 6.7. *Chiesa ed ecumenismo*, in *ibid.*, 161-187 [originale tedesco: *Kirche und Ökumene. Eine Momentaufnahme in kritischem Licht*, in *Theologisches* 33 (2003) 74-86; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 101-117].
 - 6.8. *La dottrina del matrimonio di Karl Barth sotto l'aspetto ecumenico*, in *ibid.*, 191-225 [originale tedesco: *Die Ehelehre Karl Barths unter ökumenischem Aspekt*, in W. AYMANS – A. EGLER – J. LISTL (edd.), *Fides et Ius* (Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag), Regensburg 1991, 389-406; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 119-140].

- 6.9. *Simbolo e sacramento nella teologia di Paul Tillich*, in *ibid.*, 227-269 [originale tedesco: *Symbol und Sakrament in der Lehre Paul Tillichs*, in K. KRÄMER – A. PAUS (edd.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog* (für Horst Bürkle), Freiburg 2000, 118-142; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 141-169].
- 6.10. *L'essenza del contrasto cattolico/protestante secondo Paul Tillich*, in *ibid.*, 271-305 [originale tedesco: *Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs*, in Forum Katholische Theologie 16 (2000) 241-259; ripreso (con il titolo *Das Wesen des katholisch/protestantischen Gegensatzes nach Paul Tillich*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 170-192].
- 6.11. *Il differente concetto di Chiesa. Sul votum del Consiglio dell'EKD dell'anno 2000*, in *ibid.*, 307-324 [originale tedesco: "Unversöhnte Verschiedenheit". Zum "Votum" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) "zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen", in Forum Katholische Theologie 18 (2002) 47-55; ripreso (con il titolo *Der differente Kirchenbegriff. Zum Votum des Rates der EKD vom Jahre 2000*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 193-202].
- 6.12. *L'unità della Chiesa e la cristianità non unita. Sulla Dogmatica ecumenica di Edmund Schlink*, in *ibid.*, 325-344 [originale tedesco: *Die Einheit der Kirche und die uneinige Christenheit. Zur "Ökumenischen Dogmatik" von Edmund Schlink*, in Forum Katholische Theologie 2 (1986) 231-240; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 203-214].
- 6.13. *Maria sotto l'aspetto ecumenico di Edmund Schlink*, in *ibid.*, 345-371 [originale tedesco: *Maria im Aspekt einer "Ökumenischen Dogmatik"* (recensione di E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983), in J. G. ROTEN (ed.), *Mater fidei et fidelium* (Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday; Marian Library Studies), Dayton/Ohio 1991, 592-607; ripreso (con il titolo *Maria im ökumenischen Aspekt von Edmund Schlink*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 215-231].
- 6.14. *Il problema del superamento delle condanne dottrinali*, in *ibid.*, 375-418 [originale tedesco: *Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen* (recensione di K. LEHMANN – W. PANNENBERG [edd.], *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* [3 voll.], Freiburg 1985-1990), in Forum Katholische Theologie 7 (1991) 38-60; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 233-260].

- 6.15. *La Dichiarazione comune e la norma della fede*, in *ibid.*, 419-453 [originale tedesco: *Die "Gemeinsame Erklärung" und die Norm des Glaubens*, in *Theologisches* 28 (1998) 61-68, 125-132; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 261-282].
- 6.16. *La Dichiarazione comune e la precisazione vaticana*, in *ibid.*, 455-470 [originale tedesco: *Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die "Gemeinsame Erklärung" und die vaticanische "Präzisierung"*, in *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 213-220; ripreso (con il titolo *Die "Gemeinsame Erklärung" und die Vatikanische Präzisierung*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 283-292].
- 6.17. *Unità nella verità. Sul primo anniversario della Dichiarazione comune*, in *ibid.*, 471-489 [originale tedesco: *"Differenzierter Konsens" und "Einheit in der Wahrheit". Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre*, in *Theologisches* 30 (2000) 437-446; ripreso (con il titolo *Einheit in der Wahrheit. Zum ersten Jahrestag der "Gemeinsamen Erklärung"*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 293-303].
- 6.18. *Giustificazione ed Eucaristia*, in *ibid.*, 491-524 [originale tedesco: *Rechtfertigung und Eucharistie* (Heftreihe der Gustav-Siewerth-Akademie 5), Weilheim-Bierbronn 1999; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 304-324].
- 6.19. *La vera Chiesa. Sulla motivazione della conversione di J. H. Newman*, in *ibid.*, 527-545 [originale tedesco: *Die wahre Kirche. Zur Motivation der Konversion J. H. Newmans*, in *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 163-172; ripreso in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 325-336].
- 6.20. *Ecumenismo e conversioni*, in *ibid.*, 547-577 [originale tedesco: *Ökumenismus und Konversionen. Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene*, in *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) 81-96; ripreso (con il titolo *Ökumenismus und Konversionen*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 337-355].
- 6.21. *Dall'entusiasmo al realismo*, in *ibid.*, 579-592 [originale tedesco: *Vom "Enthusiasmus" hin zum "Realismus". Die Ökumene braucht dringend eine Wende: Zur Debatte um Eucharistie und Abendmahl vor dem Hintergrund des zurückliegenden Kirchentags in Berlin*, in *Die Tagespost* 76 (28.6.2003) 12; ripreso (con il titolo *Vom Enthusiasmus zum Realismus*), in L. SCHEFFCZYK, *Ökumene – der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 356-362].

7. *Il mondo delle fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007 (XLII+379 pp.) [originale tedesco: *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978, Paderborn 2008].
8. *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica vol. 1), Città del Vaticano 2010 (334 pp.) [originale tedesco: *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik 1), Aachen 1997].
9. *Il Dio della rivelazione. Dottrina di Dio* (Dogmatica Cattolica vol. 2), Città del Vaticano 2011 (534 pp.) [originale tedesco: *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik 2), Aachen 1996].
10. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione* (Dogmatica Cattolica vol. 3), Città del Vaticano 2012 (467 pp.) [originale tedesco: *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik 3), Aachen 1997].
- [11. In preparazione: *La realizzazione della salvezza nella grazia. Dottrina della grazia* (Dogmatica Cattolica vol. 6), Città del Vaticano] [originale tedesco: *Die Heilswirklichkeit in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik 6), Aachen 1998].

Traduzioni di antologie di autori vari curate da Leo Scheffczyk

12. *Problemi fondamentali della Cristologia oggi* (a cura di L. Scheffczyk), Brescia 1989 (152 pp.) [originale tedesco: *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones Disputatae 72), Freiburg 1978].
 - 12.1. *L'itinerario dogmatico verso il mistero di Cristo. Introduzione*, in *ibid.*, 7-15 [originale tedesco: *Einführung: Der dogmatische Weg zum Christusgeheimnis*, in *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones Disputatae 72), Freiburg 1978, 7-14].
13. *Redenzione ed emancipazione* (Giornale di teologia 88), Brescia 1975 (198 pp.) [originale tedesco: *Erlösung und Emanzipation* (Quaestiones Disputatae 61), Freiburg 1973].
 - 13.1. *Il compito della teologia di fronte all'odierna problematica della redenzione*, in *ibid.*, 9-18 [originale tedesco: *Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik*, in *Erlösung und Emanzipation* (Quaestiones Disputatae 61), Freiburg 1973, 5-12].

Articoli

14. *Chiesa e teologia sotto la legge della storia?*, in W. KASPER – L. SCHEFFCZYK – R. SCHNACKENBURG – G. TEICHTWEIER – A. WINKLHOFER, *Concilio e problemi nuovi?*, Vicenza 1968, 45-75 [originale tedesco: *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte?*, in AA.VV., *Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche und Seelsorge heute*, Würzburg 1967, 37-62].
15. *Dichiarazioni del magistero e storia del dogma della Trinità*, in J. FENER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. II/1: *La storia della salvezza prima di Cristo*, Brescia 1968 [originale tedesco: *Lebramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. 2, Einsiedeln 1966, 146-217].
16. *La verità enunciata in proposizioni e il “permanere nella verità”*, in K. RAHNER (ed.), *Infallibile?* (Punti scottanti di teologia 69), Roma 1971, 143-188 [originale tedesco: *Satz-Wahrheit und “Bleiben in der Wahrheit”*, in K. RAHNER (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (Quaestiones Disputatae 54), Freiburg 1971, 148-173].
17. *L'uomo: vocazione e risposta*, in G. TEICHTWEIER – W. DREIER (edd.), *Crisi e rinnovamento della teologia morale* (Studi e ricerche 22), Bologna 1976, 13-45 [originale tedesco: *Der Mensch als Berufener und Antwortender*, in G. TEICHTWEIER – W. DREIER (edd.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, Würzburg 1971, 1-23].
18. *Analogia fidei*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 1, Brescia 1974, 103-109 [originale tedesco: *Analogia fidei*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 1, Freiburg 1967, 133-138].
19. *Concupiscenza*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 2, Brescia 1974, 558-562 [originale tedesco: *Konkupsistenz*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 3, Freiburg 1969, 14-18].
20. *Dio*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 3, Brescia 1975, 73-96 [originale tedesco: *Gott*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 2, Freiburg 1968, 491-510].

21. *Parola – Parola di Dio*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 6, Brescia 1976, 109-122 [originale tedesco: *Wort – Wort Gottes*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 4, Freiburg 1969, 1402-1413].
22. *Rappresentanza (sostituzione) vicaria*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 6, Brescia 1976, 707-710 [originale tedesco: *Stellvertretung*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 4, Freiburg 1969, 730-733].
23. *Sacrificio della Messa – teorie sul*, in K. RAHNER (ed.), *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, vol. 7, Brescia 1977, 298-305 [originale tedesco: *Messopfertheorien*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. 3, Freiburg 1969, 444-450].
24. *Il mistero della sacra liturgia: contenuto ed esigenze*, in J. OVERATH (ed.), *Conferenza Domini. Internationales Komponisten-Symposium Bozen vom 13.-17. April 1977*, Roma 1977, 76-87 [originale tedesco: *Inhalt und Anspruch des Mysteriums in der Liturgie*, in *ibid.*, 63-75].
25. *“Nascita verginale”: fondamento biblico e senso permanente*, in *Communio* 37 (gennaio-febbraio 1978) 31-45 [originale tedesco: *“Jungfrauengeburt”: Biblischer Grund und bleibender Sinn*, in *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 7 (1978) 13-25].
25. *Calcedonia nella ricerca storico-dogmatica e nella teologia sistematica*, in *Communio* 42/43 (novembre 1978-febbraio 1979) 45-59 [originale tedesco: *“Chalcedon heute”*, in *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 8 (1979) 10-22].
27. *La specifica efficacia di salvezza del sacramento della penitenza* [originale tedesco: *Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes*, in *Die Anregung* 30 (1978) 531-540, 587-591]. Ripreso in:
 - 27.1. CRIS Documenti 39, Roma 1978 (24 pp.)
 - 27.2. Supplemento a *L'Osservatore Romano* 161 (15.7.1983) III-V.
28. [Contributi “B. Fondamenti dogmatici”], in W. BEINERT (ed.), *Il Culto di Maria oggi. Teologia – liturgia – pastorale*, Roma ¹1978; ²1985:
 - 28.1. *Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria* (8 dicembre), in *ibid.*, ¹1978, 118-123; ²1985, 142-148 [originale tedesco: *Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria* (8. Dezember) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 103-107].

- 28.2. *Ottava di Natale. Maria santissima Madre di Dio (1 gennaio)*, in *ibid.*, ¹1978, 134-139; ²1985, 160-164 [originale tedesco: *Oktavtag von Weihnachten – Hochfest der Gottesmutter Maria (1. Januar)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 117-121].
- 28.3. *Beata Vergine Maria di Lourdes (11 febbraio)*, in *ibid.*, ¹1978, 199-202; ²1985, 227-229 [originale tedesco: *Gedenktag Unserer Lieben Frau in Lourdes (11. Februar)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 170-172].
- 28.4. *Annunciazione del Signore (25 marzo)*, in *ibid.*, ¹1978, 149-152; ²1985, 175-178 [originale tedesco: *Verkündigung des Herrn (25. März)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 129-131].
- 28.5. *Visitazione della Beata Vergine Maria (31 maggio)*, in *ibid.*, ¹1978, 180-183; ²1985, 209-212 [originale tedesco: *Mariä Heimsuchung (2. Juli)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 154-156].
- 28.6. *Beata Vergine Maria del Monte Carmelo (15 luglio)*, in *ibid.*, ¹1978, 208-211; ²1985, 236-239 [originale tedesco: *Gedenktag Unserer Lieben Frau auf dem Berge Karmel (16. Juli)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 178-180].
- 28.7. *Dedicazione della Basilica di Santa Maria Maggiore (5 agosto)*, in *ibid.*, ¹1978, 214-218; ²1985, 243-247 [originale tedesco: *Weihe der Basilika Santa Maria Maggiore (5. August)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 183-187].
- 28.8. *Assunzione della Beata Vergine Maria (15 agosto)*, in *ibid.*, ¹1978, 160-165; ²1985, 188-192 [originale tedesco: *Mariä Aufnahme in den Himmel (15. August)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 138-142].
- 28.9. *Beata Vergine Maria Regina (22 agosto)*, in *ibid.*, ¹1978, 222-225; ²1985, 252-255 [originale tedesco: *Mariä Königin (22. August)* – B. *Dogmatische Grundlagen*, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg ²1977, 190-193].
- 28.10. *Natività della Beata Vergine Maria (8 settembre)*, in *ibid.*, ¹1978, 187-190;

- 21985, 216-218 [originale tedesco: *Mariä Geburt* (8. September) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg 21977, 160-162].
- 28.11. *Beata Vergine Maria addolorata* (15 settembre), in *ibid.*, 21978, 227-231; 21985, 258-262 [originale tedesco: *Gedächtnis der Schmerzen Mariens* (15. September) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg 21977, Freiburg 21977, 201-205].
- 28.12. *Beata Vergine Maria del Rosario* (7 ottobre), in *ibid.*, 21978, 237-239; 21985, 269-271 [originale tedesco: *Unsere Liebe Frau vom Rosenkranz* (7. Oktober) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg 21977, 209-211].
- 28.13. *Presentazione della Beata Vergine Maria* (21 novembre), in *ibid.*, 21978, 242-244; 21985, 274-276 [originale tedesco: *Gedenktag Unserer Lieben Frau in Jerusalem* (21. November) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg 21977, 213-215].
- 28.14. *Cuore immacolato della Beata Vergine Maria* (Sabato dopo la II domenica dopo Pentecoste), in *ibid.*, 21978, 248-250; 21985, 281-283 [originale tedesco: *Unbeflecktes Herz Mariä* (Samstag nach dem zweiten Sonntag nach Pfingsten) – B. Dogmatische Grundlagen, in W. BEINERT (ed.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg 21977, 218-220].
29. *Lineamenti fondamentali dello sviluppo della teologia tra prima guerra mondiale e il concilio Vaticano II*, in H. JEDIN (ed.), *La Chiesa nel ventesimo secolo* (1914-1975) (Storia della Chiesa vol. 10/1), Milano 1980, 198-235 [originale tedesco: *Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. 7: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1979, 263-301].
30. *Apocatastasi: fascino ed aporia*, in *Communio* 79 (gennaio-febbraio 1985) 65-78 [originale tedesco: *Apokatastasis: Faszination und Aporie*, in *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 14 (1985) 35-46].
31. *La teoria di Newman sullo sviluppo dei dogmi alla luce della critica recente*, in M. K. STROLZ (ed.), *Alla ricerca della luce. Vita – Sviluppo – Pregbiera. Tre saggi su John Henry Newman*, Roma 1985, 35-56 [originale tedesco: *Newmans Theorie der Dogmenentwicklung im Lichte der neueren Kritik*, in M. K. STROLZ (ed.), *Unterwegs zum Licht. Leben – Entwicklung – Gebet. Drei Essays über John Henry Newman*, Rom 1985, 39-61].

32. *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in *Salvezza Cristiana e Culture Odierne* (Atti del II Congresso Internazionale "La Sapienza della Croce oggi"), vol. 1, Torino 1985, 1-13 [originale tedesco: *Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft*, in *Forum Katholische Theologie* 1 (1985) 81-93].
33. *Diagnosi della teologia dei nuovi tempi*, in *Testimonianze su Getsemani del Cardinale Giuseppe Siri, che costituiscono un Appello per la Dottrina Eterna su Gesù Cristo, la Santissima Vergine, la Chiesa e la Storia*, Fraternità della Santissima Vergine Maria [curatore e casa editrice], Roma 1987, 111-117 [originale tedesco: *Diagnose neuzeitlicher Theologie* (recensione di J. SIRI, *Getsemani. Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit*, Aschaffenburg 1982), in *Theologisches* 157 (1983) 5190-5196].
34. *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano*, in *Annales theologici* 2 (1988) 343-356 [originale tedesco: *Schuld und Versöhnung im Horizont des Menschlichen und Christlichen*, in *Wissenschaft und Glaube* 2 (1989) 31-41].
35. *Gesù Cristo – sacramento originario della redenzione*, in H. LUTHE (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Milano 1988, 13-47 [originale tedesco: *Jesus Christus - Ursakrament der Erlösung*, in H. LUTHE (ed.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer ²1982, 9-61; ³1994, 13-65].
36. *La Chiesa – sacramento universale di Gesù Cristo*, in H. LUTHE (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Milano 1988, 49-85 [originale tedesco: *Die Kirche - das Ganzsakrament Jesu Christi*, in H. LUTHE (ed.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer ²1982, 63-120; ³1994, 67-124].
37. *Sensus fidelium: testimonianza della comunità*, in *Rivista internazionale di Teologia e Cultura "Communio"* 16 (1988) 110-125 [originale tedesco: *Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 16 (1987), 420-433].
38. [J. STIMPFL], *La redenzione come compimento dell'ordine soprannaturale. A proposito di un aspetto centrale della soteriologia di M. J. Scheeben*, in *Matthias Joseph Scheeben. Teologo cattolico*: *Divinitas* 31/1 (1988) 21-36 [si tratta del numero speciale della rivista *Divinitas* in occasione del centenario della morte di Scheeben; il numero fu pubblicato contemporaneamente come studio monografico in cui si riprende il saggio con la stessa paginazione: *Matthias Joseph Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, a cura della Pontificia Accademia di S. Tommaso (Studi tomistici 33), Città del Vaticano 1988, 21-36. Come autore figura S. E. Mons. Dr. Josef Stimpfle, a suo tempo Vescovo di Augsburg (Germania), ma il

testo è stato elaborato da Scheffczyk su richiesta del Vescovo e poi tradotto in italiano. Il fatto è documentato da due lettere di Stimpfle (18 maggio e 4 ottobre 1987) nel lascito delle lettere del Cardinale: *Briefnachlass Kard. Scheffczyks* (Leo-Scheffczyk-Zentrum, Bregenz); vi si trova anche l'originale tedesco, finora rimasto inedito, con il titolo: *Erlösung als Vollendung der übernatürlichen Ordnung. Zu einem Hauptaspekt der Soteriologie M. J. Scheebens*. Mons. Stimpfle ha aggiunto soltanto un punto 5 (pp. 33-36 del testo pubblicato in italiano) intitolato «Attualità dell'ecclesiologia di Scheeben»].

39. *Responsabilità e autorità del teologo nel campo della teologia morale: Il dissenso sull'Enciclica "Humanae Vitae"*, in A. ANSALDO (ed.), *"Humanae Vitae": 20 Anni dopo* (Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 9.-12.11.1988), Milano 1989, 273-286 [originale tedesco: *Verantwortung und Autorität des Theologen und der Dissens zu Humanae Vitae*, in *Theologisches* 20 (1990) 239-252].
40. *Un antidoto contro il Pelagianesimo*, in *Trenta Giorni* 5 (1991) 52.
41. *Il Rinnovamento teologico del XIX secolo* (contributo in H. WALDENFELS, *La dottrina della rivelazione nell'epoca dell'illuminismo e del rinnovamento teologico nel XIX secolo*), in M. SEYBOLD – H. WALDENFELS (edd.), *La Rivelazione* (Storia delle Dottrine Cristiane [StDC]. Teologie e Dogmi nella Tradizione della Chiesa vol. 1), Palermo 1992, 364-392 [originale tedesco: *Die theologische Erneuerung im 19. Jahrhundert*, in H. WALDENFELS, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte 1/1b), Freiburg 1977, 79-99].
42. *La professione di fede: confessio e martyrium*, in *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura "Communio"* 23 (1995) 24-34 [originale tedesco: *Glaube als Bekenntnis: Confessio und Martyrium*, in *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 24 (1995), 422-432].
43. *La Croce di Cristo interroga la Chiesa*, in T. P. ZECCA (ed.), *Croce di Cristo unica speranza* (Atti del III Congresso internazionale "La sapienza della croce oggi"), Roma 1996, 73-84 [originale tedesco: non ancora pubblicato].
44. *Lex orandi – Lex credendi: La liturgia, norma di fede*
 - 44.1. in *Musicae Sacrae Ministerium* 33 (1996/1-2) 14-23 [originale tedesco: *Lex orandi – Lex credendi: Die Liturgie als Norm des Glaubens*, in *ibid.*, 24-34].
 - 44.2. in G. M. STEINSCHULTE (ed.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 37-51 [originale tedesco: *Lex Orandi – Lex Credendi. Die Liturgie als Norm des Glaubens*, in *ibid.*, 75-91].

45. *L'assolutezza del cristianesimo. Gesù Cristo Salvatore ed evangelizzatore*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura "Communio" 25 (1997) 16-28 [originale tedesco: *Zur Absolutheit des Christentums*, in Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 25 (1996) 329-341].
46. *Immutabilità e libertà in Dio. Approccio teologico sistematico*, in M. HAUKE – P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 57-66 [originale tedesco: non ancora pubblicato].
47. *Il Mistero della sacra liturgia: contenuto ed esigenze*, in G. M. STEINSCHULTE (ed.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 22-36 [originale tedesco: *Inhalt und Anspruch des Mysteriums der Liturgie*, in *ibid.*, 59-74].
48. *Musica sacra sotto il soffio dello Spirito*, in G. M. STEINSCHULTE (ed.), *Musica Spiritus Sancti Numine Sacra*, Città del Vaticano 2001, 15-21 [originale tedesco: *"Musica sacra" unter dem Anhauch des Geistes*, in *ibid.*, 52-58].
49. *La croce nella Trinità*, in La Sapienza della Croce. Rivista di Cultura e Spiritualità della Passione 17 (2002/1) 45-50 [originale tedesco: *Das Kreuz in der Dreifaltigkeit, Bildbetrachtung zur Passionistenkirche von Miesberg*, in Kirche heute (2003/6) 8-10].
50. *La mia esperienza di teologo cattolico. Uno sguardo d'insieme*, in Pontificia Academia Theologica (PATH) 1 (2002) 59-78 [originale tedesco: *Erfahrung der Theologie in der Zeit*, in Theologisches 34 (2004) 2-16].
51. *"Duc in Altum" – La Chiesa davanti al terzo millennio*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura "Communio" 29 (2003) 159-165 [originale tedesco: *Duc in altum – Die Kirche vor dem dritten Jahrtausend*, in L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 33, n. 21 (23.5.2003) 11-12; anche in Klerusblatt 83 (2003/7) 160-162].
52. *Dignità del bambino*, in *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche* (a cura del Pontificio Consiglio per la Famiglia), Bologna 2003, 177-184 [originale tedesco: *Die Würde des Kindes*, in *Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen* (a cura del Pontificio Consiglio per la Famiglia), Paderborn 2007, 430-436].
53. *Johannes Overath – Una vita al servizio del Mistero* (omelia sul vangelo Gv 12,23-28), in *Musicae Sacrae Ministerium* 39/40 (2002-2003) 22-25 [originale tedesco: *Johannes Overath – Leben im Dienst des Geheimnisses* (Predigt zum Evangelium Joh 12, 23-28), in *ibid.*, 18-21].
54. *Maria, punto focale dei misteri della fede*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2004)

283-294 [originale tedesco: *Maria – Brennpunkt der Glaubensgeheimnisse*, in *Theologisches* 34 (2004) 573-582].

55. *Vivere il mistero eucaristico ispirati dai discepoli di Emmaus (Mane nobiscum Domine – 2004)*, in G. BORGONOVO – A. CATTANEO (edd.), *Prendere il Largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II*, Siena 2005, 315-321 [originale tedesco: non ancora pubblicato].

Interviste

56. *Monito ai prof di religione da un grande della teologia. Verso il Sinodo – Leo Scheffczyk suggerisce quel che del Concilio va chiarito* (Intervista), in *Il Sabato* (26.10. – 1.11.1985) 21.
57. *I cristiani e le provocazioni delle Nuove forme religiose. Colloquio con il cardinale tedesco Leo Scheffczyk in visita alla Facoltà di Teologia* (Intervista), in *Giornale del Popolo* (Lugano) 271 (25.11.2003) 15.

Saggi introduttivi nella teologia di Leo Scheffczyk

58. M. HAUKE, *Essere cattolico? Un primo sguardo all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk* (Mane nobiscum 10), Città del Vaticano 2007 [originale tedesco: *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Cardinal Scheffczyk*, Buttenwiesen 2003].
59. M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica vol. 1), Città del Vaticano 2010, 11-64.
60. J. NEBEL, *Un ritratto biografico-teologico del cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e Forma*, Milano 2007, XV-XXXVI [originale tedesco: *Leo Scheffczyk – ein biographisch-theologisches Portrait*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn 32008, XIII-XXX].

Conosciamo davvero Gesù?

Roberto Giacobbo

Mondadori-RAI, Milano 2013, 336 pp.

Appassionante come un romanzo, documentato come un'enciclopedia, scorrevole come un testo letterario, questo libro si impone per tanti meriti nella vasta produzione religiosa in generale e nell'attenzione a Gesù in particolare.

Il testo non rientra nella letteratura scientifica in senso stretto, perché l'autore non è uno specialista – né teologo, né biblista – ma un giornalista affermato, conduttore del programma televisivo *Voyager*. Il lettore non dovrà aspettarsi la documentazione rigorosa degli addetti ai lavori, né pretendere di leggere nelle note le fonti ispiratrici: tante citazioni sono riportate solo con il nome dell'autore, senza fonte e passo preciso, salvo qualche eccezione, per esempio p. 52 o p. 133¹. Il genere letterario è quello divulgativo, e vorrei precisare, quello di un'alta, aristocratica divulgazione. L'A. si è ampiamente documentato, ha consultato esperti del settore, ha investigato in diverse aree del sapere, dalla storia alla teologia, dall'astronomia all'archeologia, dalla letteratura alla matematica. Risultato: il lavoro, non potendo entrare nella sala della scientificità dalla porta principale, vi entra dalla porta di servizio. Senza sfigurare.

Dopo il *Prologo*, che descrive la scintilla che ha acceso l'interesse da cui nascerà il libro, arrivano le due parti principali, una più breve, *Gesù e la storia* (pp. 11-74), e una più lunga, *La vita* (pp. 75-324). Seguono l'*Epilogo* che vorrebbe essere come un ponte che si allunga sul futuro, una ricca *Bibliografia* (pp. 331-334) e l'ultima pagina con i doverosi ringraziamenti.

La prima parte ha funzione fondativa, ponendo domande e cercando risposte agli interrogativi che renderanno plausibile la seconda. Prima di parlare della vita di Gesù, occorre stabilire se sia un personaggio reale o da fantascienza, precisare se i testi che fanno conoscere la sua persona siano affidabili storicamente o elaborazioni di qualcuno. Solo dopo aver fissato punti di riferimento sicuri o, almeno, accettabili, sarà possibile continuare, indagando nelle pieghe della storia.

¹ Le citazioni sono prese dall'edizione Oscar Bestseller, 2014.

Sono numerose le note positive e di apprezzamento. Ne elenco alcune.

La lettura è scorrevole e piacevole, grazie a uno stile giornalistico accattivante e a un linguaggio piano. Per facilitare al grande pubblico la comprensione del messaggio, i riferimenti biblici sono presi dalla *Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, opera congiunta di cattolici e protestanti, che adotta il più possibile il linguaggio della gente comune.

Indovinata e simpatica la pedagogia delle domande e risposte. Sono intercettate le domande della gente comune, presentate talora in forma un po' provocatoria (esempi: *Gesù è davvero esistito?*, p. 21; *Gesù aveva una moglie?*, p. 47; *Figlio di una vergine?*, p. 103; *Le apparizioni: allucinazioni collettive?*, p. 306). Le domande ricevono una risposta seria, documentata anche con le più recenti proposte (cfr. le teorie sui Magi e sulla stella, pp. 85-92, o la rassegna dei possibili "concorrenti" di Gesù a proposito di miracoli, pp. 207-210).

Da menzionare e da onorare l'onestà scientifica con la quale l'A. procede: «Nel ricostruire la carta d'identità di Gesù non si può mai dare nulla per scontato» (p. 93). L'affermazione di principio trova continua applicazione nel corso dell'indagine, facendo appello a una pluralità di testimoni come vangeli canonici, apocrifi, tradizioni orientali, scoperte archeologiche, per arrivare a conclusioni maturate sulla scorta di dati, oltre che di ragionamenti. Si veda, ad esempio, la scelta di Betlemme come luogo della nascita di Gesù, scartando l'alternativa di Nazaret (cfr. pp. 93-97). Discorso analogo si può fare per tanti altri temi, come la *disputata quaestio* sulla verginità di Maria (cfr. pp. 103-110), o per l'*identikit* di Gesù (cfr. p. 131), o per i miracoli (cfr. p. 213).

Non manca all'A. finezza catechetica, come quando aiuta il lettore a capire la differenza tra Immacolata concezione di Maria e il suo concepimento verginale (cfr. pp. 103-104), o quando distingue tra i tre casi di risurrezione dei Vangeli e la risurrezione di Gesù (cfr. p. 216), o quando interpreta correttamente testi non facili come quello inerente il quinto comandamento, dove si condanna anche solo chi dice una parola cattiva al fratello (cfr. p. 175): Gesù invita a una trasformazione profonda, cambiando già i desideri cattivi. Egli regala con generosità pillole di saggezza interpretativa, come questo giudizio sulle beatitudini: «Gesù non vuole esaltare la miseria – la povertà e la sofferenza non possono essere di per sé motivo di felicità – ma vuole far presente che Dio è vicino a chi è in difficoltà» (p. 181).

Riscoperta e valorizzata è l'antica apologetica, utilizzata con sapienza. Alcuni esempi. I primi a essere informati della nascita di Gesù sono i pastori e i primi destinatari della risurrezione sono donne, due categorie che al loro tempo non godevano di simpatia e di valore: in caso di invenzione, non era meglio affidare messaggi tanto importanti a persone più credibili e autorevoli? (cfr. pp. 100-102). Il fatto che Gesù si rechi da Giovanni per farsi battezzare costituiva un problema teologico per la prima comunità cristiana (Gesù è forse un peccatore che ha bisogno di pentirsi?); leggiamo

a p. 145: «Ricordare questo evento deve essere stato difficile, addirittura scandaloso per gli evangelisti. Eppure nessuno di loro ha taciuto...». A p. 286 l'A. giustamente si chiede come si possa spiegare il radicale cambiamento dei discepoli dopo la Pasqua – da timorosi diventano intrepidi –, se Gesù non fosse risorto e la risurrezione fosse solo una loro invenzione.

L'archeologia è spesso richiamata come documentazione e prova di concretezza che Gesù ha attraversato la storia e non è nato da un'astrazione o fantasia di qualcuno. Solo alcuni esempi: la scoperta dell'iscrizione di Cesarea che menziona Pilato, il governatore romano che condannò Gesù (p. 234), la conferma del dato evangelico della piscina di Siloe (Gv 9) o di Betzada (Gv 5) (cfr. pp. 205-206). Il valore archeologico del Santo Sepolcro è ribadito con le parole non sospette nell'intervista di un illustre archeologo israeliano, Dan Bahat (cfr. pp. 279-281).

Non mancano curiose e interessanti statistiche: i termini "padre" e "papà" ritornano nei Vangeli ben 254 volte, di cui 170 sulle labbra di Gesù (cfr. p. 195), nel Vangelo di Marco le guarigioni compiute da Gesù riguardano il 43% di tutto il racconto (cfr. p. 204). Sono offerte utili equivalenze che aiutano a capire meglio la sproporzione: il servo che deve 100 denari e l'altro che deve 10.000 talenti, tradotto per il lettore moderno, equivalgono rispettivamente a circa 5000 euro e a quattro miliardi di euro (cfr. p. 198). L'A. propone anche la data della morte di Gesù: il venerdì del 30 d.C. (cfr. p. 223).

Imprecisioni o riserve

Non tutte le informazioni o considerazioni mi trovano pienamente concorde. Ne elenco alcune che mi lasciano perplesso.

L'espressione *Vecchio Testamento* (p. 32) non è scorretta, ma sarebbe preferibile usare *Antico Testamento* per eliminare quel "sapore di muffa" che ha l'aggettivo *vecchio*.

Un'imprecisione c'è a proposito del piccolo frammento di Giovanni che resta fino ad oggi il più antico pezzo in nostro possesso: a p. 29 è datato intorno al 120 d.C., a p. 33 intorno al 125 d.C. La differenza non è molta, ma la diversità denota che l'A. ha attinto a due fonti diverse e non ha cercato di eliminare la piccola contraddizione.

L'A. confonde a p. 129 la sindone con il *mandylion*, ispirandosi a non so quale fonte. La sindone era il lenzuolo funerario mentre il *mandylion*, collegato con la leggenda di Ebgar, re di Edessa, sarebbe un fazzoletto nel quale Gesù si asciugò il volto e che inviò al re malato che subito guarì. Così recita la leggenda, che forse ha ispirato il fazzoletto della Veronica.

Una frase di p. 153 suona davvero strana: «La questione se Gesù abbia voluto includere anche i pagani, tra i destinatari del suo messaggio, resta aperta». Presa alla lettera, è inaccettabile. Gesù ha una prospettiva aperta, universale, come si legge

nella finale di Matteo. Resta vero che il suo comportamento procede per gradi e non parla subito di apertura universale. Doveva vincere una mentalità chiusa e l'ha fatto progressivamente.

Affermare «oggi sappiamo dove si trovava la casa di Caifa» (p. 242) è un po' azzardato, perché non si supera il livello di possibilità, senza neppure raggiungere quello di probabilità.

La datazione della Lettera ai Filippesi «intorno all'anno 50» (p. 284) sembra un po' troppo bassa, a meno che si voglia dare a "intorno" una generosa elasticità.

L'ultimo capitolo – *Gesù era davvero il Messia*, pp. 313-324 – mi sembrerebbe più logico anticiparlo. Alla fine dovrebbe rimanere la risurrezione, il fatto decisivo della vita di Gesù e della storia dell'umanità, un indiscusso e insuperabile apice.

Mi permetto anche di rifiutare una scelta dell'A. che a p.119 l'A. parla di un voto di celibato emesso dai membri della comunità di Qumran (idea ripresa a p. 139). Parlare di voto sembra eccessivo e la questione del loro celibato rimane aperta. Non sono d'accordo. Era possibile che uomini impegnati a osservare minuziosamente la legge contravvenissero al primo comandamento che troviamo proprio all'inizio nella Bibbia, al primo capitolo della Genesi, il "crescete e moltiplicatevi"? Ne dubito. Sempre a p. 119 l'età di spotalizio delle ragazze al tempo di Gesù è indicata a 16 anni. Probabilmente anche prima, con la maturità sessuale, perché così facevano fino a non molto tempo fa le ragazze arabe in Palestina.

Al di là di queste osservazioni o riserve che toccano la periferia, non la sostanza, rimane un giudizio altamente positivo. L'A. è riuscito a proporre una figura di Gesù completa e ricca, contestualizzata nel suo tempo per storia (cfr. la data di inizio del ministero pubblico, pp. 143-144), politica e religiosità (si vedano i principali gruppi religiosi alle pp. 137-140). Ma è soprattutto attento a non dimenticare la fede, considerata elemento chiave: «Per vedere Gesù risorto e riconoscerlo... bisogna avere fiducia in lui» (p. 309).

La domanda del titolo del libro (*Conosciamo davvero Gesù?*) può ricevere risposta affermativa grazie a questo lavoro che dimostra come persone preparate culturalmente, scientificamente oneste, capaci di comunicazione, possano offrire un'opera che ribadisco, è di alta, anzi, aristocratica divulgazione. Il conduttore di *Voyager* fa dono ai lettori di un viaggio meraviglioso alla scoperta del Personaggio più illustre di tutta la storia.

Mauro Orsatti

Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari

Serafino M. Lanzetta

Cantagalli, Siena 2014, 490 pp.

Sin dal discorso di Papa Benedetto XVI alla Curia romana nel dicembre 2005, la discussione sull'ultimo Concilio è caratterizzata, spesso con toni accesi, da un'alternativa tra un'ermeneutica della continuità e una della discontinuità. Muovendo da motivi importanti, il padre francescano Serafino Maria Lanzetta spezza una lancia a favore dell'ermeneutica della continuità. Cinquant'anni dopo il Concilio Vaticano II, abbiamo uno studio voluminoso da lui presentato, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, quale contributo alla storia della recezione di questo grande Concilio. Egli conferisce al "Concilio delle 100.000 parole" un'intima omogeneità, finora non sempre presa sul serio.

L'Autore ha già pubblicato in italiano *Iuxta modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa* (2012) e *Avrò cura di te. Custodire la vita per costruire il futuro* (2013). Ha anche curato con p. Stefano Maria Manelli alcuni atti di simposi internazionali: *Karl Rahner, un'analisi critica* (2009), *Inferno e dintorni* (2010), *Il sacerdozio ministeriale: l'amore del Cuore di Gesù* (2010) e *Concilio Ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (2011).

Il lavoro qui presentato è stato svolto sotto la guida di Manfred Hauke come tesi di abilitazione alla Facoltà Teologica di Lugano in Svizzera e lì difeso. Sebbene con Giovanni XXIII e Paolo VI fosse sollevata *ab initio* la richiesta pastorale fondamentale del Concilio, il presente lavoro ha il fine di distillare un'ermeneutica, che sta alla base di tutti i testi conciliari, comune e conforme al magistero.

A questo scopo, l'Autore nel primo capitolo investiga il Concilio innanzitutto dal punto di vista di un atto magisteriale (pp. 43-90). Qui tratta della forma del Concilio tra rinnovamento e aggiornamento, delle conseguenze teologiche di un aggiornamento pastorale, della questione se si possa parlare di una pastoralità dogmatica e della ponderazione teologica dei singoli documenti conciliari. Perciò qui dovrebbe acquistare spessore la *mens sanctae Synodus*, così che da consenso portato dalla fede divenga un insegnamento. Alla fine vengono riportate le note classiche per le dichiarazioni magisteriali (*de fide divina*, ecc.) e le relative censure (*propositio haeretica*, ecc.).

Nel secondo capitolo (pp. 91-162) trova spazio una presentazione di diverse interpretazioni e valutazioni del Vaticano II: quelle di Pietro Parente, Karl Rahner, René Laurentin, Hans Küng, Umberto Betti, Leo Scheffczyk e della Scuola di Bologna in relazione alla storia del Concilio. Questo capitolo si chiude con la domanda se il Concilio sia stato un compromesso e se sollevi un problema metafisico (cioè quello della relazione tra sostanza e forma).

Nel terzo capitolo si tratta della Costituzione sulla Divina Rivelazione per quanto riguarda il rapporto di unità e tensione tra Scrittura e Tradizione (pp. 162-163). Lo schema originario *De fontibus revelationis* fu discusso minuziosamente. Lo stesso si verificò per il secondo schema *De divina revelatione*. Si fece tesoro in questo contesto delle opinioni di influenti partecipanti: Ernesto Ruffini e Ugo Lattanzi. In chiusura, la modificata relazione tra Scrittura e Tradizione viene illuminata illustrando gli altri passaggi ad essa relativi in *Lumen gentium*, in altri documenti conciliari e nel Catechismo della Chiesa Cattolica.

Lanzetta dedica il quarto capitolo alla Costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium*. Egli presenta in modo conciso gli schemi tedesco, francese, cileno, e i due preparati da Parente e da Philips. Qui l'Autore approfondisce alcune questioni dogmatiche: tra le altre, la questione riguardante l'essere membri della Chiesa. Vengono presentate le annotazioni di alcuni periti sulla bozza di Tromp.

Un capitolo particolare è consacrato dall'Autore alla mariologia: viene esaminato lo schema rifiutato *De Beata Maria Virgine* e vengono presentati i temi della correddenzione e della mediazione mariana. Si riportano le posizioni dei cardinali Santos e König e si presenta il punto di vista di due periti teologi del Concilio, Carlo Balić e Gerard Philips. Questa sezione completa la sintesi di queste due posizioni che risulta poi nel capitolo VIII di *Lumen gentium*.

Si parla anche dell'interpretazione della Scuola di Bologna ("ermeneutica della discontinuità"), la quale, come si evince dall'evidenza delle fonti, è presentata come non corrispondente alla *mens sanctae Synodus*.

La presente opera rappresenta nella sua ricchezza di dettagli e nell'elaborazione di diverse fonti primarie un contributo importante alla ricerca sul Concilio. Gli studi successivi sul Concilio Vaticano II non potrà fare a meno di consultare questo volume. L'Autore si dimostra un esperto della storia del Vaticano II. Si discutono interessanti prospettive italiane di sviluppo del Concilio. In modo continuo vengono citati i testi latini originali. Poiché l'Autore si concentra sull'essenziale, le argomentazioni non sono mai prolisse.

Viene altresì messo in luce come le richieste dell'ultimo Concilio utilizzino un nuovo idioma, organizzato con concetti dogmatici. Lanzetta scopre così qualcosa come un'ermeneutica sottocutanea che avvolge l'intero Concilio. Questo concetto viene consolidato con le fonti primarie. L'Autore trova nell'Archivio Segreto Vaticano una non ancor nota corrispondenza tra il Cardinale Ottaviani e Paolo VI. Qui

si intrecciano molte domande circa la consonanza di questo Concilio con le strutture fondamentali della fede, cioè con la “Tradizione essenziale” rispetto al Concilio (Papa Paolo VI, attestando il fatto che esiste una “Tradizione costitutiva” nel tesoro della Rivelazione, era anche contro la tesi di una sufficienza materiale della Sacra Scrittura). Il lavoro solleva indirettamente una questione cruciale: in che senso si può interpretare un Concilio contro l’espressa visione di un Papa, il quale lo convoca e lo presiede?

Come indica similmente la disputa intorno alla Costituzione sulla Rivelazione, si trattava, con il ricorso ad Agostino *De Baptismo contra Donatistas*, V, 23 («... sunt multa quae universa tenet Ecclesia et ob hoc Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur»), di una presentazione magisteriale del rapporto tra Scrittura e Tradizione nel farsi della Rivelazione (cfr. *Dei Verbum* 9). La fede della Chiesa racchiude molte cose, insegnate dagli Apostoli, di cui non si trova un accenno nelle Scritture. Pertanto, così argomenta l’Autore, c’è un’istanza superiore all’inafferrabile “Spirito del Concilio” da comprendere per interpretare i testi del Concilio: la fede della Chiesa vissuta in modo unanime nello spazio e nel tempo, alla quale anche la Tradizione è debitrice quanto a conoscenza, con l’autorità poi di stabilire nuovamente la stessa fede. Quest’unità mista a tensione è vista dall’Autore anche nella *Lumen gentium* pubblicata con l’aggiunta *Nota praevia*. Consultando questa *mens dogmatica*, decisiva, è possibile apprezzare adeguatamente la valenza magisteriale dei singoli testi conciliari.

Per parte nostra, siamo dell’opinione che dall’inserimento di Maria nella Costituzione sulla Chiesa si possa guadagnare anche qualcosa di positivo: Maria è essenziale e di conseguenza “costitutiva” dell’inizio della Chiesa. Questo deve essere ancora pienamente recepito. Rispetto alla lunghezza considerevole dei singoli capitoli, infine, sarebbe auspicabile una sintesi riassuntiva di ogni sezione.

Una ricca bibliografia (pp. 451-479), abbreviazioni e sigle (pp. 21-23) e un indice dei nomi (pp. 481-486) completano questo lavoro di abilitazione.

È da condividere il giudizio di Hauke, contenuto nella presentazione (pp. 9-19): si tratta di «una trattazione brillante» (p. 18) sul Concilio Vaticano II. Intanto, il presente studio, che fa parlare diverse fonti primarie – spesso per la prima volta –, porta non solo la recezione del Concilio a un decisivo progresso, ma offre anche un importante contributo per elevare il Concilio su un piano spirituale, così da liberarlo da prese politiche, cioè da alternative infelici – in quanto non teologiche – tra conservatori e liberali, progressisti e persone di destra. A questo studio prezioso è da augurare un’ampia diffusione e la traduzione in altre lingue.

Emery de Gaál

Finito di stampare
nel mese di giugno 2015
da Reggiani S.p.A. - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XX
giugno 2015



RTLu 2/2015

Editoriale

Giorgio Paximadi, *L'omelia: rischi e bellezza di una sfida contemporanea* 165

Articoli

Emanuele Di Marco, *Il Direttorio omiletico: una necessità?* 169

Lorenzo Cantoni, *Alcune riflessioni sul Direttorio omiletico* 195

Andrzej Kobyliński, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo* 207

Johannes Nebel FSO, *Le noyau eucharistique de l'identité du sacerdoce ministériel: une dimension négligée de la théologie liturgique* 229

Emery de Gaál, *Pope Benedict XVI's early Contributions to Fundamental Theology – 1955-1961* 261

Contributi

Marco Meschini, *Omelia monodialogica* 293

Iulian Faraoanu, *L'immagine unitaria del popolo di Dio nell'Apocalisse* 309

Miscellanea

Beat Müller, *Comunicare i valori cristiani in un contesto di scetticismo religioso. La necessità del "reframing"* 325

Recensioni

Flavio Placida, *Comunicare Gesù. La catechesi oggi* (Emanuele Di Marco) 335

Giuseppe De Virgilio, *Seconda Lettera ai Corinzi* (Mauro Orsatti) 341

Editoriale

L'omelia: rischi e bellezza di una sfida contemporanea

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

«Che predica!», «Predica bene e razzola male...», «Sono stufo delle solite prediche!». Potremmo continuare a lungo, ma forse sarebbe inutile ed un po' imbarazzante: è dato acquisito che nel linguaggio comune, il termine «predica» sovente non ha un significato lusinghiero; se va bene, indica qualcosa di noioso, ma vi può essere un'implicazione di moralismo o, addirittura, di ipocrisia: «Da che pulpito viene la predica!». Ed è inutile nascondersi dietro il fatto che la parola in questione non è tecnica, e che propriamente la si dovrebbe chiamare «omelia». È vero; ma chi mai usa questa parola oltre agli addetti ai lavori? E anche noi preti spesso ci diciamo, tra confratelli: «Oggi fai tu la predica?».

Vox populi... si potrebbe dire forse con qualche ragione, ed in effetti è constatazione abbastanza comune, anche fuor di queste metafore e di questi modi di dire, che spesso la predicazione liturgica sia percepita come qualcosa di pesante, di cui sbarazzarsi il prima possibile. Noto criterio che i fedeli utilizzano per scegliere a quale Messa andare, in una città come Lugano in cui l'«offerta» è ancora abbondante e variegata, è «il prete che fa prediche brevi!». Una crisi della predicazione? Forse è eccessivo dirlo, ma certo un disagio piuttosto diffuso, se la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha ritenuto opportuno pubblicare, il 29 giugno 2015, un Direttorio omiletico. Esso nasce come risposta ad una richiesta del Sinodo dei Vescovi del 2008, fatta propria prima da Benedetto XVI e poi da Francesco, e occorre affermare subito che si tratta di un documento ambizioso e per certi aspetti audace, che non si limita a fissare presupposti dottrinali e a proporre suggerimenti pratici, ma arriva fino al punto di presentare indicazioni concrete per la predicazione nei differenti tempi dell'anno liturgico.

La Rivista Teologica di Lugano presenta in questo numero una serie di contributi che vogliono non solo illustrare il documento in questione, ma anche approfondirne alcune tematiche, tanto dal punto di vista teologico quanto da quello comunicativo.

Il tema principale di questo fascicolo della nostra Rivista è affrontato anzitutto nell'articolo di Emanuele Di Marco «Il Direttorio omiletico: una necessità?». In un contesto come l'attuale, caratterizzato da una sovrabbondanza di comunicazione, la tentazione può essere – avverte l'autore – quella di «ridurre la ricerca sull'omiletica alla riflessione sulla comunicazione», dato che «l'omelia è molto di più che non una comunicazione di buoni principi, per i quali si necessitano tecniche di convincimento». L'omelia è prima di tutto parte della liturgia, per sé riservata al ministro ordinato, e non deve quindi esser confusa con altre forme di catechesi o di annuncio cristiano. In quanto tale essa è *interpretazione della Sacra Scrittura*, compresa nel suo contesto liturgico ed ermeneutico, secondo i tre noti criteri: «l'unità della Scrittura, la Tradizione della Chiesa, l'analogia della fede». Non quindi esegesi scientifica o mera interpretazione moralizzante, ma annuncio del Mistero pasquale. In questo senso l'attenzione del Direttorio a «rammentare i riferimenti al Catechismo della Chiesa Cattolica» sembra veramente di primaria importanza.

In quanto annuncio del Mistero, l'omelia dev'essere ben preparata, non solo dal punto di vista teologico o retorico, ma soprattutto spirituale. La pratica della *lectio divina* è così indicata dal Direttorio come «un valido aiuto» per la preparazione dell'omelia. A questo riguardo l'autore ricorda un importante documento di san Giovanni Paolo II, la *Pastores dabo vobis*, che «ricorda l'intrinseca armonia che deve regnare tra l'azione del sacerdote e la preghiera». In altri termini – mi pare di poter aggiungere – per convertire gli altri, occorre che il sacerdote lasci trasparire la propria conversione, e questo non nei termini moralistici in cui di solito è compresa questa parola, ma nel senso deducibile dal suo significato etimologico: *cum vertere*, «volgere assieme», ossia «guardare assieme a Cristo».

Un altro contributo per la comprensione del Direttorio ci è fornito dall'articolo di Lorenzo Cantoni «Alcune riflessioni sul *Direttorio omiletico*». Nel suo testo l'autore ci conduce a scoprire il documento, rileggendolo sulla scorta della retorica antica e su quella della Regola di san Benedetto. La classica ripartizione in *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio* è individuata dall'autore in più punti del Direttorio: così il riferimento alla necessità di citare fonti della Liturgia e della Sacra Scrittura fa parte chiaramente dell'*inventio*, mentre la *dispositio* può guardare alla dinamica della *lectio divina* per cogliere la maniera in cui disporre i suoi argomenti. L'*elocutio* avrà una grande parte nel momento in cui il predicatore trasporrà il risultato del suo studio in un linguaggio comprensibile e non tecnico. Sembra però veramente interessante il tentativo di ricavare una «retorica cristiana», utile per leggere il Direttorio, dal cap. VII della *Regula Benedicti*, dedicato ai dodici gradi dell'umiltà. Particolarmente il nono e l'undicesimo grado hanno a che fare con la parola, essendo il primo dedicato al silenzio e dunque all'ascolto, dato che il monaco parla solo se è interrogato, e il secondo più propriamente alla parola del monaco, che dovendo essere pacata, umile, ponderata, ragionevole e mai urlata è esempio di come debba atteggiarsi la parola

del predicatore in una vera «retorica cristiana». Ancora una volta, dunque, l'omelia raggiunge la sua massima efficacia quando lascia trasparire il cammino spirituale del predicatore.

Il tema monografico di questo numero della nostra Rivista è ancora affrontato nel contributo di Marco Meschini «Omelia monodialogica». L'autore parte dall'apparente contraddizione contenuta nel fatto che, in termini comunicativi, l'omelia è un monologo, ma, in termini teologici, dev'essere considerata come «il dialogo di Dio con il suo popolo». In più, il dialogo, sostiene l'autore, è per sua natura oppositivo, mentre in questo caso non è possibile usare tale definizione. Per indicare la via di un superamento di questa contraddizione, l'autore ricolloca l'omelia nel suo contesto liturgico, crocevia bidirezionale in cui si incontrano Dio e l'uomo, per riprendere una definizione di Ratzinger. In questo senso alla «liturgia della parola» in cui Dio e l'uomo vengono messi in contatto per mezzo del libro, o, meglio, dell'atto di lettura di esso, ed alla «liturgia eucaristica», che è il luogo della manifestazione di Dio nel segno sacramentale, si frappone, nella riflessione dell'autore, la «liturgia del testimone», ossia il luogo in cui l'omileta impegna se stesso nel testimoniare la Parola di un Altro. Così egli diviene attore e autore di una relazione sacra al pari con la Scrittura. Si tratta evidentemente di una proposta audace, nella quale l'analogia non può non avere un grande spazio, ma è estremamente interessante per comprendere l'articolazione tra le due parti tradizionali della liturgia, ed il fatto che l'omelia non è un elemento accessorio, riservato magari a feste principali o a uditori particolarmente sofisticati, ma è una parte essenziale dell'atto liturgico in cui Dio edifica il suo popolo attraverso l'opera del suo Spirito nell'esperienza stessa del predicatore. I preziosi suggerimenti pratici che concludono il contributo, indicano all'omileta delle piste per mettere in atto la sua funzione.

Altri articoli e contributi presenti nel numero non sono direttamente collegati al tema monografico, ancorché alcuni di essi possano contribuire ad illustrarlo. Il lettore leggerà con piacere il testo di Johannes Nebel «Le noyau eucharistique du sacerdoce ministeriel», che, prendendo in considerazione il pensiero di Odo Casel e la ricerca odierna sulle antiche anafore eucaristiche, ne sottolinea i punti forti ed i punti deboli, e richiama con energia il fatto che una comprensione dell'Eucaristia nel suo valore sacrificale, ossia nell'unione eucaristica del Sacerdote e della Vittima porti alla sottolineatura dell'identità del presbitero, che agisce *in persona Christi*, come essenzialmente di colui che offre il sacrificio eucaristico. Benché l'articolo in questione non lo dica esplicitamente, tuttavia non possiamo dimenticare che il presbitero, cui è affidato un atto sacrificale a lui proprio, che si distingue da quello degli altri fedeli, è il medesimo cui la Chiesa demanda di pronunciare l'omelia, non tanto in virtù di una sua formazione teologica, quanto proprio del suo carattere ministeriale. L'atto dell'omelia si presenta dunque come parte integrante del ministero «sacerdotale» del presbitero.

Sempre sulla comunicazione, e dunque implicitamente sull'omelia, riflette il con-

tributo di Beat Müller «Comunicare i valori cristiani in un contesto di scetticismo religioso». La dialettica tra «messaggio» e «cornice», ossia, in altri termini, l'attenzione a che, in un messaggio, siano condivise non solo le affermazioni dirette che si comunicano, ma anche le presupposizioni che, date per scontate dai mittenti, possono condurre ad un fallimento della comunicazione, è di vitale importanza anche nella comunicazione religiosa. Troppo spesso infatti succede, nella predicazione, di partire non da saperi condivisi, ma da affermazioni che sono presupposte come vere solo dal mittente. La riflessione comunicativa svolta in questo contributo può aiutare ad avere un'attenzione ulteriore nella proposta omiletica.

Altri temi sono affrontati nel presente numero della Rivista Teologica di Lugano; anche lo spinoso problema della «pentecostalizzazione» del cristianesimo, trattato da Andrzej Kobyliński con particolare riferimento alla natia Polonia, è di particolare interesse; è vero che, nel nostro contesto di lingua e di cultura italiana, il Rinnovamento nello Spirito, principale esponente di questa realtà, è saldamente ancorato nella tradizione cattolica, ma è esperienza comune, per chi sia impegnato in pastorale, la crescita di Chiese libere e di gruppi pentecostali che occupano spazi lasciati vuoti dalla pastorale tradizionale. Penso particolarmente a certi quartieri periferici abitati da persone spesso sradicate dal loro contesto culturale, per le quali una proposta di tipo pentecostale può essere più convincente della frequenza alla loro parrocchia territoriale. Anche in questo caso un rinnovamento della predicazione, che la renda più convincente e più carica di testimonianza, può essere un aiuto per molti a non ritrovarsi estranei nella nostra struttura parrocchiale.

L'articolo di Emery de Gaál «Pope Benedict XVI's early Contribution to Fundamental Theology – 1955-1961» ci fa risentire la voce dell'amato Pontefice in un suo contributo giovanile, che sintetizza già temi fondamentali della sua successiva produzione teologica, mentre il contributo «L'immagine unitaria del popolo di Dio nell'Apocalisse», di Iulian Faraoanu, che invita a recuperare il valore ecclesiologico dell'Apocalisse, forse talora messo in ombra davanti al «primato dell'escatologia» che domina questo libro biblico, mostrando la maniera in cui l'autore biblico articola il tema del popolo di Dio tra elementi veterotestamentari e neotestamentari, introduce una tematica biblica non così consueta, e pone alla nostra attenzione un libro poco letto a causa della sua estrema difficoltà e dell'estraneità del suo mondo immaginario alla nostra cultura ed al nostro modo di pensare.

Come vediamo, questo numero della nostra Rivista non è una «predica», ma un volume ricco di suggestioni e di interesse che i nostri lettori, ne siamo certi, sapranno adeguatamente apprezzare.

Il Direttorio omiletico: una necessità?¹

Emanuele Di Marco*

Introduzione

L'importanza dell'omelia nella vita della Chiesa è un fatto incontestabile. Tale convinzione è sostenuta tanto dai fedeli che partecipano alle celebrazioni liturgiche, quanto da coloro che sono chiamati a svolgere questo ministero: diaconi, presbiteri, vescovi. Attualmente molta dell'attenzione degli individui è assorbita proprio dai numerosi canali comunicativi (informatici, ma non solo) che propongono una serie sterminata di messaggi. Ogni momento e spazio è riempito da un messaggio verbale o visivo. Le proposte o promozioni pubblicitarie invadono il campo dell'attenzione delle persone suscitando reazioni ed emozioni diverse. È stato scritto molto sulla comunicazione nella nostra epoca, si può ben dire che è uno degli argomenti che assorbe maggiore considerazione anche a livello scientifico ed accademico: si lavora sulla percezione dei messaggi, sulle tecniche comunicative, sulla rilevanza degli slogan. Colori, schermi, immagini, suoni e frasi ad effetto: la vita contemporanea è riempita in ogni sua dimensione da attori pubblicitari e non solo che desiderano «carpire» l'attenzione, «suscitare» interesse, «accattivarsi» il pubblico. Ciò crea, spesso, un'indigestione di messaggi: si determina o un'indifferenza davanti a questo, oppure una dipendenza spasmodica dalla novità. Questi aspetti riguardano anche la *mediatizzazione* della società: le notizie si rincorrono e l'uomo contemporaneo risulta abituato ad essere letteralmente «bombardato» da una serie infinita di notizie di vario genere. Viene a mancare, sovente, una capacità di cogliere quello che è importante e rilevante. Tutto si assomiglia, tutto è allo stesso livello. Non solo: spesso ci si limita, in

* L'Autore insegna Teologia pastorale alla Facoltà di Teologia di Lugano; email: donemanueledimarco@gmail.com.

¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio omiletico*, Città del Vaticano 2015.

una giungla più o meno vivibile di messaggi, a cogliere solamente quello che interessa, per passatempo, professione o necessità. È impensabile non operare una selezione. Il contesto attuale vede quindi una forte presenza di comunicazioni e di tecniche per renderle efficaci. Considerando il testo che andiamo ad affrontare bisogna prendere atto di questa situazione. Il problema dell'omelia non può essere affrontato solamente su questo livello: il rischio sarebbe infatti quello di ridurre la ricerca sull'omiletica alla riflessione sulla comunicazione. L'omelia è molto di più che non una comunicazione di buoni principi, per i quali si necessitano tecniche di convincimento. Essere buoni predicatori significa conformare la buona predicazione a Gesù Maestro. Il Direttorio omiletico, in questo senso, non deve essere affrontato come un libro di ricette e neppure come un documento astratto sui temi principali di una scienza, l'omiletica. Il Direttorio si presenta anzitutto come risposta ad una necessità emersa dai lavori dei Vescovi di tutto il mondo, riuniti nel Sinodo dei Vescovi del 2005. Il Magistero pontificio ha inoltre sottolineato a più riprese, negli ultimi anni particolarmente, l'importanza dell'omelia. Il Direttorio è quindi frutto delle riflessioni dei pastori diocesani e delle comunità cristiane stesse in un contesto molto sensibile alla comunicazione. Ridurre «l'efficacia» dell'omelia alle tecniche di comunicazione significherebbe ignorare la centralità della Parola di Dio, il valore della testimonianza, l'influsso della secolarizzazione e dell'indifferenza religiosa. Il tema affrontato dal Direttorio è quindi tutt'altro che semplice: da subito indichiamo come notevole lo sforzo di offrire degli spunti concreti ma anche delle riflessioni più generali. Esso nasce come risposta ad una necessità, per sua natura stessa è sensibile ad alcuni punti particolari. Da parte nostra, è desiderio in questa breve presentazione evidenziare la sua genesi, i contenuti, gli obiettivi e le piste di approfondimento del documento.

1. Genesi del documento

Il Direttorio omiletico vanta una genesi piuttosto articolata, si può affermare con convinzione che sia stato un documento *desiderato*. Particolarmente sono Benedetto XVI e Francesco ad avere a più riprese sottolineato l'importanza dell'omelia, riprendendo quanto indicato dai Vescovi raccolti nei Sinodi che hanno dato vita alle Esortazioni apostoliche post-sinodali *Sacramentum Caritatis* e *Verbum Domini*. L'Esortazione *Sacramentum Caritatis* è stata la prima di Benedetto XVI, in relazione al Sinodo del 2005, e promulgata nel 2007. Rifletteva sull'importanza dell'Eucaristia per la vita della Chiesa: qui è importante rilevare il giudizio di valore a riguardo dell'omelia. «Si pone la necessità di migliorare la qualità dell'omelia»²: le parole dell'Esortazione

² BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, in AAS 99 (2007) 105-180, d'ora in poi *SCa*, qui 141.

sono eloquenti e richiamano la serietà nella preparazione di questo fondamentale momento. È sottolineato inoltre che «si evitino omelie generiche o astratte. In particolare, chiedo ai ministri di fare in modo che l'omelia ponga la Parola di Dio proclamata in stretta relazione con la celebrazione sacramentale e con la vita della comunità, in modo tale che la Parola di Dio sia realmente sostegno e vita della Chiesa»³. Il Papa ha quindi espresso chiaramente un'intenzione che sarebbe stata ripresa nei documenti seguenti: l'omelia deve essere basata sulla Parola di Dio e deve considerare la comunità alla quale viene rivolta. Il suo carattere esortativo e catechetico non può essere dimenticato. Proprio per questo ultimo aspetto, il Pontefice ha richiamato la feconda relazione tra il Catechismo della Chiesa Cattolica e l'omelia, come pure il riferimento all'anno liturgico e ai temi forti di questo, nel suo articolarsi nel tempo. Il secondo documento di Papa Benedetto sul tema era la risposta al Sinodo del 2008: ha avvalorato la centralità della Parola di Dio nella missione della Chiesa; non stupisce pertanto che al numero 59 si ribadiscano alcuni fondamenti dell'omelia. Al numero 60 viene invece esplicitata l'intenzione di pubblicare un direttorio omiletico: «si pensi anche a strumenti e sussidi adeguati per aiutare i ministri a svolgere nel modo migliore il loro compito, come ad esempio un Direttorio sull'omelia, cosicché i predicatori possano trovare in esso un aiuto utile per prepararsi nell'esercizio del ministero»⁴. Queste due Esortazioni post-sinodali rappresentano quindi due momenti importanti, nella riflessione della Chiesa, sul tema dell'omelia. Esplicitano un'esigenza della Chiesa universale, rappresentata dai Padri sinodali, di una maggiore attenzione all'omelia ed alla sua importanza nella prassi della comunità ecclesiale. Si può quindi a buon titolo dire che le due Esortazioni hanno aperto la strada ai lavori per la redazione del Direttorio che qui andiamo a presentare. La sensibilità di Papa Benedetto ha poi trovato un contributo ulteriore nel Magistero di Francesco, che nelle sue omelie a Santa Marta e in San Pietro, ma soprattutto nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, ha espresso tutta la sua attenzione al tema dell'omelia. Il Papa dedica venticinque paragrafi al tema, spaziando con una riflessione che considera aspetti di varia estrazione. Soprattutto, però, emerge una preoccupazione che non esita a mostrare: «Mi soffermerò particolarmente, e persino con una certa meticolosità, sull'omelia e la sua preparazione, perché molti sono i reclami in relazione a questo importante ministero e non possiamo chiudere le orecchie»⁵. Proprio per rispondere alle sollecitazioni non propriamente positive, Francesco tenta di definire l'omelia, con l'intento di aiutare a comprenderne la valenza e l'attenzione che richiede. Inizia dicendo chiaramente

³ *Ibid.*

⁴ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica post-sinodale *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, in AAS 102 (2010) 681-787, d'ora in poi VD, qui 739.

⁵ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, in AAS 105 (2013) 1020-1137, qui 1076.

te di cosa *non* si tratti: «non è tanto un momento di meditazione e di catechesi»⁶; «non può essere uno spettacolo di intrattenimento, non risponde alla logica delle risorse mediatiche»⁷; non troppo lunga: «deve essere breve ed evitare di sembrare una conferenza o una lezione»⁸; non avere toni eccessivamente *moralizzanti*: «La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegesi, riducono questa comunicazione tra i cuori»⁹; a riguardo dei contenuti «non si tratta di verità astratte o di freddi sillogismi»¹⁰. Il richiamo del Papa è quindi al genere proprio dell'omelia che non deve essere confuso con le altre proposte pastorali di una comunità. La tentazione è forte: in un periodo di *contrazione spirituale*, nella quale la frequenza alle proposte ecclesiali subisce una sensibile diminuzione, il rischio è di compendiare varie attività nell' – spesso – unico momento nel quale il presbitero incontra i propri fedeli. Per questo motivo, forte della propria esperienza di Pastore, Papa Francesco esorta ad evitare questi fraintendimenti. L'attenzione del Papa è rivolta però non solamente all'attuazione dell'azione omiletica: egli sottolinea, con un corposo intervento, la rilevanza della preparazione da parte dei pastori. Anche in questo, la promulgazione del Direttorio intende ovviare ad una perniciosa tendenza: una insufficiente o inappropriata preparazione. Il centro deve quindi essere la Parola di Dio, affrontata con pazienza e calma. Il Papa esorta alla pratica della *Lectio Divina*, feconda opportunità per meditare la Parola e trovarne gli sbocchi nella vita concreta. In molti altri interventi, a braccio o scritti, Francesco ha ripresentato il problema dell'efficacia dell'omelia¹¹. Per comprendere il taglio della presentazione che qui è proposta, il desiderio è quello di proporre come essenziale il riferimento al dialogo tra Gesù ed i discepoli di Emmaus: l'uso del verbo *omileo*¹² da parte dell'Evangelista spinge a comprendere cosa si intenda: una peculiare spiegazione delle Scritture riferita alla realtà che si sta vivendo.

Prima di entrare nei contenuti veri e propri del Direttorio, è stato opportuno

⁶ *Ibid.*, 1077.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 1078.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ad esempio, ad Assisi: «Penso al sacerdote, che ha il compito di predicare. Come può predicare se prima non ha aperto il suo cuore, non ha ascoltato, nel silenzio, la Parola di Dio? Via queste omelie interminabili, noiose, delle quali non si capisce niente» (FRANCESCO, *Incontro con il Clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali*, Cattedrale di San Rufino in Assisi, 4 ottobre 2013, in AAS 105 [2013] 890-894, qui 890).

¹² Il verbo *omilein* indica “conversare familiarmente”. È usato nel Vangelo dei discepoli di Emmaus ma anche per la predicazione di Gesù nella sinagoga a Nazareth. In At 20,11 viene pure utilizzato con l'accezione che qui intendiamo considerare. Cfr. C. RUSCONI, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 2013³, 230.

riprendere le tappe che hanno caratterizzato la nascita del documento, che a questo punto si presenta come una vera e propria urgenza nella Chiesa contemporanea.

2. I contenuti

Il titolo stesso del documento che stiamo analizzando non lascia dubbi: il *Direttorio omiletico* ha chiaramente l'intenzione di offrire delle strade percorribili nella riflessione. È un'indicazione chiara che si presenta non come semplice opzione, ma come norma da considerare ed agire di conseguenza. È stato ribadito sopra che il documento si presenta come una risposta ad un problema reale nella Chiesa: è necessario affrontarlo fornendo uno strumento di riflessione ma anche indicativo. Il *Direttorio* è quindi diviso in due parti proprio per favorire questi due aspetti: la prima è dedicata a «L'omelia e l'ambito liturgico». Le pagine di tale sezione riflettono su alcuni principi omiletici che non possono essere dati per scontati. Rivestono un approfondimento del legame omelia-liturgia, ribadendone l'imprescindibilità: l'omelia è un atto liturgico e non può essere separato dalla liturgia stessa nella quale viene pronunciata¹³. Due pilastri dell'omiletica sono inoltre affrontati: *L'interpretazione della parola di Dio nella liturgia* e *La preparazione*. Due aspetti fondamentali che lasciano l'opportunità di riflessione in questi ambiti, come approfondiremo in seguito. La seconda sezione, dal titolo *Ars predicandi*, coglie pure lo stimolo della *Sacramentum Caritatis*, la quale esortava appunto ad una relazione tra l'omelia ed il ciclo cristiano delle feste come presentate nell'anno liturgico¹⁴. Due novità che da subito intendia-

¹³ «Si raccomanda vivamente l'omelia, che è parte dell'azione liturgica. In essa nel corso dell'anno liturgico vengano presentati i misteri della fede e le norme della vita cristiana, attingendoli dal testo sacro» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, in AAS 56 [1964] 97-138, d'ora in poi *SC*, qui 149); «rispettando la natura specifica ed il ritmo proprio di questo quadro, l'omelia riprende l'itinerario di fede, proposto dalla catechesi, e lo porta al suo naturale compimento [...] Bisogna dedicare grande attenzione all'omelia: nè troppo lunga nè troppo breve, sempre accuratamente preparata, sostanziosa e appropriata, e riservata ai ministri ordinati». (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Catechesi Tradendae*, in AAS 71 (1979), d'ora in poi *CT*, 1277-1340, qui 1325); «Essa infatti "è parte dell'azione liturgica"; ha il compito di favorire una più piena comprensione ed efficacia della Parola di Dio nella vita dei fedeli» (*SC*, 46); «Essa deve condurre alla comprensione del mistero che si celebra, invitare alla missione, disponendo l'assemblea alla professione di fede, alla preghiera universale e alla liturgia eucaristica. Di conseguenza, coloro che per ministero specifico sono deputati alla predicazione abbiano veramente a cuore questo compito» (*Verbum Domini*, 59). «Vi è una speciale valorizzazione dell'omelia, che deriva dal suo contesto eucaristico e fa sì che essa superi qualsiasi catechesi, essendo il momento più alto del dialogo tra Dio e il suo popolo, prima della comunione sacramentale» (*EG* 137: Papa Francesco dedica i nn. 137-138 proprio al tema della relazione omelia/contexto liturgico). «L'omelia fa parte della liturgia ed è vivamente raccomandata» (*Ordinamento Generale del Messale Romano*, Città del Vaticano 1983, d'ora in poi *OGMR*, n. 29).

¹⁴ «Si ritiene opportuno che, partendo dal lezionario triennale, siano sapientemente proposte ai fedeli omelie tematiche che, lungo l'anno liturgico, trattino i grandi temi della fede cristiana» (*SC*, 46).

mo rilevare sono l'Appendice I «L'omelia e il Catechismo della Chiesa Cattolica» e l'Appendice II «Fonti ecclesiali post-conciliari rilevanti sulla predicazione». Nel primo caso, i riferimenti al CCC si presentano come risposta alla *Sacramentum Caritatis*, che sottolineava il desiderio di ovviare ai problemi delle omelie recuperando i riferimenti al Catechismo¹⁵. Riprenderlo significa avere sintonia con l'insegnamento della Chiesa e offrire al popolo di Dio l'occasione per una crescita condivisa a livello ecclesiale. Le Fonti consentono, dal canto loro, di scorgere i numerosi documenti nei quali il Magistero ha approfondito il ruolo, i temi, le finalità e l'urgenza dell'omelia. Di queste quattro parti (le due sezioni e le due appendici) vogliamo di seguito approfondire alcuni aspetti, particolarmente quelli che si presentano come contributi nuovi nel tema.

2.1. La prima sezione: L'omelia e l'ambito liturgico

2.1.1. L'omelia

Il legame con la liturgia è nella natura stessa dell'omelia. Il Direttorio lo ricorda riferendosi all'episodio della predicazione di Cristo a Nazareth: la sinagoga, il rotoio, l'inserviente aiutano a notare il momento propriamente «liturgico». L'omelia non è solamente «agganciata» alla celebrazione liturgica, ne è parte integrante¹⁶ e come tale «è anche un atto di culto»¹⁷. Non solo: vi è una vera e propria *sacramentalità*¹⁸ significata dalla presenza dell'Assemblea riunita per l'ascolto della Parola del Signore. Vi è qui la differenza sostanziale tra la catechesi e l'omelia liturgica: la prima deve avere luogo in tutta la vita cristiana, può essere realizzata in ogni momento ed in ogni

¹⁵ «Attingendo a quanto proposto autorevolmente dal Magistero nei quattro “pilastr” del Catechismo della Chiesa Cattolica e nel recente Compendio: la professione della fede, la celebrazione del mistero cristiano, la vita in Cristo, la preghiera cristiana» (SC, 46).

¹⁶ Per approfondire si rimanda a: D. MOSSO, *L'omelia, parte dell'azione liturgica*, in Rivista Liturgica 74 (1987) 177-184; D. LEBRUN, *L'homélie, redevenue acte liturgique?*, in La Maison Dieu 177 (1989) 146 ss.; E. LODI, *L'omelia parte della celebrazione*, in Rivista di Pastorale Liturgica 188 (1995) 37 ss.; G. GENERO, *L'omelia è parte della celebrazione*, in Servizio della Parola 270 (1995) 40 ss.

¹⁷ *Direttorio*, 13.

¹⁸ «Proprio perché la predicazione della Parola non è mera trasmissione intellettuale di un messaggio, ma “potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede” (Rm 1,16), attuata una volta per sempre in Cristo, il suo annuncio nella Chiesa richiede, negli annunciatori, un fondamento soprannaturale che garantisca la sua autenticità e la sua efficacia. La predicazione della parola da parte dei ministri sacri partecipa in un certo senso del carattere salvifico della Parola stessa non per il semplice fatto che essi parlino del Cristo, bensì perché annunciano ai loro uditori il Vangelo, con il potere di interpellare, che proviene dalla loro partecipazione alla consacrazione e missione dello stesso Verbo di Dio incarnato» (CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Lettera circolare *Il presbitero, maestro della Parola, ministro dei sacramenti e guida della comunità in vista del terzo millennio cristiano*, in Il Regno-documenti 44 (1999) 538-550, qui 540). Cfr. J. A. GOENGA, *La homilía: actos sacramental y de magisterio*, in Phase 16 (1976) 339-358, specialmente 351.

situazione, anche oltre ai tempi che solitamente sono definiti tali. L'etimologia stessa della parola testimonia questa distensione nel tempo e nelle situazioni¹⁹. L'omelia ha invece una attuazione in una determinata situazione, in un particolare contesto, quello liturgico appunto²⁰. Essendo parte dell'azione liturgica il Direttorio affronta il problema attuale – sebbene consolidato da una prassi che si presenta da diversi anni – dell'affidamento dell'omelia ai laici. Trattasi di un problema che coinvolge paesi soprattutto della Mitteleuropa²¹. Non si esita, nel documento, ad affrontare la netta separazione tra la predicazione ordinaria, alla quale è chiamato ogni battezzato, e quella liturgica, l'omelia appunto. Essa ha una posizione precisa nella Celebrazione ed anche la sua durata è indice del suo inserimento efficace in quella che potremmo chiamare «economia liturgica», intendendo l'armonica attuazione della liturgia secondo una struttura ben chiara, nelle sue sequenze ed interventi, spazi e tempi²². Ribadendo che l'omelia è parte integrante della liturgia, il Direttorio sottolinea: la dignità e la specificità dell'omelia, la sua appartenenza all'atto liturgico, la possibilità di esortazioni ed introduzioni che però non devono essere confuse con l'intervento omiletico. Il contributo del Concilio Vaticano II ha consentito di riscoprire l'importanza della Parola di Dio per la vita della Chiesa²³, ed anche il Magistero seguente ha

¹⁹ *κατήχησις*: letteralmente “risuonare, far risuonare”; assume in seguito il significato di “trasmettere un insegnamento” (L. COENEN, *Predicazione*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 1375-1383, qui 1375).

²⁰ «Lo stesso ambito in cui l'omelia è espletata, cioè un'azione liturgica nel luogo adatto, nel canovaccio di quanto è stabilito, la differenza dalla catechesi che può e deve essere attuata dovunque, in ogni tempo, da ogni fedele con le dimensioni di missionarietà e di testimonianza che le sono connaturate dalle celebrazioni battesimali – cresimali – eucaristiche, ecc.» (A. M. TRIACCA, *Omelia*, in J. GEVAERT [a cura di], *Dizionario di catechetica*, Leumann 1986, 466-468, qui 467).

²¹ Memorabili le parole di Benedetto XVI ai vescovi svizzeri in visita *Ad Limina Apostolorum*: «È poi connesso con ciò anche il famoso problema dell'omelia. Dal punto di vista puramente funzionale posso capirlo molto bene: forse il parroco è stanco o ha predicato già ripetutamente o è anziano e i suoi incarichi superano le sue forze. Se allora c'è un assistente per la pastorale che è molto capace nell'interpretare la Parola di Dio in modo convincente, vien spontaneo dire: perché non dovrebbe parlare l'assistente per la pastorale; lui riesce meglio, e così la gente ne trae maggior profitto. Ma questo, appunto, è la visione puramente funzionale. Bisogna invece tener conto del fatto che l'omelia non è un'interruzione della Liturgia per una parte discorsiva, ma che essa appartiene all'evento sacramentale, portando la Parola di Dio nel presente di questa comunità. È il momento, in cui veramente questa comunità come soggetto vuole essere chiamata in causa per essere portata all'ascolto e all'accoglimento della Parola. Ciò significa che l'omelia stessa fa parte del mistero, della celebrazione del mistero, e quindi non può semplicemente essere slegata da esso» (BENEDETTO XVI, *Incontro con i vescovi della Svizzera*, 7 novembre 2006).

²² Francesco sottolinea la particolarità dell'omelia rispetto alle altre forme di predicazione: «È un genere peculiare, dal momento che si tratta di una predicazione dentro la cornice di una celebrazione liturgica; di conseguenza deve essere breve ed evitare di sembrare una conferenza o una lezione. Il predicatore può essere capace di tenere vivo l'interesse della gente per un'ora, ma così la sua parola diventa più importante della celebrazione della fede. Se l'omelia si prolunga troppo, danneggia due caratteristiche della celebrazione liturgica: l'armonia tra le sue parti e il suo ritmo» (EG 138).

²³ «Il momento più adatto per la predicazione, che fa parte dell'azione liturgica, nella misura in cui il rito

valorizzato l'omelia come *ponte* tra la Parola di Dio e la vita dei fedeli²⁴. Nella storia non è sempre stato così: la predicazione, specialmente nel periodo medievale, era viepiù separata dalla liturgia celebrata²⁵. Non si tratta però di un problema relegato al passato, per questo motivo il *Direttorio* affronta il tema: è presente, anche nella contemporaneità, il rischio di una forma di separazione dell'omelia dal resto della Celebrazione²⁶: l'*Evangelii Gaudium* richiama all'armonia delle parti della Celebrazione. Tuttavia, per un documento di 158 pagine che ha la pretesa di essere direttivo per le omelie della Chiesa universale, per definire l'omelia non è sufficiente descrivere la sua appartenenza alla liturgia, che andava ribadita. Il passo ulteriore è quello di ricordare cosa *non sia* l'omelia. Tali considerazioni scaturiscono dalle esperienze della prassi ecclesiale globale, talora confrontata con situazioni ambigue e fuorvianti. Con questa intenzione, per evitare malintesi e conclusioni errate, il *Direttorio* affronta i problemi riscontrati. Fondamentalmente, si ricorda che l'omelia non è «un'occasione, per il predicatore, di affrontare argomenti completamente slegati dalla celebrazione liturgica»²⁷; ma neppure semplice esercizio di esegesi biblica. Il rischio infatti di soffermarsi alla descrizione storica o esegetica è alto: dettagli affascinanti devono

lo permette, sia indicato anche nelle rubriche e il ministero della parola sia adempiuto con fedeltà e nel debito modo. La predicazione poi attinga anzitutto alle fonti della sacra Scrittura e della liturgia, poiché essa è l'annuncio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo, mistero che è in mezzo a noi sempre presente e operante, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche» (SC 35).

²⁴ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Mysterium Fidei*, 37; ID., Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 43, 75-76, 78-79; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae*, 48; Esortazione Apostolica *Pastores Dabo Vobis*, 26; Esortazione Apostolica *Pastores Gregis*, 15; Lettera Apostolica *Dies Domini*, 39-41; Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 39-40; BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, 45-46; Esortazione apostolica *Verbum Domini*, 52-71; FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 135-159.

²⁵ Uno dei punti forti del rinnovamento conciliare del Vaticano II a riguardo dell'omelia è il suo legame con la liturgia. Vi è stata una fase nella storia omiletica nella quale gli ordine predicatori portano una novità, tuttavia non nel rapporto liturgia/omelia: «la predicazione popolare determina una vera rinascita della predicazione, ma non una rinascita dell'omelia. Anzi, lo sganciamento della predicazione omiletica dal contesto liturgico si accentua maggiormente: persino il luogo della predicazione viene spostato dal presbiterio alla navata, così che il predicatore abbandonava anche spazialmente la zona dell'altare per recarsi al luogo della predicazione (e talvolta deponeva anche parte dei paramenti e le candele sull'altare venivano momentaneamente spente). Lo stesso uso della lingua volgare, dalla predicazione non liturgica, penetrò in quella liturgica, contribuendo a fare dell'omelia un corpo a parte rispetto al contesto rituale celebrativo in lingua latina. Si giunse, in molti casi, a staccare del tutto l'omelia dalla celebrazione liturgica, facendola diventare una predicazione di tipo catechistico, collocata la domenica pomeriggio, uso che si consolidò, nell'epoca della Riforma, sia in campo cattolico che protestante» (C. BISCONTIN, *Predicare oggi: perché e come*, Brescia 2001, 84-85).

²⁶ «Non mancano anche ai nostri giorni segnali che denunciano il permanere di una simile mentalità. Si pensi all'uso di aprire e concludere l'omelia con un saluto o con altra formula, di fatto percepita come delimitazione dello spazio dell'omelia rispetto a ciò che la precede e la segue, e dunque segnale della sua diversità» (C. BISCONTIN, *L'omelia: un atto di parola nel contesto dell'azione liturgica*, in D. E. VIGANÒ [a cura di], *Omelia: prassi stanca o seconda opportunità?*, Città del Vaticano 2007, 49-70, qui 52).

²⁷ *Direttorio*, 15.

servire solamente alla presentazione del legame imprescindibile della Parola di Dio con quanto stanno concretamente vivendo i fedeli in un determinato contesto storico. Il Direttorio sottolinea come i momenti per l'esegesi e l'approfondimento biblico siano altri, come pure per la catechesi. L'ultimo rischio presentato è quello di far coincidere l'esperienza personale del predicatore con l'omelia. Ciò, evidentemente, ridurrebbe il tempo dell'omelia a quello della testimonianza orale. Gli aspetti qui elencati, ricorda il Direttorio, non sono da disdegnare, anzi: tuttavia bisogna considerarli come elementi dell'omelia. La definizione dell'omelia viene colta dall'Ordinamento Generale del Messale Romano, che la definisce come «spiegazione o di qualche aspetto delle letture della Sacra Scrittura, o di un altro testo dell'Ordinario o del proprio della Messa del giorno, tenuto conto sia del mistero che viene celebrato, sia delle particolari necessità di chi ascolta»²⁸. Ne deriva un'immagine di *collegamento* tra le Scritture o i testi liturgici e la vita concreta di chi partecipa alla celebrazione²⁹. Non solo: viene citata pure l'introduzione del Lezionario, che completa le parole del Messale riportate sopra, particolarmente nell'attenzione ai presenti³⁰. La definizione dell'omelia si conclude riassumendo quanto incontrato: l'omelia è un discorso sui misteri della fede rivolto ad una particolare situazione: questi si possono riferire tanto alla Scrittura quanto a quelli liturgici. Ma soprattutto, quello che emerge dalla prima sezione della prima parte, è l'insistenza sull'omelia come parte della liturgia stessa. E quindi tutta la liturgia, che ha una sua armonia, con ritmi e tempi propri. Il Direttorio ricorda che «una cattiva proclamazione delle letture bibliche pregiudica la comprensione dell'omelia»³¹. Forte di questa definizione, il Direttorio pone in evidenza che essa deve disporre la comunità alla liturgia eucaristica. Il momento centrale consente

²⁸ OGMR, 65.

²⁹ Non è per nulla scontata la relazione vita concreta-Parola di Dio, qualora non si favorisca una meditazione profonda e sensata, il rischio è di proporre una riflessione, magari anche buona, ma non utile alla vita dei fedeli: «i contenuti pertanto scaturiscono dall'incontro tra i temi della Parola di Dio indicati dal Lezionario per quella celebrazione, e l'insieme degli altri elementi della celebrazione; i fedeli presenti, alle prese con le più diverse problematiche, costituiscono la chiave ermeneutica di un'attualizzazione sempre sulla lunghezza d'onda delle vicende della comunità» (M. SODI – A. TRIACCA, *Omelia*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 1013-1019, qui 1016).

³⁰ «L'omelia, con la quale nel corso dell'anno liturgico vengono esposti, in base al testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana, come parte della liturgia della Parola è particolarmente raccomandata (...), anzi in alcuni casi è espressamente prescritta. Tenuta, di norma, da colui che presiede, nella celebrazione della Messa l'omelia ha lo scopo di far sì che la proclamazione della Parola di Dio diventi, insieme con la liturgia eucaristica, "quasi un annuncio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo" (SC 35,2) (...) Con questa viva esposizione della Parola di Dio che viene proclamata, anche le celebrazioni della Chiesa che sa svolgono che l'omelia sia davvero frutto di meditazione, ben preparata, non troppo lunga né troppo breve, e che in essa si presti attenzione a tutti i presenti, compresi i fanciulli e la gente semplice» (*Ordinario delle Letture della Messa*, Città del Vaticano 1981, n. 24).

³¹ *Direttorio*, 19.

il passaggio dalla liturgia della parola a quella eucaristica. Ultimo stimolo di questa sezione è l'invito alla missione, che nell'omelia non può mancare.

«L'omelia è la pietra di paragone per valutare la vicinanza e la capacità d'incontro di un Pastore con il suo popolo»³². Le parole di Papa Francesco, particolarmente attento al tema dell'omelia, si prestano bene per commentare la prima sezione del Direttorio. In effetti, essere parte del contesto liturgico rende evidente notare che l'omelia è per natura stessa da riferire al contesto nel quale si vive: la liturgia è proprio attuazione del Mistero. L'omelia, essendone parte, non può esimersi da tale rendersi attuale³³.

2.1.2. *L'interpretazione della Parola di Dio nella liturgia*

La prima sezione ha consentito di riflettere sul rapporto omelia/liturgia. Il Direttorio prosegue la riflessione considerando l'interpretazione della Parola di Dio nel contesto liturgico, dimostrando un'esigenza che talora si presenta come scontata e quindi facilmente dimenticata. Il punto di partenza è senz'altro la ricchezza della Scrittura e la possibilità che il Vaticano II³⁴ ha permesso nella riscoperta di questa – in modo speciale durante la liturgia³⁵. Era desiderio dei Padri conciliari che non solo vi fosse ricchezza nella presenza della Parola di Dio nelle celebrazioni liturgiche, ma che vi fosse anche un ordine che garantisse la scoperta del Mistero di Cristo nella storia; si esigeva quindi un ciclo di più anni che permettesse questo approfondimento³⁶. Questa esigenza è stata colta ed ha permesso la nascita dei cicli A, B, C. Il Direttorio ne è consapevole e coglie il grande valore di questi cicli ponendo i temi centrali per ognuna della domenica e riferendola ai contenuti del CCC. Su questi punti si tornerà tra qualche riga, sia per ora sufficiente notare il valore della Scrittura nella liturgia post-conciliare, sia per quanto riguarda la quantità di Scrittura, sia per la sequenzialità e l'ordine proposto³⁷. Dal CCC, in questo punto, il Direttorio prende

³² EG 137.

³³ «Si tratta, al contrario, di un'attualizzazione della Parola di Dio annunciata e celebrata in quel particolare contesto culturale» (SODI – TRIACCA, *Omelia*, 1016).

³⁴ Cfr. SC 107-108.

³⁵ «La riforma voluta dal Concilio Vaticano II ha mostrato i suoi frutti arricchendo l'accesso alla sacra Scrittura che viene offerta in abbondanza, soprattutto nelle liturgie domenicali. L'attuale struttura, oltre a presentare frequentemente i testi più importanti della Scrittura, favorisce la comprensione dell'unità del piano divino, mediante la correlazione tra le letture dell'Antico e del Nuovo Testamento, "incentrata in Cristo e nel suo mistero pasquale"» (VD 57). Cfr. OLM 66.

³⁶ «Affinché la mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia in modo che, in un determinato numero di anni, si legga al popolo la maggior parte della sacra Scrittura» (SC 51).

³⁷ «È necessario tener presente che la liturgia non evoca il mistero di Cristo e l'opera della salvezza seguendo una logica cronologica, ma procedendo come per cerchi successivi o quadri centrati su "tappe"

i tre criteri di interpretazione delle Scritture: l'unità della Scrittura, la Tradizione della Chiesa, l'analogia della fede. Non a caso il Direttorio ricorre al Catechismo, quasi a dimostrare uno degli intenti della pubblicazione: ritrovare una coesione con tra il CCC stesso e la predicazione, particolarmente quella liturgica. Il primo punto ribadisce la profonda unità della Scrittura riferendosi al Mistero pasquale. Si tratta di una chiave necessariamente basilare, con la quale la predicazione omiletica deve confrontarsi. I cicli delle letture, come indicato sopra, sottolineano questa unità. Le letture dell'AT *aprono* la strada al Messia, ma non si può dimenticare che Cristo stesso illumina l'oscurità, dischiudendolo, il significato delle Scritture. Il secondo criterio è pure fondamentale per la predicazione: il rapporto con la Tradizione. Si sottolinea infatti il legame tra Scrittura e liturgia ricordando che proprio in quest'ultima si esplicita il rapporto. Poche righe sopra è stato ricordato che l'omelia è parte della liturgia. L'omileta, si evidenzia nel Direttorio, «deve tener conto delle origini liturgiche delle Scritture e considerarle al fine di come rendere fruibile un testo nel nuovo contesto della comunità a cui predica»³⁸. Si tratta di un punto molto delicato: l'attualizzazione della Parola di Dio, non distorcendola, piuttosto incarnandola nel vissuto dei fedeli che sono presenti. Torna quindi in evidenza l'importante contributo del Direttorio nel rammentare i riferimenti al CCC nella predicazione e nell'interpretazione della Parola di Dio, evitando quindi la pretesa di darne significati forse accattivanti ma non necessariamente corrispondenti all'insegnamento della Chiesa. È questo un punto delicato dell'omiletica: il suo lato per definizione *personale*, laddove al presbitero è richiesta la testimonianza di vita, rischia di diventare luogo di individualismo e protagonismo. L'omelia continua quel dialogo fecondo che Dio ha iniziato con il suo popolo³⁹: il predicatore deve esserne consapevole. L'*analogia della fede*, terzo punto ripreso dal CCC, trova spazio del Direttorio: «in senso teologico, ciò si riferisce al nesso tra diverse dottrine e la gerarchia delle verità di fede (...) l'omileta deve sia interpretare le Scritture in modo che tale mistero sia proclamato, sia guidare il popolo ad entrare nel mistero attraverso la celebrazione dell'Eucaristia»⁴⁰. Il richiamo al mistero pasquale consente di ricordare al predicatore che da un lato l'omelia non è una lezione di teologia nella quale poter esprimere riflessioni di carattere accademico e neppure di ignorare il centro della vita cristiana. In questo l'omelia esprime il suo genere proprio e la necessità che sia un equilibrio che porti ad una maggiore conoscenza

o «momenti» differenti» (M. SODI, *Anno liturgico: tempo ordinario*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 59-66, qui 62).

³⁸ *Direttorio*, 23.

³⁹ «Rinnoviamo la nostra fiducia nella predicazione, che si fonda sulla convinzione che è Dio che desidera raggiungere gli altri attraverso il predicatore e che Egli dispiega il suo potere mediante la parola umana. San Paolo parla con forza della necessità di predicare, perché il Signore ha voluto raggiungere gli altri anche con la nostra parola (cfr. Rm 10,14-17)» (EG 136).

⁴⁰ *Direttorio*, 26.

del mistero. Il CCC è costituito da quattro parti che, già nella propria struttura, sono di aiuto all'omileta per comprendere i punti rilevanti della predicazione omiletica: ciò che crediamo – come celebriamo il culto – come viviamo e come preghiamo⁴¹. La Sacra Scrittura non può essere affrontata nella sola accezione esegetica, è importante e fondamentale che l'omileta la riferisca a Gesù Cristo: ciò vale tanto per i Salmi quanto per le Lettere, per il Pentateuco quanto per l'Apocalisse. Un valido aiuto chiaramente indicato dal Direttorio è il riferirsi ai Padri. I testi sono numerosi e grazie alla Liturgia delle Ore sono resi ancora più familiari ai ministri ordinati.

2.1.3. La preparazione

Il terzo punto della prima parte, intitolata «L'omelia e l'ambito liturgico», riguarda la preparazione dell'omelia stessa. La priorità indicata dal Direttorio porta a riflettere che il problema della predicazione attuale non è tanto la ricerca di tecniche o ricette universalmente valide: gran parte dell'imbarazzo pastorale sull'omelia è proprio riferito ai contenuti. Per questo motivo la preparazione risulta fondamentale e tutt'altro che scontata. Papa Francesco nell'Esortazione Apostolica afferma a chiare lettere che un predicatore non preparato e lontano dalla preghiera è «disonesto ed irresponsabile»⁴². È lo stesso Papa Francesco ad indicare cosa significhi preparare l'omelia: essendo parte dell'azione liturgica, preghiera, deve essere preparata in un contesto di preghiera. In questo la meditazione attenta e profonda, di dialogo tra Dio e il predicatore, consente di non soffermarsi su aspetti esteriori e apparentemente interessanti per i fedeli. Gli aspetti fondamentali per la preparazione dell'omelia non sottostanno a logiche commerciali o di *marketing*. E non si tratta neppure di *adattare*⁴³ o *attualizzare*⁴⁴ la Parola di Dio, che è incarnata nella storia. La meditazione del

⁴¹ «Leggendo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, si può cogliere la meravigliosa unità del mistero di Dio, del suo disegno di salvezza, come pure la centralità di Gesù Cristo, l'Unigenito Figlio di Dio, mandato dal Padre, fatto uomo nel senso della Santissima Vergine Maria per opera dello Spirito Santo, per essere il nostro Salvatore» (GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Fidei Depositum*, in AAS 87 [1992] 457-461, n. 3).

⁴² EG 145.

⁴³ «Non si tratta di adattamento, ma di incarnazione del Logos, con tutta la sua forza creatrice, rinnovatrice, risanatrice. In questo senso va inteso il paolino “guai a me se non predicassi il Vangelo” (1 Cor 9,16). Si tratta di mostrare che la parola della fede cristiana è davvero capace di illuminare di senso la realtà: una parola che ne dischiude il valore originario, capace com'è di verità, di liberazione e di riscatto. E chiama a una corrispondenza rinnovatrice» (S. LANZA, *Essi alla predicazione di Giona si convertirono* (Lc 11,32), in D. E. VIGANÒ [a cura di], *Omelia: prassi stanca o seconda opportunità?*, Città del Vaticano 2007, 19-48, qui 25).

⁴⁴ «Non è quindi anzitutto questione di come trasporre (...) l'evento salvifico della morte/risurrezione di Gesù Cristo nella storia ma si tratta, piuttosto, del suo accadere qui ed ora per ognuno, nel rispetto della struttura ontologica della libertà: intrascendibile perché storicamente determinata in ogni suo atto» (A. SCOLA, *Cbi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005, 140-141).

Mistero e la preghiera⁴⁵ consentono di preparare un'omelia che sia realmente continuazione del dialogo di Dio con l'uomo. Anche Papa Francesco⁴⁶, come Benedetto XVI, richiama alla *lectio divina* come relazione fruttuosa con la Parola: la lettura, la meditazione, la preghiera e la contemplazione sono passi importanti e necessari per entrare nel ministero della predicazione ed evitare una qualsiasi forma di possesso o separazione della Parola di Dio. Il Direttorio prosegue con la presentazione delle parti che tradizionalmente compongono la *lectio divina*: la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio*⁴⁷. Papa Benedetto ha aggiunto inoltre l'*actio*, intesa come meta ultima della *lectio*: l'azione, la vita cristiana. Essa stessa è riportata due volte nel CCC: i nn. 1177 (vi si ritrova la definizione⁴⁸) e 2708 (è esplicitata la sua validità⁴⁹). C'è pure un altro documento che evidenzia l'importanza di questa pratica per il ministro ordinato, l'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*. Il documento firmato da Giovanni Paolo II nel 1992 ricorda l'intrinseca armonia che deve regnare tra l'azione del sacerdote e la preghiera⁵⁰. Questo rapporto è basato sulla conoscenza amorosa e la familiarità orante con la Parola di Dio, facendo sì che il ministero profetico si realizzi particolarmente nell'omelia: la *lectio divina* è quindi un valido aiuto per la sua preparazione⁵¹. Attenzione alla preparazione dell'omelia è già stata dedi-

⁴⁵ «L'omelia, che può essere definita come “culmine e fonte di tutta la predicazione”, presenta un legame organico con la preghiera, anzitutto per il fatto di essere parte integrante dell'azione liturgica. (...) Situata tra Liturgia della Parola e Liturgia eucaristica, l'omelia realizza il passaggio del Signore in mezzo al suo popolo e favorisce il cammino della parola che, inviata da Dio, vuole trovare un terreno buono nel cuore capace di ascolto dei credenti, per poi tornare a Dio in forma di risposta orante, di preghiera» (E. BIANCHI, *Preghiera*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 1249-1252, qui 1251).

⁴⁶ Cfr. EG 152; Benedetto XVI aveva presentato le tappe in VD 87.

⁴⁷ Il medesimo schema è riportato nel Documento della Pontificia Commissione Biblica: ID., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15.04.1993, in EV 13/3110-3120. Un intero paragrafo è dedicato alla *lectio* (IV, C, 2). Per approfondire il tema si rimanda a: D. GORCE, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di San Girolamo*, Bologna 1991; A. RIZZI, *La scala di Giacobbe. Introduzione alla Lectio Divina*, Assisi 1992.

⁴⁸ «La *lectio divina*, nella quale la Parola di Dio è letta e meditata per trasformarsi in preghiera, è così radicata nella celebrazione liturgica».

⁴⁹ «La meditazione mette in azione il pensiero, l'immaginazione, l'emozione e il desiderio. Questa mobilitazione è necessaria per approfondire le convinzioni di fede, suscitare la conversione del cuore e rafforzare la volontà di seguire Cristo. La preghiera cristiana di preferenza si sofferma a meditare “i misteri di Cristo”, come nella *lectio divina* o nel Rosario. Questa forma di riflessione orante ha un grande valore, ma la preghiera cristiana deve tendere più lontano: alla conoscenza d'amore del Signore Gesù, all'unione con lui».

⁵⁰ «I cristiani sperano di trovare nel sacerdote non solo un uomo che li accoglie, che li ascolta volentieri e testimonia loro una sincera simpatia, ma anche e soprattutto un uomo che li aiuta a guardare Dio, a salire verso di lui. Occorre dunque che il sacerdote sia formato a una profonda intimità con Dio» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 20.03.1992, in AAS 84 [1992] 657-804, qui 695).

⁵¹ La *lectio divina* aiuta infatti ad incentrare le proprie domande sulla parola di Dio (M. MAGRASSI, *Bibbia*

cata da Papa Francesco, che nella *EG* gli dedica i nn. 145-159: il Direttorio, rispetto alle parole dell'Esortazione, sembra più limitato, essendo numericamente inferiori le pagine dedicate. È da ribadire tuttavia che il Direttorio preferisce concentrarsi sull'aspetto della *lectio divina* senza riprendere i lati – anche molto pratici e di carattere comunicativo – già affrontati nell'Esortazione apostolica. In quest'ultima infatti viene affrontato il tema del linguaggio positivo, dell'importanza delle immagini, del parlare semplice e diretto.

La prima sezione, che sin qui abbiamo presentato, rappresenta una riflessione sulla definizione dell'omelia e sulla sua importanza. Il suo essere parte della liturgia esige una buona preparazione: è stato ribadito a più riprese.

2.2. La seconda sezione: *Ars praedicandi*

La seconda parte del Direttorio intende «proporre esempi concreti e suggerimenti per aiutare l'omileta a mettere in pratica i principi presentati in questo documento»⁵². Viene subito specificato che non si tratti di omelie già pronte (in effetti quanto spiegato sopra verrebbe brutalmente smentito). Un punto che da subito appare chiaro è la centralità del Vangelo: questo è preparato dalle altre letture (dall'AT o dal NT). Il susseguirsi delle feste liturgiche dell'anno e delle domeniche ordinarie costituisce un valore pedagogico della Chiesa⁵³ che, con il calendario, consente di ripercorrere le varie tappe del Vangelo. L'anno liturgico così come è vissuto attualmente si stabilizza entro la fine del VI secolo⁵⁴. Esso non è visto come un ciclico succedersi di stagioni ed avvenimenti, ma come nuova opportunità per l'irruzione dell'eterno nella storia⁵⁵, «la cui efficacia non può conoscere limiti di tempo o di luogo»⁵⁶. Come abbiamo già rilevato, in un primo momento è la domenica, il giorno del Signore, a scandire il tempo cristiano.

L'anno liturgico esprime da un lato la sua dimensione mistagogica, celebrativa e teologica, ma dall'altro ha pure una dimensione pedagogica, che attualmente rischia di disperdersi. Esso aiuta a rivivere quegli avvenimenti che hanno caratterizzato la

e preghiera, Milano 1974, 175); aiuta inoltre a sperimentare la potenza della Parola (P. MAGNANI, *Predica la Parola. Il presbitero e l'omelia*, Treviso 1992, 37); senza scadere nel protagonismo delle proprie convinzioni (G. MOIOLI, *Predicare oggi*, Milano 1982, 196-197).

⁵² *Direttorio*, 39.

⁵³ Cfr. VD 52.

⁵⁴ Cfr. AA.VV., *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Milano 1988.

⁵⁵ «Egli, il Santo, ci santifica con la santità che non potremmo mai darci da soli. Veniamo inclusi nel grande processo storico in cui il mondo procede verso la promessa del Dio “tutto in tutti”» (J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, tr. it., Cinisello Balsamo 2001, 57).

⁵⁶ M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, II, *L'anno liturgico. Il breviario*, 2, Milano 1969, 6.

vita del Cristo: dalla sua Incarnazione alla Pentecoste: si viene non solo confortati ed edificati, ma pure *condotti* verso la risurrezione. Una vera e propria scuola di vita: l'Avvento insegna l'attesa, il Natale il compimento delle promesse; la Quaresima come occasione di penitenza, la Pasqua la risurrezione e la conseguente gioia senza fine; oltre alle feste per varie circostanze, dogmi (*Corpus Domini*, Annunciazione, Immacolata Concezione e Assunzione della Beata Vergine Maria, Ascensione del Signore⁵⁷,...) e memoria dei santi. Non solo: anche la memoria di tutti i fedeli defunti richiama al valore dell'intercessione dei viventi⁵⁸. Vissuto in profonda comunione con Cristo attraverso la partecipazione alla sua vita, l'anno liturgico diviene narrazione - maturazione del rapporto con Dio: rinnovata occasione di scoprire quella vocazione che è il senso della vita di ogni uomo, l'incontro e la comunione con Dio⁵⁹. Il singolo, la società stessa non sono più i medesimi dell'anno precedente. La storia si avvicina continuamente alla sua capitolazione, per questo pare più opportuno di tempo liturgico come a spirale, piuttosto che ciclico⁶⁰.

2.2.1. *Il Triduo pasquale ed il tempo di Pasqua*

Il primo ciclo che si incontra è quello del Triduo pasquale: in tal modo viene ribadita la centralità del mistero pasquale e la sua preminenza nell'anno liturgico. Vengono enucleati gli aspetti rilevanti delle varie celebrazioni, consentendo in tal modo di notarne lo sfondo tematico. Sono sottolineati la centralità di Cristo, già prefigurato nell'Antico Testamento, ed altri elementi particolari legati alla liturgia celebrata (ad esempio per il Giovedì santo è sottolineata la figura dell'Agnello, Gesù Cristo, che combatte per noi, oppure ancora le parole del profeta Isaia che, durante il Venerdì Santo, hanno guidato lo sguardo già dei primi cristiani verso la crocefissione). Il tempo pasquale consente, grazie alle Letture proposte, di spiegare il legame tra la

⁵⁷ «Agli occhi di papa Benedetto non vi è nell'anno liturgico una festa che esprima così bene l'essenza della speranza cristiana come quella dell'Ascensione di Cristo, che predice che anche la nostra propria sostanza è già arrivata presso Dio» (K. KOCH, *Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI*, Torino 2012, 83).

⁵⁸ Ratzinger ricorda che l'uomo si comprende bene se non ci si ferma a chiedersi da dove viene, ma interrogandosi sul dove vada (cfr. J. RATZINGER, *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg in Br. 1997, 70).

⁵⁹ «Lo scopo del tempo è questo: vivere in comunione con Dio. Il tempo ha dunque un senso preciso, perché il settimo giorno è il destino dell'uomo e di tutta la creazione: anticipazione escatologica per tutta l'umanità [...] Nell'intenzione di Dio, il tempo del credente è un tempo ritmato, un tempo altro e santo [...] è questo il senso profondo delle festività cristiane, e, attorno ad esse, dal semplice scorrere dell'anno liturgico» (E. BIANCHI, *Dare senso al tempo. Le feste cristiane*, Magnano 2003, 6).

⁶⁰ «L'anno liturgico con il suo andamento che non è ciclico, ma piuttosto a spirale e che dunque nel suo svolgersi ci avvicina al momento della parusia, la seconda e definitiva venuta di Cristo, ci ricorda che viviamo nel tempo, ma siamo incamminati verso l'eternità» (M. MUOLO, *Le feste scippate. Riscoprire il senso cristiano delle festività*, Milano 2012, 132).

Risurrezione del Cristo e la redenzione della vita di ogni cristiano, come pure di presentare ed approfondire la Chiesa dei tempi apostolici raffigurata nelle letture degli Atti. Il tempo pasquale è quindi veramente fecondo e ricco: il Direttorio ne ribadisce alcuni tratti affinché questi non vengano omessi ma anzi, siano presenti nelle omelie per educare il popolo cristiano.

2.2.2. *Le domeniche di Quaresima*

I tempi di attesa sono momenti importanti e fortemente educativi, specialmente in un'epoca che sta alienando questa fondamentale dimensione della vita cristiana⁶¹. Il riferimento che non deve mancare, e che i fedeli denotano facilmente, è tra il tempo di Gesù nel deserto e quello della Quaresima. Il richiamo al digiuno ed alla penitenza viene conseguente, ma è da sottolineare soprattutto la forza della tentazione che Gesù stesso incontra⁶². Non mancano, per le domeniche successive, indicazioni sui cicli di letture diversi, riprendendo particolarmente la IV domenica *in laetare* nel suo carattere di speranza.

2.2.3. *Le domeniche di Avvento*

Il tempo di Avvento è per definizione tempo di attesa. In questo senso vediamo nel tempo di preparazione un grande valore pedagogico al senso escatologico dell'esistenza umana: l'uomo può alimentare la grande virtù teologale della speranza. Nella postmodernità la perdita del valore dell'attesa è facilmente rimarcabile: il tempo di Avvento si presenta come una buona formazione⁶³. L'attesa dell'uomo nell'Avvento si affianca a quella dell'umanità che attendeva Cristo che entrasse nella storia, ma non bisogna dimenticare che l'*attendere* di questo tempo è legato alla seconda venuta di Cristo, la *parusia*⁶⁴. La domanda concreta per l'attualità è proprio a riguardo della

⁶¹ La società contemporanea si propone come tecnologica, con la presunzione di una capacità di gestione temporale: grande impegno viene indirizzato alla riduzione dei tempi di percorrenza, del lavoro, dell'elaborazione. Si rincorrono le scoperte e le invenzioni che esigono di cambiare le abitudini umane, ma che comunque restano caratterizzate da fenomeni come l'attesa, la pazienza, la perseveranza.

⁶² «La Buona Notizia che l'omileta annuncia non è soltanto la solidarietà di Gesù con noi nella sofferenza; annuncia anche la vittoria di Gesù nella tentazione e sulla morte, vittoria che condivide con tutti coloro che credono in Lui» (*Direttorio*, 62).

⁶³ «L'Avvento [...] ci racconta invece una storia diversa, intessuta di attesa, che per certi versi è l'esatto contrario della fretta. E aperta a sbocchi che fanno intravedere il destino eterno per il quale ogni uomo è stato voluto da Dio. Infatti l'attesa - uno dei grandi valori smarriti della postmodernità - è fatta di pazienza, amore, ascolto, controllo di sé, delle proprie emozioni e dei propri desideri. L'attesa si alimenta di speranza e denota una capacità progettuale fondata sulla coscienza dei propri limiti, ma anche sull'apertura alla relazione con l'altro» (MUOLO, *Le feste scippate. Riscoprire il senso cristiano delle festività*, 29).

⁶⁴ «Da un lato abbiamo il periodo in cui la Chiesa si prepara al Natale, cioè all'ingresso di Cristo nella storia, e in definitiva già ne pregusta la *parusia*, cioè la seconda venuta alla fine dei tempi» (*ibid.*).

coscienza che i cristiani possono avere del ritorno di Cristo: l'Avvento è il tempo propizio per recuperare questa dinamica, che vede sempre maggiormente i cristiani relegare Gesù Cristo al ruolo di *personaggio del passato*. Due dimensioni sono quindi importanti e rimarcate dal Direttorio⁶⁵: *volgere lo sguardo alla prima venuta del Signore e attendere vigilanti il suo ritorno*.

2.2.4. Il tempo di Natale

Il Direttorio ripercorre il senso del Natale come *festa della luce*, affrontando inoltre le letture delle quattro messe previste dal Lezionario dopo il Vaticano II. Tanto la Messa vespertina della Vigilia, come quella della Mezzanotte, quella dell'Aurora e quella del Giorno vantano delle letture proprie. Tuttavia, è stato rimarcato che vi sono dei temi onnipresenti, e che è bene che siano affrontati nella predicazione. È infatti improbabile che i fedeli partecipino alle quattro celebrazioni, se non casi evidentemente isolati. La festa della Santa Famiglia è l'occasione per riflettere sul valore della famiglia e sulla messa in discussione da parte di molte istituzioni e di una mentalità purtroppo nociva al nucleo familiare cristianamente inteso. La solennità di Maria Madre di Dio si presenta adatta per rendere grazie per l'anno trascorso e chiedere l'intercessione di Maria per l'anno che sta per iniziare, questo grazie alla coincidenza con la fine e l'inizio dell'anno civile. L'Epifania, dal canto suo, è da recuperare nel suo senso di manifestazione: il mistero si rende visibile a tutte le genti. La festa del Battesimo del Signore presenta la figura di Giovanni Battista, già incontrato durante il tempo di Avvento. La presenza del Signore fra coloro che si facevano battezzare è indice di una solidarietà di Gesù che si presenta più volte nell'anno, durante tale solennità in modo particolare.

2.2.5. Le domeniche del tempo ordinario

Volontariamente i redattori del Lezionario hanno scelto di non dare un tema a ciascuna domenica⁶⁶, esso offre piuttosto ai fedeli il mistero di Cristo così come narrato nei Vangeli di Matteo, Marco e Luca. Esiste uno schema per tutti gli anni, così riassunto: «le prime settimane affrontano l'inizio della missione pubblica di Cristo, quelle finali hanno un tema escatologico, e le settimane che intercorrono presentano di seguito vari eventi e insegnamenti dalla vita di nostro Signore»⁶⁷. Attraverso l'anno

⁶⁵ Direttorio, 66.

⁶⁶ «Il ricorso a un'unità tematica così concepita è infatti in contrasto con l'autentica concezione dell'azione liturgica, che è sempre celebrazione del mistero di Cristo e che per sua propria tradizione ricorre alla parola di Dio non in forza di sollecitazioni razionali o di motivi di natura contingente, ma con il preciso intento di annunziare il Vangelo e di portare i credenti alla conoscenza di tutta la verità» (OML, 68).

⁶⁷ Direttorio, 102.

liturgico il Lezionario consente quindi una maggiore conoscenza di Cristo: l'omileta è al servizio di questo incontro⁶⁸.

2.2.6. «Altre occasioni»

Il Direttorio omiletico sottolinea l'importanza della partecipazione alla Messa quotidiana. Essa consente un alimento costante nell'Eucaristia e nella Parola di Dio, che comunque va affrontata con una breve omelia⁶⁹. È infatti ricordato che la Messa feriale «dovrebbe essere celebrata in maniera tale che quanti hanno responsabilità familiari e di lavoro possano avere l'opportunità di partecipare»⁷⁰. Ciò significa un'omelia breve – che comunque consiste nella possibilità di approfondire, in modo continuato, un determinato libro della Sacra Scrittura⁷¹.

2.2.7. Matrimoni e funerali

Cosciente della prassi, il Direttorio si sofferma su due momenti liturgici particolarmente delicati: la celebrazione dei matrimoni e dei funerali. Le tendenze non sono infatti incoraggianti: da un lato, l'aspetto consumistico e distratto che sovrasta la riflessione sulla Parola di Dio⁷², dall'altro la mestizia ed il dolore umano che rischiano di distogliere l'attenzione dallo spirito pasquale del morire cristiano⁷³. In entrambi i casi infatti, il rischio di allontanare l'attenzione dalla Parola di Dio e di concentrarla

⁶⁸ Si prestano bene le parole di Benedetto XVI spesso ricordate: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, in AAS 98 [2006] n. 1, 217).

⁶⁹ «Non si trascuri anche durante la settimana nelle Messe *cum populo*, quando è possibile, di offrire brevi riflessioni, appropriate alla situazione, per aiutare i fedeli ad accogliere e rendere feconda la Parola ascoltata» (VD 59).

⁷⁰ *Direttorio*, 108.

⁷¹ Il Direttorio appare molto decise nel richiamare i sacerdoti alla *scelta* delle letture: particolarmente laddove vi sono delle celebrazioni in memoria dei santi: «il sacerdote che celebra con la partecipazione del popolo deve anzitutto preoccuparsi del bene spirituale dei fedeli, evitando di imporre loro i propri gusti. Soprattutto cerchi di non omettere troppo spesso e senza motivo sufficiente le letture assegnate per i singoli giorni dal Lezionario feriale: la Chiesa, infatti, desidera che venga offerta ai fedeli una mensa più abbondante della Parola di Dio» (OLM 83).

⁷² «Il significato sacramentale del Matrimonio non si riferisce solo al preterito salvifico, ma è rivolto anche al momento conclusivo della vicenda umana e cosmica. Pur essendo una realtà terrestre, certamente limitata al momento presente, il Matrimonio è proiettato nella metastoria, dove trova i suoi riferimenti ultimi» (F. CANGELOSI, *Matrimonio*, in *DdO*, 905-913, qui 913).

⁷³ Per approfondire: E. SAPORI (ed.), *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie. Atti della XXXIV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Assisi 27 agosto-1° settembre 2006)*, Roma 2007; A. LAMERI (ed.), *Il rito delle esequie. Celebrare e vivere il mistero della morte*, Roma 2013.

sugli sposi o sul defunto è molto grande. Anche in questo il Direttorio offre l'opportunità per ricondurre l'omelia al suo servizio: non l'esaltazione delle persone, bensì la riflessione sulla Parola di Dio. La Chiesa deve vegliare sulle celebrazioni liturgiche: si diano per scontato che sia ambito ecclesiale, ignorando la nascita di nuove forme di cerimonia e di commiato operate in modo secolarizzato e indipendente, che si distanziano dalla liturgia funebre. Il rischio è quindi costituito da seguire mode o proposte che porterebbero ad una secolarizzazione fuorviante... persino dell'omelia.

2.3. L'Appendice I: L'omelia e il Catechismo della Chiesa Cattolica

Una delle novità apportate dal Direttorio è la *prima appendice*. In essa sono indicati i riferimenti delle varie celebrazioni dell'anno liturgico rispetto al CCC. Si tratta di uno strumento importante, il quale permette di mantenere il Direttorio come riferimento costante e non solamente quale documento formativo da leggersi una volta per tutte. Può sembrare tuttavia strano rispetto alle indicazioni dei due pontefici che l'hanno l'uno ideato e l'altro promulgato: è stato ribadito che l'omelia non sia momento opportuno per la catechesi⁷⁴. È però carattere essenziale quello catechetico ed esortativo. Non solo: l'appendice ricorda infatti che si tratta di recuperare i fondamenti dottrinali della omelia: quindi non tanto *fare catechismo*, quanto *fondare la predicazione*⁷⁵. Si tratta di un aspetto fondamentale e che si inserisce nel desiderio di formare il Popolo di Dio nutrendolo con la Parola.

2.4. L'Appendice II: Fonti ecclesiali post-conciliari rilevanti sulla predicazione⁷⁶

La seconda appendice, nettamente più breve, è pure di aiuto per l'approfondimento di quanto esposto nella prima sezione. Sono esplicitati i documenti magisteriali che hanno affrontato il tema dell'omelia negli ultimi anni.

⁷⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Dies Domini* (31 maggio 1998), in AAS 90 (1998) 738-739; EG 137; tuttavia si tenga presente, pertanto, lo scopo catechetico ed esortativo dell'omelia (SCa 46).

⁷⁵ Ricorda infatti il Direttorio: «Una particolare preoccupazione a cui si è data spesso voce negli anni successivi al Concilio Vaticano II, in particolar modo nei Sinodi dei Vescovi, è legata alla necessità di maggiore dottrina nella predicazione. Il Catechismo della Chiesa Cattolica rappresenta, al riguardo, una risorsa davvero utile per l'omileta, ma è importante che sia usato in modo conforme allo scopo dell'omelia» (Direttorio, 157). Un simile contributo era stato già offerto con il Catechismo Romano, guidato dai Padri del Concilio di Trento.

⁷⁶ Non che la Chiesa non abbia riflettuto sull'omelia prima del Vaticano II: ci si è concentrati sui documenti post-conciliari piuttosto a motivo della ricerca di un nuovo linguaggio più comprensibile. «Se si sia riusciti a trovare nel testo finale una forma conveniente di linguaggio ecclesiastico per l'uomo che sta fuori della Chiesa è un problema che rimane aperto. Ma già il solo tentativo di raggiungerlo dev'essere considerato come un fatto importante e come una svolta nell'attività del Magistero ecclesiastico» (J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1967, 120-121).

3. Una necessità che apre a nuove strade

Il Direttorio riveste senza ombra di dubbio un valido contributo alla *scienza omiletica*. Questa si presenta come riflessione teorico-pratica: è evidente quindi che abbia nella sua natura uno sbocco pratico. Così è per il Direttorio, che nelle sue due sezioni dapprima definisce l'omelia, in un secondo momento si sofferma sull'attuazione dei principi prima presentati. Qui di seguito, si intende riflettere su alcuni aspetti rilevanti emersi dall'esposizione di questo nuovo documento magisteriale.

3.1. Benedetto XVI e Francesco: due risposte unite al medesimo problema

L'esigenza del Direttorio era stata espressa da Papa Benedetto, che aveva colto le suggestioni dei Padri sinodali, proponendo esplicitamente la redazione di un documento in tal senso⁷⁷. La preoccupazione era quindi sentita già dal Papa emerito, che aveva quindi dato il via ai lavori, suggerendo il riferimento ai fondamenti della fede. Dopo la rinuncia al ministero petrino, l'intento non è rimasto disatteso: Papa Francesco ha pure sottolineato l'esigenza di riflettere sul problema, e lo aveva già fatto ampiamente nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*. La stessa importanza data al tema lasciava presupporre che la questione dell'omelia fosse già stata affrontata: tuttavia, il Direttorio ha trovato comunque spazio. Anzi, ha colto le suggestioni di entrambi i Papi: il documento presenta un equilibrio tra i riferimenti a Benedetto XVI quanto a Francesco. Ne consegue quindi un contributo che non soffre della nuova sensibilità pastorale di Papa Francesco: anzi, ne emerge una sintonia sebbene proveniente da profili diversi.

3.2. Non nuove tecniche, ma sostanza

Il Direttorio richiama al problema della predicazione non fornendo nuove tecniche o soluzioni per migliorare l'efficacia delle omelie. Sottolinea piuttosto la mancanza di fondamento catechetico e di contenuti di fede: spesso invece ci si avvicina al problema delle omelie trattandolo solamente a livello strategico per rendere la predicazione un'altra comunicazione di carattere pubblicitario⁷⁸. La risposta del Direttorio è chiara: bisogna innanzitutto riscoprire la natura dell'omelia (il suo legame con la liturgia, il suo carattere esortativo, i suoi fondamenti teologici) ed inserirla poi nel

⁷⁷ VD 60.

⁷⁸ «L'omelia non può essere uno spettacolo di intrattenimento, non risponde alla logica delle risorse mediatiche, ma deve dare fervore e significato alla celebrazione. È un genere peculiare, dal momento che si tratta di una predicazione dentro la cornice di una celebrazione *liturgica*» (EG 138).

panorama di un cammino ecclesiale che è guidato innanzitutto dalla Parola di Dio⁷⁹. Le carenze sono state esplicitate spesso dai Padri sinodali e sia Papa Benedetto che Papa Francesco hanno manifestato la propria preoccupazione pastorale in questo senso. Che l'attenzione sia da rivolgere ai fondamenti dell'omelia emerge anche da un dato: nella prima sezione si parla della *preparazione*, non dell'*attuazione*. Si riflette su quanto sia importante la base di quel momento. Sulla preparazione avevano già riflettuto Papa Benedetto⁸⁰ e Papa Francesco⁸¹, nel Direttorio questa attenzione è ancora più marcata. In questo senso, sicuramente strumenti pedagogici e tecniche comunicative possono aiutare, ma non rivestono la preoccupazione fondamentale del Magistero: spesso l'accusa verso la Chiesa è quella di non essere al passo coi tempi della comunicazione. Il Direttorio, dal canto suo, replica sottolineando l'importanza dei contenuti della fede.

3.3. *Il legame con la Parola di Dio*

Non si può prescindere dalla Parola di Dio: l'omelia non è *un tempo personale del predicatore*. La fedeltà alla Sacra Scrittura è essenziale e non si può prescindere da essa. Nella presentazione è stato riportato a più riprese: compito essenziale dell'omileta è quello di esplicitare la presenza del Signore nella vita di ogni uomo e donna, comunque si ponga davanti alla propria esistenza. È nel compito del predicatore quindi mantenere un vivo contatto con la Parola attraverso la meditazione e la preghiera. In questo senso, il Direttorio riveste anche un richiamo alla *spiritualità* del predicatore: sia esso diacono, presbitero o vescovo. Solo attraverso il rapporto costante egli può divenire annunciatore delle meraviglie di Dio nella storia umana, richiamando alle realtà celesti alle quali ogni cristiano è chiamato.

3.4. *L'Omelia come parte della Celebrazione eucaristica*

L'omelia non è solamente *inserita* nella Celebrazione eucaristica. Essa ne è parte integrante, secondo tutto quanto è stato espresso sopra. Ricordare quindi che spetta

⁷⁹ «Il messaggio cristiano (specialmente la predicazione cristiana) è ancora rilevante per le persone del nostro tempo? E se non lo è, qual è la causa? E ciò si riflette sul messaggio del cristianesimo stesso?» (P. TILlich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia 1998, 75).

⁸⁰ «Per questo i ministri ordinati devono "preparare accuratamente l'omelia, basandosi su una conoscenza adeguata della Sacra Scrittura"» (SCa 46); «Per questo occorre che i predicatori abbiano confidenza e contatto assiduo con il testo sacro; si preparino per l'omelia nella meditazione e nella preghiera, affinché predichino con convinzione e passione» (VD 59).

⁸¹ Papa Francesco dedica addirittura un paragrafo e quindici numeri (145-159) al tema: «Con molto affetto desidero soffermarmi a proporre un itinerario di preparazione per l'omelia. Sono indicazioni che per alcuni potranno apparire ovvie, ma ritengo opportuno suggerirle per ricordare la necessità di dedicare un tempo privilegiato a questo prezioso ministero» (EG 145).

solamente ad un ministro ordinato non è questione di prassi o di convenienza: il Direttorio in questo tocca un punto delicato soprattutto per la consuetudine, in alcune regioni particolarmente, di affidare la predicazione liturgica a dei laici. Non è questione di maggiore o minore preparazione, né di competenze o capacità comunicative: essendo parte della liturgia, l'omelia deve essere condotta da un ministro ordinato. Essa è parte del suo ministero all'interno della Chiesa. In questo è bene riprendere, nel linguaggio comune ecclesiale, il termine omelia: consente di dare il ruolo a sé – nel suo legame con la liturgia – e rimanda la predicazione a tutti i battezzati, come compito fondamentale del proprio vivere cristianamente.

3.5. I riferimenti al CCC

La presenza delle due appendici è sicuramente un contributo nuovo ed importante, soprattutto la prima è significativa. La tabella dei riferimenti al Catechismo per la preparazione dell'omelia intende essere uno strumento valido che consente due considerazioni fondamentali. Da un lato, la Chiesa prende coscienza ulteriormente dell'importanza della predicazione durante le Celebrazioni domenicali. Un numero impressionante di fedeli partecipa in tutto il mondo all'Eucaristia. Un altrettanto rilevante dato è il numero delle Messe che vengono celebrate, ed di conseguenza le omelie che vengono pronunciate. Le centinaia di migliaia di omelie di ogni domenica sono un'opportunità enorme per l'educazione dei fedeli. Opportunità ma anche responsabilità. L'altro lato, il riferimento al CCC è per evitare che l'aspetto personale dell'omelia prevalga sull'annuncio del Mistero cristiano. Durante l'omelia le caratteristiche più personali dell'omileta emergono⁸²: si tratta di una ricchezza, ma anche di un grave pericolo: la messa in ombra dei contenuti di fede e il risalto delle doti – o carenze – del predicatore. Richiamare i riferimenti al CCC in questo è anche una risposta alla mobilità contemporanea, laddove si prende coscienza delle mutate condizioni sociali. La Chiesa di tutto il mondo cammina insieme, il Direttorio non mortifica uniformando, ma contribuisce all'unità.

3.6. La considerazione dei *Praenotanda* e dei libri liturgici

Non solamente si richiamano i contenuti del CCC: pure le indicazioni dei vari libri liturgici sono puntualmente considerati. Anche su questo punto si comprende

⁸² «Si devono evitare omelie generiche ed astratte, che occultino la semplicità della Parola di Dio, come pure inutili divagazioni che rischiano di attirare l'attenzione sul predicatore piuttosto che al cuore del messaggio evangelico. Deve risultare chiaro ai fedeli che ciò che sta a cuore al predicatore è mostrare Cristo, che deve essere al centro di ogni omelia. Per questo occorre che i predicatori abbiano confidenza e contatto assiduo con il testo sacro; si preparino per l'omelia nella meditazione e nella preghiera, affinché predichino con convinzione e passione» (VD 60).

il carattere divulgativo del documento, che pone in evidenza alcune rubriche o indicazioni che spesso restano ignorate. Richiamarle in alcuni momenti particolari e con specifici riferimenti consente di situarli in una logica sacramentale e teologica, laddove il predicatore non è padrone né della Parola né della Liturgia: ne è ministro, verso le quali è propriamente al servizio.

Al termine di questa presentazione del Direttorio, è opportuno ricordare che come ogni documento magisteriale, alla teoria deve seguire la pratica. La Chiesa ha offerto tale importante contributo per favorire ed aiutare i predicatori: li si richiama alla grandezza del proprio ministero, suggerendo piste che valorizzano, e non umiliano, il proprio ruolo all'interno della Chiesa. È un documento che si presenta in un momento particolare di secolarizzazione e di indifferenza religiosa, ma anche di forte pressione comunicativa. Il Direttorio presenta sicuramente dei limiti⁸³, tuttavia è da considerare positivamente nei richiami suesposti. Esso non esaurisce né limita il compito di chi è chiamato a tenere l'omelia: lo rinforza offrendo stimoli e riferimenti validi. Il momento storico è importante: non è evangelico viverlo nel timore, piuttosto è da affrontare con entusiasmo e coraggio. Il Direttorio, in questo, offre la possibilità di cercare un linguaggio che non sia solamente comprensibile all'uomo di oggi. Ma che sia anche e soprattutto edificante e significativo per la propria vita. Si intende quindi terminare riprendendo la domanda del titolo: era veramente necessaria la pubblicazione di questo documento? Sembra di poter rispondere a chiare lettere «sì!»: lo avevano capito i Padri sinodali, Papa Benedetto, Papa Francesco. Ed ora, sta ai diaconi, ai presbiteri e ai vescovi lasciare che queste indicazioni portino frutti.

4. Bibliografia

4.1. Magistero

BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, in AAS 98 (2006) 217-252.

BENEDETTO XVI, Esortazione Post-Sinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, in AAS 99 (2007) 105-180.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, in AAS 56 (1964) 97-138.

CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Lettera circolare *Il presbitero, maestro della Parola, ministro dei sacramenti e guida della comunità in vista del terzo millennio cristiano*, in *Il Regno*-documenti 44 (1999) 538-550.

⁸³ Al momento non vi sono riferimenti agli altri cicli di letture – legati ad altri riti (ambrosiano, ad esempio); non si tratta inoltre il problema delle diverse fasce di età.

- FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, in AAS 105 (2013) 1020-1137.
- FRANCESCO, *Incontro con il Clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali*, Cattedrale di San Rufino in Assisi, 4 ottobre 2013, in AAS 105 (2013) 890-894.
- GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Fidei Depositum*, in AAS 87 (1992) 457-461.
- GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Pastores Dabo Vobis*, 20 marzo 1992, in AAS 84 (1992), 657-804.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Dies Domini*, 31 maggio 1998, in AAS 90 (1998) 713-766.
- Ordinamento Generale del Messale Romano*, Città del Vaticano 1983.
- Ordinario delle Letture della Messa*, Città del Vaticano 1981.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in EV 13/3110-3120.

4.2. Bibliografia critica

- AA.VV., *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Milano 1988.
- E. BIANCHI, *Dare senso al tempo. Le feste cristiane*, Magnano 2003.
- E. BIANCHI, *Preghiera*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 1249-1252.
- C. BISCONTIN, *Predicare oggi: perché e come*, Brescia 2001.
- C. BISCONTIN, *L'omelia: un atto di parola nel contesto dell'azione liturgica*, in D. E. VIGANÒ (a cura di), *Omelia: prassi stanca o feconda opportunità?*, Città del Vaticano 2007, 49-70.
- L. COENEN, *Predicazione*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 1375-1383.
- G. GENERO, *L'omelia è parte della celebrazione*, in Servizio della Parola 270 (1995) 40-56.
- J. A. GOENGA, *La homilía: acto sacramental y de magisterio*, in Phase 16 (1976) 339-358.
- D. GORCE, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di San Girolamo*, Bologna 1991.
- K. KOCH, *Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI*, Torino 2012.
- A. LAMERI (ed.), *Il rito delle esequie. Celebrare e vivere il mistero della morte*, Roma 2013.
- S. LANZA, *Essi alla predicazione di Giona si convertirono (Lc 11,32)*, in D. E. VIGANÒ (a cura di), *Omelia: prassi stanca o feconda opportunità?*, Città del Vaticano 2007, 19-48.
- D. LEBRUN, *L'homélie, redevenue acte liturgique?*, in La Maison Dieu 177 (1989) 121-147.
- E. LODI, *L'omelia parte della celebrazione*, in Rivista di Pastorale Liturgica 188 (1995) 35-50.
- P. MAGNANI, *Predica la Parola. Il presbitero e l'omelia*, Treviso 1992.

- M. MAGRASSI, *Bibbia e preghiera*, Milano 1974.
- G. MOIOLI, *Predicare oggi*, Milano 1982.
- D. MOSSO, *L'omelia, parte dell'azione liturgica*, in *Rivista Liturgica* 74 (1987) 177-184.
- M. MUOLO, *Le feste scippate. Riscoprire il senso cristiano delle festività*, Milano 2012.
- J. RATZINGER, *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg in Br. 1997.
- J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1967.
- J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, tr. it., Cinisello Balsamo 2001.
- A. RIZZI, *La scala di Giacobbe. Introduzione alla Lectio Divina*, Assisi 1992.
- M. RIGHETTI, *Storia liturgica, II, L'anno liturgico. Il breviario*, 2, Milano 1969.
- C. RUSCONI, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 2013³.
- E. SAPORI (ed.), *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie. Atti della XXXIV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Assisi 27 agosto-1° settembre 2006)*, Roma 2007.
- A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005, 140-141.
- M. SODI, *Anno liturgico: tempo ordinario*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 59-66.
- M. SODI – A. TRIACCA, *Omelia*, in M. SODI – A. TRIACCA, *Dizionario di omiletica*, Torino 2013, 1013-1019.
- P. TILICH, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Brescia 1998.
- A. M. TRIACCA, *Omelia*, in J. GEVAERT (a cura di), *Dizionario di catechetica*, Leumann 1986, 466-468.

Riassunto

L'articolo *Il Direttorio omiletico: una necessità?* presenta l'ultima pubblicazione della Congregazione per il culto e per i sacramenti, pubblicato nel 2014. Il documento nasce come risposta alle richieste dei Padri sinodali che, nel Sinodo dei Vescovi del 2005 e del 2008, avevano espresso il problema dell'omelia e della sua preparazione. Tanto Papa Benedetto XVI quanto Papa Francesco hanno insistito nel richiamare i pastori ad una preparazione fedele e seria di un momento liturgico così delicato come è l'omelia. Il Direttorio presenta non tanto delle tecniche comunicative per rendere accattivante l'omelia, piuttosto esplicita la natura stessa della predicazione omiletica riconducendola al suo essere parte della celebrazione liturgica. Il legame con la Parola di Dio è quindi fondamentale e la preparazione deve essere svolta nella preghiera e nella meditazione. La grande novità è tuttavia riscontrabile nei riferimenti continui (esplicitati poi in un'Appendice) al Catechismo della Chiesa Cattolica.

Abstract

The article entitled *Il Direttorio omiletico: una necessità?* ("Prescriptions for sermons": a necessity?) refers to the most recent publication of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, which was published in 2014. This document is a response to requests by the Synod Fathers who, during the Synod of Bishops of 2005 and 2008, expressed a particular interest concerning sermons and their preparation. Both Pope Benedict XVI and Pope Francis insist on encouraging the clergy to prepare this very delicate liturgical action with the utmost accuracy and seriousness. The *Direttorio* indicates not so much specific communication techniques so to make sermons more attractive, but explicitly indicates the intrinsic nature of preaching sermons as being an integral part of liturgical celebration. Thus the bond with the Word of God is fundamental and all preparation must be carried out in prayer and meditation. One particular innovation is in the many references (made explicit in the Appendix) to the Catechism of the Catholic Church.

Alcune riflessioni sul *Direttorio omiletico*

Lorenzo Cantoni*

Sono grato alla redazione della «Rivista Teologica di Lugano» per avermi invitato a proporre alcune riflessioni sul *Direttorio omiletico* a partire dalle discipline della comunicazione. È stata per me un'opportunità preziosa per studiare un testo che non avevo letto, e per riflettere su di un "genere letterario" molto particolare. Naturalmente sapevo che cos'è un'omelia, e come fedele cattolico ne ho sentite molte: alcune illuminanti, altre pessime, le più – diciamo così – non memorabili (naturalmente è un giudizio sulla mia memoria). Ma è la prima volta che ho potuto dedicare del tempo a riflettervi come studioso di comunicazione.

Ho organizzato le riflessioni che seguono in una premessa, due paragrafi e una conclusione. Nella premessa discuterò dell'importanza del Cristianesimo e della Chiesa cattolica rispetto allo studio della comunicazione e alle sue scienze, riprendendo alcuni aspetti a mio avviso particolarmente rilevanti e rivelatori. Nei successivi due paragrafi rifletterò sul *Direttorio omiletico*¹ da altrettanti punti di vista/ascolto: la grande tradizione retorica dell'antichità e le istruzioni su come parlare presenti nel capitolo settimo della *Regola* di san Benedetto da Norcia.

Una breve conclusione si occuperà di ripercorrere il cammino svolto, di congedare chi legge e di denunciare la povertà di questo testo rispetto al compito assegnato.

Se quanto segue "sarà solo una predica", nel senso deterioro del termine, o – come si dice in inglese – "sarà come aver predicato ai convertiti", lo giudicherà, spero con indulgenza, il lettore.

* Professore presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'USI – Università della Svizzera italiana (Lugano, Svizzera). Già decano della Facoltà. Email: lorenzo.cantoni@usi.ch.

¹ I riferimenti a questo testo saranno fatti riportando il n. di paragrafo tra parentesi, senza ulteriori indicazioni.

1. Premessa

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: la riflessione sulla capacità di conoscere e di partecipare la conoscenza – di condividere con altri tale prezioso *munus* (cioè di *communicare*) – ha occupato un ruolo fondamentale nella riflessione della fede che cerca l'intelletto. Si tratta di un aspetto proprio alla tradizione ebraico-cristiana: «Quando si scuote un setaccio restano i rifiuti; / così quando un uomo discute, ne appaiono i difetti. / I vasi del ceramista li mette a prova la fornace, / così il modo di ragionare è il banco di prova per un uomo. / Il frutto dimostra come è coltivato l'albero, / così la parola rivela i pensieri del cuore. / Non lodare nessuno prima che abbia parlato, / poiché questa è la prova degli uomini» come insegna il Siracide (27,5-8). Un aspetto che si è ben armonizzato con la riflessione filosofica greca, che vedeva nell'essere umano uno ζῶον λογικόν²: un essere vivente dotato di ragione e parola. Una parola, come precisa Aristotele nel proemio della *Politica*, non solo idonea a esprimere il piacere e il dolore, ma soprattutto il bene e il male, il giusto e l'ingiusto³.

Il modello della persona umana completa, riuscita, come *vir bonus dicendi peritus*⁴ è ben integrato nella riflessione cristiana, così da essere ripreso, per esempio, nelle *Istituzioni*⁵ di Cassiodoro, un autore che terminerà la propria vita – tanto lunga quanto feconda – con la redazione di un *De Orthographia*.

Del resto, Gesù aveva insegnato che il discorso, la comunicazione, si radica nella profondità della persona, nel suo cuore: *ex abundantia cordis loquitur os* e che «in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato»⁶. Il giusto poi, insegna la Bibbia in più punti, «vivrà per la sua fede» (Ab 2,4; Rm 1,17; Gal 3,11; Eb 10,38), per la sua capacità di prestare ascolto alla parola di Dio⁷.

² Cfr., da una prospettiva pedagogico-comunicativa: L. CANTONI, ζῶον λογικόν. *Un itinerario tra comunicazione ed educazione*, in P. ZOCCATELLI – I. CANTONI (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Siena 2008, 55-68.

³ Cfr., sulla lingua come prototipo del bene comune, L. CANTONI, *Communication and Common Good*, in *Philosophical News* 6 (2013) 62-66. Il testo, parzialmente modificato e integrato, è apparso anche in italiano: L. CANTONI, *Comunicazione e bene comune*, in *Cristianità* 373 (2014) 39-43.

⁴ MARCO FABIO QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, I. XII, 2.

⁵ CASSIODORO, *Le Istituzioni*, a cura di M. Donnini, Roma 2001.

⁶ «Prendete un albero buono, anche il suo frutto sarà buono. Prendete un albero cattivo, anche il suo frutto sarà cattivo: dal frutto infatti si conosce l'albero. Razza di vipere, come potete dire cose buone, voi che siete cattivi? La bocca infatti esprime ciò che dal cuore sovrabbonda. L'uomo buono dal suo buon tesoro trae fuori cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae fuori cose cattive. Ma io vi dico: di ogni parola vana che gli uomini diranno, dovranno rendere conto nel giorno del giudizio; infatti in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato» (Mt 12,33-37).

⁷ Si tratta di un ascolto fiducioso, di un *ob-audire*, di un'obbedienza (cfr. Rm 1,5; 16,26; cfr. anche EG 142, cit. in 6). Quell'ascolto/obbedienza di cui è prototipo Maria, che «custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19).

Il modello di *paideia* che si diffonde alla fine dell'Impero Romano e con l'emergere del Cristianesimo è tale da sottolineare la centralità del pensiero e della sua comunicazione: (i) pensa (bene) prima di parlare così da dire cose ragionevoli: *Dialettica/Logica*; (ii) usa strumenti condivisi così da poter mettere in comune il pensiero: *Grammatica*; (iii) poniti dal punto di vista del destinatario, così da poter essere convincente e persuasivo: *Retorica*⁸. Benché con tutti i limiti di tali parallelismi, le tre discipline del Trivio possono essere associate ai tre principali approcci al linguaggio come proposti da Charles Morris: (i) *Semantica*: relazione fra testo e mondo; (ii) *Sintassi*: relazione reciproca fra gli elementi linguistici; (iii) *Pragmatica*: relazione fra testo e parlanti.

Com'è noto, la trascrizione e la traduzione della Bibbia, così come il mandato di evangelizzare tutte le nazioni, con lingue e culture così differenti, ha sfidato la creatività dei cristiani fino a creare alfabeti, redigere grammatiche, o produrre nuovi mezzi di comunicazione.

Se il rapporto fra scrittura e oralità – fra Sacra Scrittura e Tradizione/Magistero/Liturgia – ha attraversato tutta la riflessione cristiana (cfr. 20), è con il Protestantismo, con la giustapposizione dialettica della prima rispetto alla seconda, che si consuma una profonda lacerazione religiosa e culturale, e insieme si richiede un'ulteriore riflessione e concettualizzazione delle dinamiche comunicative e interpretative.

A questo processo non è affatto estranea la nascita della stampa a caratteri mobili, e poi via via di altre «tecnologie della parola», come le ha chiamate lo studioso gesuita Walter Ong⁹.

Il cristianesimo e la Chiesa cattolica hanno sempre svolto una funzione molto importante nella promozione della comunicazione e nel suo studio¹⁰. Non è un caso che il primo testo a stampa uscito dalla pressa di Gutenberg sia stata la Bibbia, e che forme creative di comunicazione multimediale abbiano preceduto di secoli la nostra epoca. Penso, per esempio, ad alcuni *Exultet* medievali, che riproducevano su rotoli di diversi metri di lunghezza il testo del Preconio pasquale con le annotazioni neumatiche per il suo canto da parte del diacono¹¹. Quest'ultimo, posto sull'ambone, nel cantare li svolgeva, rivelando immagini illustrative del canto, dipinte nella direzione

⁸ Cfr. C. DAWSON, *La crisi dell'istruzione occidentale* (tr. it.), Crotona 2012, con una mia presentazione (pp. 7-16) su *Cultura, Educazione e Fede*. Insieme a colleghi, ho scritto un *Trivium*: L. CANTONI – N. DI BLAS – S. RUBINELLI – S. TARDINI, *Pensare e comunicare*, Milano 2008.

⁹ W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 2014. Cfr., sul tema che qui ci occupa, anche P. CANTONI, *Oralità e Magistero. Il problema teologico del magistero ordinario*, Firenze 2015 (tesi di dottorato discussa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale).

¹⁰ A giudizio di Clifford, mentre gli studiosi cristiani hanno esplorato in profondità le relazioni fra tecnologie della comunicazione, cultura e religione – cita a tal proposito M. McLuhan (1911-1980), J. Ellul (1912-1994), W. Ong (1913-2003) e I. Illich (1926-2002) – «gli studiosi ebrei e musulmani non si sono concentrati sulle tecnologie dei media in sé», G. C. CLIFFORD, *Technology*, in D. A. STOUT (ed.), *Encyclopedia of Religion, Communication and Media*, London-New York 2006, 422.

¹¹ Cfr. B. BRENNK – A. COFRANCESCO – G. CAVALLO – G. BRAGA – G. BAROFFIO – M. PALMA – G. OROFINO, *Exultet: Testo e immagine nei rotoli liturgici dell'Italia meridionale*, Cassino 1999.

opposta rispetto al testo, così da essere orientate verso i fedeli che partecipavano alla veglia pasquale. Oppure alla *Biblia Natalis*, così chiamata dal nome di Jerónimo Nadal, che ha esplorato in profondità la relazione tra immagine e testo¹²; o – in epoca più recente – a certi catechismi di tradizione salesiana, che formano figure tridimensionali all’apertura delle pagine¹³. La nascita della radio è fortemente legata alla Chiesa cattolica: e fu proprio Guglielmo Marconi a sovrintendere alla costruzione di quella che sarebbe diventata Radio Vaticana. Ne nascerà un’importante tradizione radiofonica, caratterizzata da esperienze uniche a livello mondiale per copertura geografica e linguistica, come Radio Vaticana appunto e, più recentemente, il network di Radio Maria. Rispetto a quello svolto per la radio, sembra decisamente meno incisivo e meno pionieristico il ruolo svolto dalla Chiesa nello sviluppo del cinema e della televisione: piuttosto volto a giudicare quanto prodotto e distribuito che alla produzione di contenuti e alla realizzazione di canali.

Le tecnologie digitali dell’informazione e della comunicazione hanno trovato nella Chiesa cattolica un interesse vivo e immediato, e lo sviluppo di pratiche, a tutti i livelli, innovative e pionieristiche. Si tratta di un tema – quello della cosiddetta eReligion – a cui ho dedicato alcune ricerche svolte insieme a diversi colleghi. Mi piace qui menzionare la prima indagine internazionale su come ordini e congregazioni religiose usassero la rete¹⁴, che ha mostrato come l’adozione di internet fosse strettamente correlata con la missione dei singoli ordini/congregazioni e non affatto – come ci si poteva aspettare – con l’età media dei membri. Ho avuto poi modo di mappare le pratiche di comunicazione online di area cattolica e le ricerche correlate¹⁵, e – più recentemente – in occasione dell’anno dedicato da Papa Benedetto XVI ai sacerdoti, ho avuto l’opportunità di condurre la più vasta indagine internazionale sull’uso delle ICT da parte dei presbiteri della Chiesa cattolica: PICTURE – Priests’ ICT Use in their Religious Experience¹⁶, anche in questo caso mostrando un notevole interesse e una significativa maturità d’uso.

Dalla sommaria rassegna fin qui fatta, appare chiaro, mi sembra, che il Cristiane-

¹² Cfr. *Biblia Natalis*. *La Biblia de Jerónimo Nadal SJ*, Bilbao 2008 (ed. or.: *Euangelicae historiae imagines: ex ordine Euangeliorum, quae toto anni in missae sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae / auctore Ieronymo Natalis Societatis Iesu*, Antuerpiae 1593).

¹³ Cfr. la collana *Scene Catechistiche*, di proprietà artistica del Catechetical Centre “Peter Ricaldone” di Hong Kong in 18 volumi; es.: Sac. Mario COEREZZA, S.D.B., *Scene Catechistiche. La Parola di Gesù*, Colle D. Bosco (Asti), s.d. (con imprimatur datato Macai [sic.], 12.1.1953).

¹⁴ L. CANTONI – S. ZYGA, *The Use of Internet Communication by Catholic Congregations. A Quantitative Study*, in *Journal of Media and Religion* 6/4 (2007) 291-309.

¹⁵ L. CANTONI, *Internet and the Catholic Church: A Map and a Research Agenda*, in D. ARASA – L. CANTONI – L. A. RUIZ (eds.), *Religious Internet Communication. Facts, Trends and Experiences in the Catholic Church*, Roma 2010, 15-42.

¹⁶ Cfr., tra gli altri, L. CANTONI – E. RAPETTI – S. TARDINI – S. VANNINI – D. ARASA, *PICTURE: the Adoption of ICT by Catholic Priests*, in P. H. CHEONG – P. FISCHER-NIELSEN – S. GELFGREN – C. ESS (eds.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, Futures*, New York 2012, 131-149.

simo in generale, e la Chiesa cattolica in particolare, sono estremamente rilevanti per chi studia le scienze della comunicazione, sia (i) perché hanno *promosso la riflessione sulla comunicazione* in ragione della loro dottrina, sia (ii) perché hanno *realizzato e realizzano attività comunicative* di straordinaria ampiezza e interesse. Sono inoltre rilevanti anche come (iii) *tema di comunicazione*: dal momento che il cristianesimo è la religione più diffusa al mondo e che la Chiesa cattolica è la più estesa comunità religiosa, essi compaiono in modo quasi pervasivo nella trama comunicativa massmediale.

Dopo questa premessa, è ora il momento di accostare il *Direttorio omiletico*, lo farò in prima istanza analizzandolo alla luce della tradizione retorica antica.

2. Un approccio a partire dalla retorica antica

Come accennato sopra, la retorica ha costituito uno dei tre pilastri della formazione umana e comunicativa dall'antichità fino a tempi molto recenti. Una sua interpretazione riduttiva – che la vede intesa a manipolare o a decorare, e non a perfezionare il discorso in funzione dell'obiettivo e del destinatario – l'ha progressivamente allontanata dai programmi formativi, fino a una sua recente riscoperta e riabilitazione.

Nel riflettere sulle attività di chi parla in pubblico, la retorica ne aveva individuate cinque principali: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*. Nelle prossime righe le presenterò brevemente, indicando i passi del *Direttorio omiletico* che vi fanno (implicito) riferimento.

L'*inventio* è l'attività che permette di raccogliere gli elementi che saranno presentati nel discorso. Il *Direttorio omiletico* vi fa riferimento in più punti, talora includendo anche la *dispositio* e l'*elocutio*, come «preparazione dell'omelia» (1). Nella *inventio* il riferimento alla Sacra Scrittura e alla liturgia è fondamentale: «La predicazione attinga anzitutto alle fonti della sacra Scrittura e della liturgia» (1, che cita SC 35, 2). L'*inventio* considererà dunque «[i] l'esegesi biblica, [ii] l'insegnamento dottrinale e [iii] la testimonianza personale; certamente in una buona omelia possono risultare efficaci elementi. È assai appropriato che un omileta sappia collegare i testi di una celebrazione a [iv] fatti e questioni di attualità, [i] condividere i frutti dello studio per comprendere un brano della Scrittura e [ii] dimostrare il nesso che corre tra la Parola di Dio e la dottrina della Chiesa» (7). Si tratta, però, di raccogliere questi elementi in modo saggio, s'affretta a precisare il *Direttorio* attraverso una similitudine: «Come il fuoco, tutti questi elementi sono buoni servitori ma cattivi padroni: sono buoni se utili alla funzione dell'omelia; se la sostituiscono, non lo sono più» (7). In riferimento a [iv] fatti e questioni di attualità, il *direttorio* li specifica più avanti come «attenzione a ciò che accade in parrocchia come nella società in senso ampio» (33). In riferimento alla [ii] dottrina, il *Direttorio* indica, come fonte di *inventio* il *Catechismo della Chiesa*

Cattolica: «un’inestimabile risorsa per l’omileta [...]. Offre un apprezzabile esempio di “unità dell’intera Scrittura”, della “Tradizione vivente di tutta la Chiesa” e della “analogia della fede”» (23); esso offre inoltre, proprio a facilitare l’*inventio* stessa, un *Indice dei riferimenti del Catechismo*, che «mostra quanto trabocchi di parola biblica l’intero insegnamento della Chiesa. Potrebbe essere correttamente utilizzato dagli omileti per evidenziare come particolari testi biblici, impiegati nelle omelie, siano usati in altri contesti per spiegare gli insegnamenti dogmatici e morali. L’Appendice I di questo *Direttorio* offre all’omileta un contributo per l’utilizzo del *Catechismo*» (23). In questa fase, così come per l’*elocutio*, la cultura dei destinatari va considerata attentamente: «La predica cristiana, pertanto, trova nel cuore della cultura del popolo una fonte d’acqua viva, sia per saper che cosa deve dire, sia per trovare il modo appropriato di dirlo» (8, che cita EG 139).

L’*inventio* e le altre fasi preparatorie non saranno una mera riflessione, ma dovranno radicarsi in un’autentica meditazione personale e considerazione dei destinatari: «l’omelia sia davvero frutto di meditazione, ben preparata, [...] in essa si presti attenzione a tutti i presenti, compresi i fanciulli e la gente semplice» (10, che rimanda a OLM 24). Oltre alle quattro fonti enucleate sopra, l’omileta dovrà anche riferirsi all’«[v] ambito liturgico» che «è la chiave imprescindibile per interpretare i testi biblici proclamati in una celebrazione» (15).

L’importanza della fase di preparazione, che include l’*inventio*, la *dispositio* e l’*elocutio*, è indicata dal *Direttorio* fin dal primo paragrafo: «Al riguardo, egli [Benedetto XVI] aveva già fatto propria la preoccupazione espressa dai Padri nel precedente Sinodo di prestare maggiore attenzione alla preparazione dell’omelia» (1, cfr. *Sacramentum caritatis* 46). Una citazione di EG 145, fatta nel paragrafo 26, che introduce la sezione dedicata alla preparazione, permette d’indicare quattro condizioni che la favoriscono: «La preparazione della predicazione è un compito così importante che conviene dedicarle un [i] tempo prolungato di studio, [ii] preghiera, [iii] riflessione e [iv] creatività pastorale».

La *dispositio* si occupa della strutturazione del discorso, così da disporre i contenuti raccolti nella fase precedente secondo il prima e il poi del discorso. Se n’è già parlato più sopra, ma conviene qui vedere alcuni brani espressamente dedicati a essa. Il *Direttorio* parla di una «dinamica molto semplice» che percorre l’omelia: «alla luce del mistero pasquale riflette sul significato delle letture e delle preghiere di una data celebrazione e conduce l’assemblea alla liturgia eucaristica, nella quale si partecipa allo stesso mistero pasquale» (15), e offre esso stesso, nella sua seconda parte, «esempi di questo tipo di approccio omiletico» (15). La dinamica della *lectio divina* – con i suoi passi successivi di *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* (e *actio*) – è poi indicata come «un efficace parametro per cogliere la funzione dell’omelia nella liturgia e come essa incida sul processo della sua preparazione» (28).

L’*elocutio* si occupa della strumentazione linguistica, di dare un «vestito» lingui-

stico al discorso, scegliendo stile e registro, fino alle scelte morfo-sintattiche e lessicali. Il *Direttorio* sottolinea che «l'omileta deve aver cura di trasporre i risultati del suo studio in un linguaggio che possa essere compreso dai suoi uditori. Rifacendosi all'insegnamento di Paolo VI, secondo cui la gente trarrà grande beneficio da una predicazione "semplice, chiara, diretta, adatta" (Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* 43), Papa Francesco mette in guardia i predicatori dall'uso di un linguaggio teologico specialistico che non è familiare agli uditori (cfr. EG 158)» (31). Riprendendo EG 157, vengono indicati alcuni suggerimenti pratici: «imparare ad usare immagini nella predicazione, vale a dire a parlare con immagini. A volte si utilizzano esempi per rendere più comprensibile qualcosa che si intende spiegare, però quegli esempi spesso si rivolgono solo al ragionamento; le immagini, invece, aiutano ad apprezzare ed accettare il messaggio che si vuole trasmettere. Un'immagine attraente fa sì che il messaggio venga sentito come qualcosa di familiare, vicino, possibile, legato alla propria vita. Un'immagine ben riuscita può portare a gustare il messaggio che si desidera trasmettere, risveglia un desiderio e motiva la volontà nella direzione del Vangelo (EG 157)» (31).

La *memoria* è l'attività che consente al retore di ricordare ciò che intende dire, così da poter eseguire il discorso – *actio* (*performance*) – in modo adeguato. A queste due fasi il direttorio non dedica particolare attenzione; fa peraltro un cenno esplicito alla *actio* riferendosi all'uso «appropriato della voce e persino del gesto» che «contribuisce all'efficacia dell'omelia», benché si tratti di «una materia che va al di là dello scopo del presente Direttorio» riconosce che «per chi tiene l'omelia è un aspetto importante» (3).

Se le cinque caratteristiche sopra presentate hanno attraversato l'antichità fino a giungere ai giorni nostri, così da informare sia la riflessione sia le pratiche, vi è – ad avviso di chi scrive – anche un elenco di dimensioni retoriche nato in contesto specificamente cristiano. A questo dobbiamo ora volgere l'attenzione, così da ricevere un'ulteriore mappa che ci aiuti a navigare entro il *Direttorio*.

3. Un approccio a partire dalla Regola di san Benedetto

Possiamo accostare di nuovo il *Direttorio* movendo da alcuni insegnamenti del mondo monastico, che possono essere considerati una vera e propria retorica (e ascetica) della comunicazione. Userò per questo un brano assai noto della *Regola* di san Benedetto: il capitolo VII, in cui si parla dell'umiltà e dei suoi dodici gradi. Due gradi sono chiaramente di natura comunicativa: il nono e l'undicesimo. «Il nono gradino dell'umiltà si ha se il monaco vieta alla sua lingua di parlare e, coltivando l'amore del silenzio, non parla finché non è interrogato, poiché la Scrittura indica che "parlan-

do molto non si evita il peccato” e che “il chiacchierone procede sulla terra senza direzione”¹⁷.

«L’undicesimo gradino dell’umiltà si ha se il monaco, quando parla, lo fa a bassa voce e senza ridere, umilmente e con gravità, pronunciando poche parole e ragionevoli, e senza fare chiasso»¹⁸.

Il silenzio di cui si parla nel nono grado è fortemente connesso con l’ascolto, così da rispondere – secondo le regole dell’undicesimo grado – a chi domanda, e l’ascolto è posto all’inizio stesso della *Regola*, come sua chiave di lettura: «Ascolta»¹⁹. A tal proposito, il *Direttorio* scrive: «Occorre evidenziare inoltre che l’omelia dovrebbe essere imbastita sui bisogni della comunità particolare e prendere davvero ispirazione da tale attenzione» (8), e aggiunge, citando (EG 139): «Lo Spirito, che ha ispirato i Vangeli e che agisce nel Popolo di Dio, ispira anche come si deve ascoltare la fede del popolo e come si deve predicare in ogni Eucaristia» (8). Riprende poi «La Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione, [che] con le parole di sant’Agostino, mette in guardia dall’evitare di diventare “un vano predicatore della parola di Dio all’esterno colui che non l’ascolta dentro di sé”» (26, che cita DV 25). Lo stesso tema dell’ascolto è ripreso più avanti, con una nuova citazione di EG (154): «il predicatore deve anche porsi in ascolto del popolo, per scoprire quello che i fedeli hanno bisogno di sentirsi dire. Un predicatore è un contemplativo della Parola ed anche un contemplativo del popolo» (33).

Ciò che i fedeli hanno bisogno di sentirsi dire è esattamente la domanda di cui parla il nono gradino, esso è dunque la regola posta al discrimine tra silenzio e parola, così che il discorso sia sviluppato «in maniera confacente alle particolari esigenze degli ascoltatori» (11).

L’undicesimo gradino pone sette condizioni al buon parlare, che conviene ora analizzare partitamente, osservando come si possano ritrovare nel *Direttorio*.

Anzitutto: (i) *leniter*, che richiama sia alla pacatezza sia alla soavità della *persuasione*, poi (ii) *sine risu*, senza riso smodato²⁰. In terzo luogo, (iii) *humiliter*, cercando cioè

¹⁷ *Regola di San Benedetto*, VII, in S. PRICOCO (a cura di), *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Verona 1995, 114-273 (i riferimenti alla Sacra Scrittura sono a Pr 10,19, e a Sal 139,12 nella versione della *Vulgata*). Cfr. il vizio contrario, come identificato da san Tommaso d’Aquino: «Contro di essa sta “la leggerezza d’animo”, per cui si parla orgogliosamente di tutto» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 4, ad 4). Cfr. anche L. CANTONI – S. TARDINI, *Listening and silence in communication: reflections on two texts*, in G. GOBBER – A. ROCCI (eds.), *Language, reason and education. Studies in honor of Eddo Rigotti*, Bern 2014, 7-22.

¹⁸ *Regola di San Benedetto*, VII, cit., 163. Vizio contrario: «Ad esso si contrappone “la millanteria”» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 4, ad 4).

¹⁹ *Prologo*, in *ibid.*, 119.

²⁰ Cfr. la specificazione del decimo grado: «Il decimo gradino dell’umiltà consiste nel non essere incline e pronto al riso, poiché è scritto: “Lo sciocco alza la sua voce nel ridere”» (*Regola di San Benedetto*, VII, cit., 163; il riferimento è a Sir 21,20: «Lo stolto alza la voce mentre ride; ma l’uomo saggio sorride appena in silenzio»).

di convincere e non di sottomettere l'interlocutore. Tali caratteristiche riguardano l'atteggiamento generale dell'omileta: l'omelia è infatti «un inno di gratitudine per i *magnalia Dei*: non solo annuncia a quanti sono riuniti che la parola di Dio si compie nel loro ascolto, ma loda Dio per tale compimento» (4). L'umiltà si manifesta anche nel non sottolineare eccessivamente il ruolo del parlante: «l'omelia deve esprimere la fede della Chiesa e non semplicemente la storia personale dell'omileta» (6), questi «non deve ridurre lo standard del messaggio al livello della propria testimonianza personale per paura di essere accusato di non praticare ciò che predica. Poiché non predica se stesso, ma Cristo, può, senza ipocrisia, indicare le vette della santità, alle quali, come tutti, anch'egli aspira nel suo pellegrinaggio di fede» (7).

In quarto luogo, (iv) *cum gravitate*, fa riferimento al peso, alla *ponderazione* del discorso. L'omelia dev'essere, sottolinea il *Direttorio*, «davvero frutto di meditazione, ben preparata» (10), e scrive più avanti: «Papa Francesco evidenzia questo monito con parole molto forti: un predicatore che non si prepara, che non prega, “è disonesto ed irresponsabile” (EG 145), “un falso profeta, un truffatore o un vuoto ciarlantino” (EG 151)» (26).

In quinto luogo, (v) *pauca verba*, evitando cioè la verbosità. In più punti si fa riferimento alla brevità. Per esempio, riprendendo EG (138), si sottolinea che l'omelia «deve essere breve ed evitare di sembrare una conferenza o una lezione» (6). Si tratta dunque di trovare la giusta misura: si raccomanda che l'omelia sia «non troppo lunga né troppo breve» (10). In riferimento al terzo stadio della *lectio divina* – l'*oratio* – in cui ci si rivolge al Signore in risposta alla sua parola, il *Direttorio* sottolinea «il legame strutturale tra le letture bibliche e il resto della Messa» (34), e osserva che questa «connessione può essere esplicitata anche in altri modi. Il ruolo del predicatore non si limita all'omelia in se stessa: le invocazioni del rito penitenziale (qualora si adotti la terza forma) e le intercessioni nella Preghiera universale, possono fare riferimento alle letture bibliche o a un aspetto dell'omelia» (34). Si fa qui riferimento anche alle antifone d'ingresso e alla comunione, ai canti, alle «opportunità offerte dall'Ordinamento generale del Messale Romano per brevi monizioni in alcuni momenti della liturgia, dopo il saluto iniziale, prima della liturgia della Parola, prima della Preghiera eucaristica e prima del congedo (cfr. 31). Al riguardo ci dovrebbe essere sempre grande cura e vigilanza. Ci dev'essere una sola omelia per Messa. Nel caso in cui il sacerdote decida di dire qualche parola in uno di questi momenti, dovrebbe preparare in anticipo una o due frasi concise che aiutino i presenti a cogliere l'unità della celebrazione liturgica, senza addentrarsi in prolungate spiegazioni» (34).

In sesto luogo, (vi) *rationabilia*, facendo cioè appello all'intelligenza di chi ascolta ed evitando di essere (vii) *clamosus in voce*, così che la persuasione occorra per l'adeguatezza degli argomenti e non per la violenza verbale. A tal proposito il riferimento costante al *Catechismo della Chiesa Cattolica* sottolinea la dimensione della *fides quaerens intellectum*, per esempio laddove si legge: «Il Catechismo della Chiesa Cattolica presenta i tre criteri interpretativi delle Scritture, enunciati dal Concilio» (17), per

passare poi a presentarli brevemente. Più avanti nel testo, il *Direttorio* ricorda che nel «Mistero Pasquale si compiono “le parole della Scrittura”, cioè, questa morte realizzata “secondo le Scritture” è un avvenimento che porta in sé un logos, una logica []» (21, che riprende VD, 13).

4. Conclusione

La riflessione condotta fin qui non ha proposto un esercizio scorretto: lo stesso *Direttorio omiletico* osserva che «Naturalmente, l'arte oratoria o di parlare in pubblico, compreso l'uso appropriato della voce e persino del gesto, contribuisce all'efficacia dell'omelia. Pur essendo una materia che va al di là dello scopo del presente *Direttorio*, per chi tiene l'omelia è un aspetto importante» (2), ma precisa subito prima che «Per divenire un omileta efficace non è necessario essere un grande oratore» (2), e subito dopo che «L'essenziale è che l'omileta ponga la parola di Dio al centro della propria vita spirituale, conosca bene il suo popolo, rifletta sugli avvenimenti del suo tempo, cerchi incessantemente di sviluppare quelle capacità che lo aiutino a predicare in maniera appropriata e soprattutto che, cosciente della propria povertà spirituale, invochi nella fede lo Spirito Santo quale principale artefice nel rendere docile ai divini misteri il cuore dei fedeli» (2).

Con questa dichiarazione di legittimità del percorso fin qui svolto, e insieme con la denuncia del suo limite strutturale di fronte all'altezza del compito liturgico (un limite inevitabile per chi studia il discorso con gli strumenti delle scienze della comunicazione) è ora di prendere congedo.

Lo farò riprendendo un brano tratto dalla *Vita Seconda* di san Francesco d'Assisi, scritta da Tommaso da Celano, che ci aiuterà a riflettere ancora, e con ulteriore profondità, su brevità, umiltà e *actio*.

Ci aiuterà a scorgere, oltre i discorsi, il significato di un'autentica comunicazione.

«Mentre si trovava presso San Damiano, il Padre fu supplicato più volte dal suo vicario di esporre alle sue figlie la parola di Dio e, alla fine, vinto da tanta insistenza, accettò.

Quando furono riunite come di consueto *per ascoltare la parola del Signore*, ma anche per vedere il Padre, Francesco alzò gli occhi al cielo, dove sempre aveva il cuore e cominciò a pregare Cristo. Poi ordinò che gli fosse portata della cenere, ne fece un cerchio sul pavimento tutto attorno alla sua persona, ed il resto se lo pose sul capo.

Le religiose aspettavano e, al vedere il Padre immobile e in silenzio dentro al cerchio di cenere, sentivano l'animo invaso dallo stupore. Quando, ad un tratto, il Santo si alzò e nella sorpresa generale in luogo del discorso recitò il salmo *Miserere*. E appena finito, se ne andò rapidamente fuori»²¹.

²¹ TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda*, Capitolo CLVII «La predica più con l'esempio che con la parola»,

Riassunto

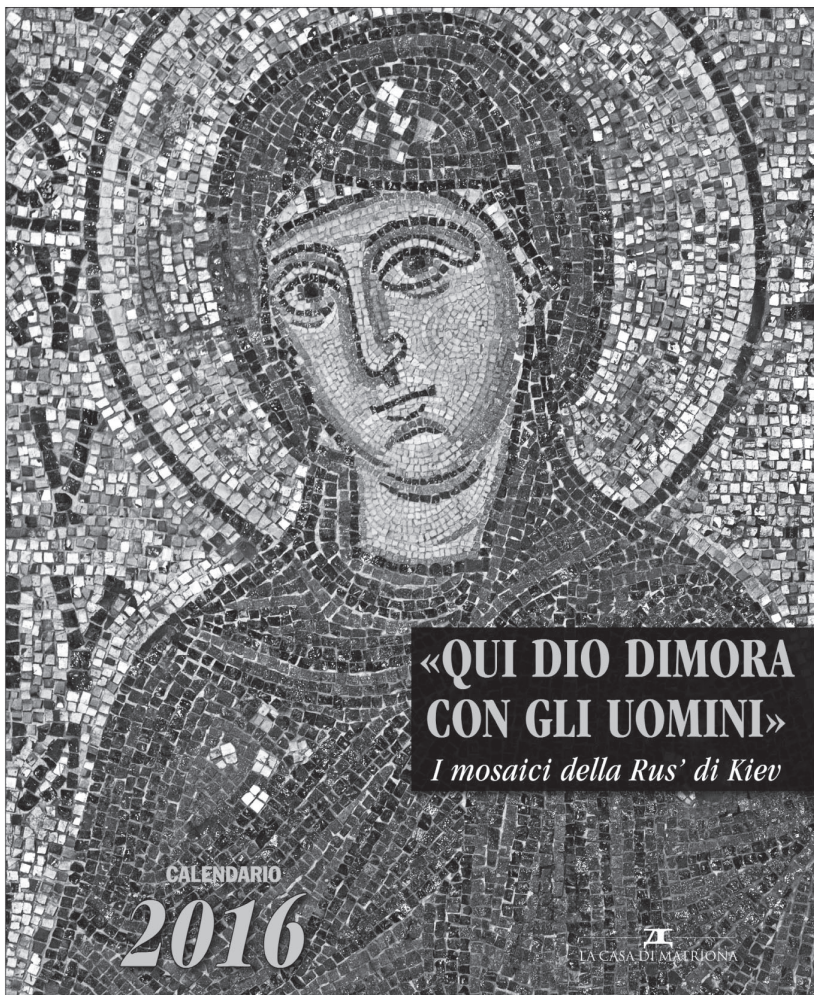
Questo articolo offre uno sguardo sintetico ma comprensivo sullo stretto legame tra la Religione cristiana – e la Chiesa cattolica in particolare – e la comunicazione, la sua storia e i suoi diversi media. Analizza quindi il *Direttorio omiletico* con le lenti della Retorica antica e di un testo di Benedetto da Norcia, che può essere considerato una sorta di Retorica *ad usum monaci*. L'analisi rivela una coerenza profonda del *Direttorio* rispetto alla tradizione retorica, e aiuta a chiarire ulteriormente la sua struttura.

Abstract

This article provides a short but comprehensive overview on the close relationship between the Christian religion – the Catholic Church in particular – and communication, its history and various media. It then analyses the *Homiletic Directory*, using the lenses of the ancient Rhetoric and of a text by Benedict of Nursia, which can be considered a sort of Rhetoric *ad usum monaci*. This analysis reveals a deep consistency of the *Directory* with the Rhetorical tradition, and helps to cast further light onto its inner structure.

in E. CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Padova 1996⁴, 717-718.

LIBRO-CALENDARIO 2016



**«QUI DIO DIMORA
CON GLI UOMINI»**

I mosaici della Rus' di Kiev

CALENDARIO
2016


LA CASA DI MATRIONA

**«QUI DIO DIMORA
CON GLI UOMINI»**

I mosaici della Rus' di Kiev

pp. 50 • € 15,00 (ed. italiana) • disponibile in francese



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

Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo

Andrzej Kobylński*

1. Introduzione

Negli ultimi anni, si attua, in tutto il mondo, un processo della pentecostalizzazione del cristianesimo¹. La pentecostalizzazione (*Pentecostalization* in inglese, *die Pentekostalisierung* in tedesco) significa un aumento insolitamente rapido della popolazione dei vari tipi di chiese e di comunità *stricte* pentecostali, e un processo di graduale trasformazione di molte altre chiese e denominazioni cristiane tradizionali, in una versione universale del cristianesimo carismatico, a livello planetario. Il processo di pentecostalizzazione del cristianesimo, diventato di recente molto dinamico ed ormai globale, viene chiamato, in alcuni Paesi, come la cosiddetta carismatizzazione della religione cristiana o come la nascita di un cristianesimo carismatico o evangelico.

Come risultato di questo processo, soprattutto in Africa e nel Sud America, sulla base delle chiese cristiane tradizionali, nascono nuove comunità, denominazioni o sette, a carattere pentecostale. Il processo di profonda trasformazione a livello della dottrina predicata e delle forme di vita religiosa vissuta accade anche all'interno delle chiese cristiane tradizionali. La pentecostalizzazione così intesa si riferisce oggi alla Chiesa cattolica in tutto il mondo – tra cui molte comunità cattoliche e movimenti religiosi in Polonia – ed alla stragrande maggioranza delle confessioni protestanti (l'anglicanesimo, il luteranesimo, le comunità episcopali e metodiste, le cosiddette

* L'autore è professore di Filosofia presso la Facoltà di Filosofia Cristiana dell'Università del Cardinale Stefan Wyszyński, ul. Dewajtis 5, PL-01-815 Warszawa (Polonia). E-mail: akobylinski@wp.pl.

¹ Questo articolo è una forma abbreviata e parzialmente modificata di uno studio pubblicato sotto lo stesso titolo (in polacco: *Etyczne wymiary współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*) su una rivista della Facoltà di Filosofia Cristiana dell'Università del Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia, *Studia Philosophiae Christianae* 50/3 (2014) 93-130.

chiese cristiane libere – *free churches*, ecc.)². Sembra che il problema della pentecostalizzazione – soprattutto sul piano dottrinale – tocchi, minimamente, la versione ortodossa del cristianesimo, che si sforza di mantenere la massima fedeltà alla Tradizione.

Al problema della pentecostalizzazione del cristianesimo vengono dedicate, in molti Paesi, sempre più pubblicazioni, progetti di ricerca e conferenze scientifiche che cercano di elaborare una diagnosi più approfondita di questo fenomeno e presentare le sue conseguenze di carattere culturale, morale, sociale o politico. In Polonia, sono stati pubblicati recentemente due importanti libri di Andrzej Migda, dedicati a comprendere alcuni aspetti del movimento pentecostale, oggi³. Mancano, tuttavia, ancora pubblicazioni che sottopongono ad una analisi scientifica le questioni filosofiche, teologiche, etiche o sociali, relative alla penetrazione di varie forme di pentecostalismo nelle comunità cattoliche e alla sostituzione di forme tradizionali della pietà cattolica con la nuova religiosità delle chiese pentecostali.

La comprensione del processo assai complesso e multidimensionale della cosiddetta carismaticizzazione della religione cristiana richiede un approccio interdisciplinare. C'è bisogno, ovviamente, di una diagnosi di carattere sociologico o culturale, ma nell'analisi più approfondita di questo fenomeno, non può mancare il contributo cognitivo di tante altre discipline scientifiche come la filosofia della religione, l'antropologia, la teoria della conoscenza, la teologia, la filosofia di Dio e l'etica. In questo studio, saranno presentati principalmente alcuni aspetti etici di questo fenomeno. Tale analisi sarà preceduta da osservazioni sui confini della sociologia, della filosofia della religione e della teologia, che costituiscono la base necessaria per indicare, precisamente, le implicazioni etiche del processo di pentecostalizzazione del cristianesimo. Senza tale presentazione del fenomeno stesso della pentecostalizzazione, l'analisi dei suoi aspetti etici sarebbe praticamente incomprensibile e alquanto sospesa nel vuoto.

2. Le odierne metamorfosi del cristianesimo

All'inizio del Terzo Millennio ritorna il quesito filosofico e teologico circa l'es-

² Il 12 marzo 2015, la Conferenza Episcopale Polacca ha emanato un decreto che vieta la cosiddetta confessione delle porticine dello spirito maligno. Questa strana pratica religiosa, che assomiglia alla concezione africana della presenza degli spiriti e del loro potere sulla vita dell'uomo, presenta, indubbiamente, uno dei tanti esempi di pentecostalizzazione del cristianesimo di oggi. Negli ultimi anni, questa nuova forma di praticare il sacramento della riconciliazione e di fare l'esame di coscienza si è molto diffusa in Polonia in molti ambienti cattolici.

³ Cfr. A. MIGDA, *Egzorcyzm pentekostalny* [L'esorcismo pentecostale], Stanisławów Pierwszy 2010; ID., *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, [Misticismo pentecostale in Polonia], Kraków 2013. Vedi anche T. ZIELIŃSKI, *Protestantyzm ewangelikalny* [Protestantesimo evangelico], Warszawa 2013.

senza del cristianesimo⁴. In molte aree stiamo cercando di cogliere la sua essenza nel contesto del dialogo con le altre religioni, e in una disputa con la visione laica oppure atea del mondo e dell'uomo. In che cosa consiste, oggi, veramente un carattere cristiano? Dove sta la cosiddetta differenza cristiana? In che modo il messaggio cristiano sta formando dei legami sociali? Possiamo ancora parlare degli elementi tipicamente cristiani della morale? Come si possono definire le ispirazioni cristiane nell'etica?

Nell'autunno del 1942, in una delle riviste filosofiche italiane, è comparso un importante articolo di Benedetto Croce (1866-1952), intitolato *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* che viene spesso citato e commentato ancora fino ad oggi⁵. Il pensatore italiano si occupava di estetica, di liberalismo sociale, di filosofia dello spirito. Croce presentava un atteggiamento critico verso la religione, ma apprezzava anche il ruolo particolare del cristianesimo nel plasmare il pensiero e la cultura del mondo occidentale. Egli riteneva che la nascita del cristianesimo sia stata la più grande rivoluzione nella storia del genere umano, che ha portato alla creazione della civiltà cristiana.

Secondo Benedetto Croce, non possiamo paragonare questa rivoluzione con un altro evento di questo tipo, perché essa riguardava fundamentalmente l'anima umana e la coscienza morale. Proprio al cristianesimo, dobbiamo la nuova visione della storia nella quale siamo chiamati a rispettare la dignità di ogni essere umano, indipendentemente dalla sua origine, condizione sociale o religione. Nel senso culturale, afferma Croce, gli occidentali non possono dire di se stessi di non essere cristiani – indipendentemente dalle loro convinzioni personali religiose o morali – perché i loro valori fondamentali e le più importanti categorie del loro pensiero hanno radici cristiane⁶.

La domanda di Croce circa l'essenza della religione cristiana e la sua influenza sulla mentalità del mondo occidentale sta tornando oggi, con una forza totalmente

⁴ Cfr. J. L. ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010; Ph. JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2011.

⁵ Cfr. B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in *La Critica* (20 Novembre 1942) 289-297. «Serbare e riaccendere e alimentare – scriveva Benedetto Croce – il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e dignificata come “logica umana”, ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirci “divina”, intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo» (ibid., 297). Tre anni più tardi l'articolo di Croce è stato pubblicato all'interno del volume *Discorsi di varia filosofia*, II, Bari 1945, 1-23.

⁶ Al titolo del famoso testo di Benedetto Croce ha fatto riferimento, nel 2007, lo scienziato italiano Piergiorgio Odifreddi, nel suo manifesto dell'ateismo che recentemente ha fatto tanto discutere in Italia. Cfr. P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007⁸; V. VITALE, *Volte dell'Ateismo – Mancuso, Augias, Odifreddi. Alla ricerca della ragione perduta*, Milano 2011.

nuova, nel contesto odierno della pentecostalizzazione del cristianesimo. Il cristianesimo pentecostale sarà in grado, nel futuro, di creare una cultura cristiana in senso lato? Questa versione della religione cristiana può costituire la base della democrazia, dei diritti umani e di una corretta comprensione del principio della libertà religiosa? Come i cristiani pentecostali saranno presenti nella vita pubblica? Saranno essi capaci di creare, in futuro, le opere del genio umano e dell'arte simili alla filosofia di san Tommaso d'Aquino ed alla musica di Johann Sebastian Bach?

Domande di questo tipo nascono oggi in un contesto storico totalmente nuovo, profondamente determinato dalla religiosità e dalla pietà pentecostali ed evangeliche, che influenzano, sempre più, le chiese e le comunità cristiane di tutte le denominazioni in una dimensione globale. Ufficialmente, si presume che il movimento pentecostale sia nato negli Stati Uniti nel 1901 nella Scuola Biblica di Bethel (*Bethel Bible College*) a Topeka, nel Kansas. Occorre ricordare che le manifestazioni tipiche della religiosità pentecostale (la preghiera in lingue, le profezie, il cadere per terra sotto il potere di Dio, le danze estatiche, il dono di ridere e altre forme nuove di pietà, attribuite all'azione dello Spirito Santo) si sono verificati già alla fine del XIX secolo negli Stati Uniti, nel Movimento della Santità (*Holiness Movement*)⁷.

Non vi è dubbio che il pentecostalismo come movimento socio-religioso ha registrato un successo incredibile. Nel corso di appena 100 anni è diventato la seconda più grande corrente della religione cristiana, forse già la prima e più nota. Nel corso degli ultimi 20 anni, proprio il movimento pentecostale ha cambiato radicalmente il volto del cristianesimo mondiale⁸. Attualmente, tutti i diversi tipi di comunità carismatiche e pentecostali sono il gruppo più numeroso – accanto alla Chiesa cattolica – della vita cristiana. Il numero dei cristiani che appartengono oggi ai molteplici tipi di chiese, di comunità e di sette pentecostali, viene stimato a circa 600 milioni di seguaci. Si potrebbe affermare che i pentecostali rappresentano oggi circa un terzo di tutti i discepoli di Cristo e due terzi dei cristiani appartenenti ai diversi tipi di denominazione protestante.

I carismatici conquistano oggi l'America Latina, ma anche le terre di missione, come l'Asia, in particolare, la Cina⁹. In Europa, nei nuovi gruppi religiosi cristiani a

⁷ Cfr. J. W. HOLLENWEGER, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; D. MARTIN, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Boston 1993; ID., *Pentecostalism: The World Their Parish*, Boston 2001; *Pentecostalism and Globalization: The Impact of Globalization on Pentecostal Theology and Ministry*, a cura di S. M. STUDEBAKER, Eugene 2011.

⁸ «No one today doubts that the Pentecostal movement is one of the most significant religious experiences of the century. This fact has been recognized by Catholics, Protestants and innumerable social scientists. It is both a social-religious phenomenon and an alternative movement in the life and mission of the Christian church» (L. BERNARDO – M. CAMPOS, *Pentecostalism, Theology and Social Ethics*, in *In the Power of the Spirit: The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*, a cura di B. F. GUTIÉRREZ – D. A. SMITH, New York 1996, 41).

⁹ Cfr. *Nuovi movimenti religiosi. Una sfida per la chiesa cattolica*, Agenzia SIR, 11 Aprile 2013.

carattere carismatico e pentecostale, abbiamo adesso circa 20 milioni di seguaci, in particolare nel Regno Unito ed in Russia. In Paesi come la Polonia, la Slovacchia e l'Ungheria, abbiamo a che fare, in primo luogo, con la penetrazione della spiritualità e religiosità carismatica e pentecostale nelle chiese tradizionali, in modo particolare, nella Chiesa cattolica.

Molti studiosi che analizzano il movimento carismatico, sottolineano che li sorprende di più il tasso di crescita delle comunità carismatiche e pentecostali. Ancora 100 anni fa, in quasi tutta l'America Latina, non c'erano affatto le comunità protestanti. I primi missionari protestanti cominciarono ad arrivare dagli Stati Uniti in Brasile e Perù alla fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Oggi, in America Latina, le nuove comunità o sette di carattere pentecostale sostituiscono sempre di più le chiese tradizionali, oppure cambiano le forme tradizionali della pietà cattolica. Attualmente, già il 52% dei cattolici in America Latina fa parte dei diversi gruppi e movimenti a carattere carismatico¹⁰.

Il numero dei cristiani pentecostali aumenta ogni anno di 20 milioni di seguaci che abbandonano le chiese tradizionali, nella stragrande maggioranza la Chiesa cattolica, per diventare membri delle denominazioni pentecostali. Si prevede che nel 2025 il numero dei seguaci appartenenti ai diversi tipi di chiese, comunità e sette *stricte* pentecostali, oltrepasserà gli 800 milioni¹¹. Oggi il numero ufficiale dei cattolici è di un miliardo e duecento milioni. Però, molti di loro sono spesso persone solo battezzate

¹⁰ Cfr. A. H. ANDERSON, *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*, Oxford 2013; M. ECKHOLT, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration «der religiösen Landkarte in Lateinamerika»*, in *Stimmen der Zeit* 13 (2013) 507-520.

¹¹ «Pentecostalization and pluralization stand out as the two major trends shaping the Latino religious landscape of the United States. (...) The most salient trend, by far, is the impressive pluralization of Latino religiosity. On one hand, Catholicism is no longer the hegemonic faith among Latinos. Today only 55 percent identify as Catholic, a stunning decline from 67 percent just four years ago. If current trends continue, Latinos will no longer be majority Catholic by 2020 or so. This, of course, reflects shifts in the Latin American landscape where Uruguay and several Central American nations are no longer majority Catholic and even Brazil, home to the largest Catholic population on earth, faces the same fate within a decade or two. Undoubtedly the driving force of pluralization is the rapid growth of Protestantism. 22 percent of Latinos now identify as Protestant, the great majority belonging to Pentecostal and Charismatic denominations. Reflecting further, Latin American influence, almost half of foreign-born Latinos were already Protestant in their native countries when they immigrated to the U.S. As I've pointed out elsewhere Pentecostal denominations from Mexico, Brazil and Central America have followed their flock and founded vibrant churches in many U.S. cities with sizable immigrant communities. (...) Returning to the Latino Christian landscape, it now can be characterized as Pentecostalized, just like the Latin American one. The trend is most pronounced, of course, among Latino Protestants, among whom two-thirds practice a Pentecostal style of worship, including speaking in tongues, exorcism, and highly spirited services. Even more significant is the fact that a majority of Latino Catholics, 52 percent, are now Charismatics, who practice the same type of Spirit-centered Christianity as their Pentecostal brethren» (R. A. CHESNUT, *Pentecostalization and Pluralization: The New Latino Religious Landscape*, in http://www.huffingtonpost.com/r-andrew-chesnut/pentecostalization-and-pl_b_5294863.html (accesso 9 maggio 2014). Cfr. ID, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, Oxford 2003.

che, in realtà, non hanno più alcun legame con una religione (*Religionslosigkeit*). Quindi, se si prende in considerazione solo i seguaci veri e propri che praticano, genuinamente, la propria religione, allora i cristiani pentecostali già oggi sono, di fatto, la più grande fazione del cristianesimo, che di anno in anno rafforza la sua posizione a livello globale¹².

La religiosità carismatica è attualmente, accanto all'Islam, la forma di vita religiosa che si caratterizza di una crescita sempre più rapida. Le cause di questo aumento senza precedenti delle comunità carismatiche e pentecostali sono di carattere spirituale e sociologico. Il pentecostalismo offre, senza dubbio, una forma di religione fervida e spontanea che soddisfa anche, in un modo totalmente nuovo, i bisogni spirituali della gente di oggi. Per quanto riguarda i motivi di natura sociologica, certamente i problemi sociali ed economici in Africa o in Sud America, la povertà e le ingiustizie sociali, favoriscono lo sviluppo delle comunità pentecostali.

I movimenti e le comunità pentecostali offrono, ai loro seguaci, un senso di identità, rafforzano la consapevolezza del proprio valore, comunicano alla gente un senso di stabilità e del sentirsi a casa¹³. Sommamente importante è il senso di rifugio e di avere una famiglia in senso sociale per gli immigrati o per le persone che ne sono escluse. In molti Paesi, le comunità pentecostali aiutano i loro seguaci ad affrontare la povertà e l'esclusione sociale, danno sostegno e speranza per il futuro. Le persone affette dalla fame, dalla disoccupazione, da una vita senza un tetto, dalle malattie e dalla droga, accettano, con docilità, l'insegnamento dei leader pentecostali su miracoli, guarigioni e il dominio di Satana nel mondo¹⁴.

Una delle conseguenze molto importanti della pentecostalizzazione globale del cristianesimo consiste nel fatto che, all'interno del mondo cristiano, il problema principale non è più il dialogo tra le chiese e le comunità storiche (cattolici, luterani, anglicani e ortodossi). Oggi, la sfida vera e propria è il rapporto tra le chiese e le comunità tradizionali con tutta la galassia delle nuove comunità di carismatici, pentecostali o evangelici. I rappresentanti di queste denominazioni percepiscono le vecchie divisioni all'interno del cristianesimo come unico patrimonio europeo, ed anche post-coloniale, e quindi spesso ignorano le differenze religiose, e talvolta rifiutano perfino il dialogo ecumenico. In altre situazioni, essi non riconoscono i limiti confessionali e realizzano un proselitismo attivo ed efficace¹⁵.

Le nuove forme di religiosità carismatica e tutto il movimento pentecostale rappresentano, per le chiese tradizionali, un'opportunità oppure una minaccia? Quali

¹² Cfr. A. SPECIALE, *Nel dialogo ecumenico irrompe il fenomeno «carismatico»*, in Vatican Insider 11 (aprile 2013).

¹³ Cfr. P. JENKINS, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York 2011.

¹⁴ Cfr. W. K. KAY, *Pentecostalism: A Very Short Introduction*, Oxford 2011.

¹⁵ Cfr. M. VICENZINO, *America Latina: la sfida dell'evangelismo*, in Aspenia 42 (2008) 146-152.

sono le principali caratteristiche del cristianesimo pentecostale? In che misura questa versione della religione cristiana cambia la tradizionale comprensione di alcune verità della fede e della morale? Quale forma avrà, tra qualche decennio, il cattolicesimo in molti Paesi del mondo se il suo messaggio tradizionale sarà unito agli elementi fondamentali della teologia delle chiese pentecostali?

Davanti ai nostri occhi non nasce per caso una nuova visione del cristianesimo, sincretica ed ecumenica, che in qualche misura invalida le dispute filosofiche e teologiche secolari, sorte tra cristiani di confessioni diverse, nel corso della storia, sul rapporto esistente tra la filosofia e la teologia, sulla possibilità di una conoscenza razionale di Dio o sulla presenza vera, reale e sostanziale (*vere, realiter et substantialiter*) di Gesù Cristo nel sacramento dell'Eucaristia? Quale importanza hanno ancora oggi le questioni filosofiche e teologiche di questo tipo?

Recentemente si è cercato di rispondere alle domande del genere, tra l'altro durante tre Conferenze internazionali molto importanti. La prima conferenza si è tenuta, dal 4 al 6 febbraio 2013, a Varsavia ed era dedicata al fenomeno dei «nuovi movimenti religiosi» (*New Religious Movements*), affermatosi nel corso degli ultimi decenni. L'incontro di Varsavia è stato organizzato dal Comitato Congiunto della Conferenza delle Chiese Europee e dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa. Il tema di questa conferenza era il seguente: «Fede e religiosità in un'Europa che cambia. I nuovi movimenti cristiani in Europa: sfide o opportunità?».

La seconda conferenza, intitolata «Evangelicali – chiese pentecostali – carismatici. Nuovi movimenti religiosi come sfida per la Chiesa cattolica», è stata organizzata a Roma dal 9 all'11 aprile 2013 dalla Commissione per gli Affari Internazionali della Conferenza Episcopale Tedesca e dal Gruppo di ricerca, guidato dal gesuita Johannes Müller che studia il pentecostalismo, con il patrocinio del Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, cardinale Kurt Koch.

La terza conferenza, intitolata «Transnazionalismi, pentecostalismi e processi di pentecostalizzazione. Incroci di sguardi sulle religioni in movimento», ha avuto luogo a Roma il 27 maggio 2014. Il convegno è stato organizzato dal Dipartimento di Storia – Culture – Religioni dell'Università di Roma «La Sapienza» ed era patrocinato anche dall'AISEA – Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche. Durante questo convegno, la prof. Cecilia Pennacini dall'Università di Torino – che si occupa delle discipline demoetnoantropologiche – ha tenuto un corso molto interessante, intitolato «Combattere contro se stessi. La demonizzazione degli spiriti nell'Uganda contemporanea». La comprensione filosofica, teologica e sociologica della situazione spirituale e religiosa dell'Uganda è molto importante oggi, in Polonia, a causa del sacerdote carismatico cattolico John Bashobora, proveniente proprio dall'Uganda, il quale, dal 2007, trascorre ogni anno, in Polonia, molte settimane, predicando in diverse località di tutto il Paese. Il 6 luglio 2013, allo Stadio Nazionale di Varsavia, durante il Ritiro Spirituale Nazionale, don John Bashobora ha raccolto 60.000 persone. Un incontro simile si è svolto, nella capitale della Polonia, anche il 18 luglio 2015.

3. Le caratteristiche della religiosità pentecostale

Il movimento pentecostale di oggi può essere descritto come una corrente, nell'ambito del cristianesimo, la cui caratteristica principale è l'accentuazione dell'azione dello Spirito Santo nella vita dei cristiani. Come movimento religioso, esso supera le categorie confessionali e si presenta come azione speciale di Dio nel contesto del cristianesimo. Da un punto di vista teologico, il movimento pentecostale è, principalmente, una forma di esperienza personale di Dio. Come esperienza religiosa, è un'estensione della manifestazione ritualizzata originale della Pentecoste che esprime l'essenza del cristianesimo con la spiritualità intensa dei primi cristiani.

«I pentecostali – afferma Andrzej Migda – esprimono una convinzione ampiamente diffusa sulla possibilità di stabilire con Dio la comunicazione diretta e non mediata. Essa non avviene attraverso un libro sacro, un sacramento, un altro uomo, il ministero di qualcuno, ma direttamente»¹⁶. In questo modo, viene messa in discussione la fede cattolica tradizionale, secondo la quale sperimentiamo Dio solo in modo indiretto, perché il contatto diretto con Dio è un dono unico, tipico dell'esperienza mistica. «Si potrebbe dire che le comunità pentecostali sono create dalle persone che soffrono la fame per il misticismo. Queste sono persone che sentono che le vecchie forme di fede sono state bruciate, che sentono fortemente il bisogno di miracoli. Il pentecostalismo sembra essere una espressione spontanea di pietà popolare»¹⁷.

Il movimento pentecostale assume forme diverse a seconda della identità sociale, culturale e religiosa dei suoi seguaci. Come una corrente spirituale, non ha dei limiti territoriali e confessionali. Può penetrare classi e gruppi sociali antagoniste tra di loro. Esso è diviso in molte chiese autonome e associazioni religiose, che sono caratterizzate da una convinzione della necessità di una rinascita consapevole, riconoscendo Gesù come «Salvatore personale», da un'intensa esperienza della presenza dello Spirito Santo, dall'esperienza del cosiddetto battesimo nello Spirito Santo e dalla pratica dei Suoi doni. «Il movimento pentecostale si sta sviluppando all'interno delle chiese tradizionali ed è presente in loro sotto forma di vari gruppi e comunità di formazione carismatica»¹⁸.

L'esperienza pentecostale estatica viene basata, principalmente, su un nuovo significato della Sacra Scrittura. I sostenitori del movimento pentecostale, in una certa misura, hanno messo in discussione la teologia cattolica e protestante tradizionale, creando una propria visione della religione, della morale e della vita sociale. A loro avviso, tutti i fenomeni straordinari, come, ad esempio, i miracoli e le guarigioni de-

¹⁶ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 13.

¹⁷ *Ibid.*, 361. Cfr. W. HOLLENWEGER, *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*, Peabody 1997.

¹⁸ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 158.

scritte nella Bibbia, possono verificarsi con la stessa frequenza anche oggi, se la fede dei seguaci sarà abbastanza forte e vivace. Qui abbiamo a che fare con «la religiosità miracolistica», la cui essenza è un miracolo come il fondamento della religione in generale. I rappresentanti della corrente pentecostale sono convinti che, anche nel XXI secolo, è ancora possibile osservare dei segni spettacolari dell'attività del potere di Dio nella vita dell'uomo di fede, proprio come era ai tempi apostolici¹⁹.

La religiosità pentecostale sta cercando di tornare allo stato descritto da Emile Durkheim come «forma elementare di vita religiosa che contiene in sé una danza, trance, sogni e guarigioni. In questo modo, qui viene spesso messa in rilievo l'esperienza religiosa soggettiva. (...) La spiritualità pentecostale appare come un agglomerato di fede, sensibilità emotiva ed esperienza. L'esperienza pentecostale descritta dall'espressione *sola experientia* comporta più o meno riuscito il tentativo di interpretarla sulla base della comprensione, spesso fondamentalistica, della Sacra Scrittura»²⁰. Un cristiano pentecostale sembra dire: «Io credo, perché ho esperienza». C'è qui un chiaro primato dell'esperienza sulla riflessione e sull'atto di fede.

I pentecostali affermano che la loro spiritualità emotiva è la risposta all'esagerazione riguardo il ruolo dell'intelletto in altre forme di culto cristiano e di devozione. Di conseguenza, le verità religiose non vengono conosciute in quanto vissute in modo emotivo e puramente personale. Dagli anni '90 del XX secolo, si nota nel movimento pentecostale una tendenza crescente di introdurre nelle celebrazioni su larga scala i nuovi effetti della tecnologia acustica e multimediale. Nell'esperienza religiosa pentecostale è la musica, il suono e la luce che stanno cominciando a svolgere un ruolo dominante. Una conferma molto eloquente di questo tipo di devozione religiosa sono le celebrazioni chiamate «le Serate della Gloria», molto popolari in Polonia ed in tanti altri Paesi.

Un fenomeno tipico per la spiritualità pentecostale sono i sintomi psicosomatici, che si verificano nel corso di una serie di diversi incontri di preghiera che si manifestano sotto forma di convulsioni del corpo, risate convulse o il cosiddetto cadere nello spirito. Andrzej Migda osserva che nella psicologia della religione simili comportamenti vengono classificati come manifestazioni di «stati alterati della coscienza». A suo parere, «i fenomeni psicosomatici pentecostali derivano dagli stessi meccanismi psicologici che consentono "trance" sciamaniche, camminare sui carboni ardenti o le danze dei dervisci»²¹. I nuovi membri delle comunità pentecostali e carismatiche vengono addestrati come raggiungere l'opportunità di vivere la condizione estatica e mistica.

¹⁹ Cfr. W. A. GRUDEM – R. B. GAFFIN JR. – R. L. SAUCY – S. STORMS – D. A. OSS, *Are Miraculous Gifts for Today? Four Views*, New York 1996.

²⁰ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 185-186.

²¹ *Ibid.*, 198.

4. Tre tappe dello sviluppo del movimento pentecostale

Nello sviluppo delle comunità pentecostali, si possono distinguere tre tappe, definite spesso anche come ondate²². La prima tappa significa il pentecostalismo classico e la nascita delle comunità pentecostali, nella prima metà del XX secolo negli Stati Uniti, che si scostavano dalle forme tradizionali della vita religiosa. Il pentecostalismo del primo periodo metteva in rilievo alcune esperienze estatiche come il battesimo nello Spirito Santo o la preghiera in lingue²³.

La prima ondata si caratterizzava per il rigore morale e per le forme ascetiche di vita. I membri delle prime chiese pentecostali presentavano un approccio radicalmente conservatore al tema dell'abbigliamento per uomo e donna, esprimevano un atteggiamento critico verso la cultura di massa, ponevano il divieto di ascoltare molti tipi di musica ecc. Nella prima ondata del pentecostalismo, il ruolo sociale dei seguaci si limitava alla necessità di rimanere fedeli alla Sacra Scrittura in un mondo che sta diventando sempre più decadente. Abbiamo a che fare qui con la promozione di atteggiamenti concentrati su una sorta di fuga dal mondo terreno, pur sottolineando l'aldilà.

La seconda tappa è iniziata negli anni '50 del secolo scorso e come movimento carismatico è entrata nelle chiese tradizionali: cattolica, anglicana, luterana ecc. La seconda ondata pentecostale ha penetrato la Chiesa cattolica nel 1967 negli Stati Uniti, e ha cominciato a svilupparsi rapidamente in molti Paesi come il Rinnovamento Carismatico Cattolico. «Per prestare attenzione più al Datore dei carismi che ai doni stessi – afferma Aleksandra Kowal – questo movimento è oggi chiamato Rinnovamento nello Spirito Santo. Lo spettro dei segni desiderati dell'azione dello Spirito di Dio si è ampliato un po', anche se si aspetta ancora che il battesimo nello Spirito Santo sia manifestato tramite la preghiera in lingue»²⁴. La spiritualità di questa fase trova la sua espressione letteraria, vivace e convincente, in un bestseller mondiale, molto conosciuto anche in Polonia. Si tratta di un libro del predicatore pentecostale americano David Wilkerson: *The Cross and the Switchblade* (*La croce e il pugnale*), pubblicato nel 1962.

La terza ondata incarna il neopentecostalismo contemporaneo, nato negli anni '80 del XX secolo. Essa ha portato, in molti Paesi, alla creazione di numerose cosid-

²² Cfr. A.-P. RETHMANN, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis. Anfragen an Theologie und Kirche*, in *Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, a cura di A.-P. RETHMANN – T. KESSLER, Salzburg 2012, 17.

²³ Cfr. M. VOLLMANN, *Die Pfingstbewegungen in Brasilien. Befreiung der Armen oder kommerzielle Scharlatanerie?*, in *Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung* 4 (2007) 52-68.

²⁴ A. KOWAL, *Ekumenizm czy obrona jedności* [L'ecumenismo oppure la difesa dell'unità], in www.apologetyka.katolik.pl (accesso 5 maggio 2013).

dette chiese libere, di sette e associazioni religiose di carattere sovraconfessionale. Il neopentecostalismo contemporaneo è caratterizzato da una particolarmente intensa manifestazione di segni e prodigi che significa «le guarigioni fisiche, la liberazione da demoni ed altre manifestazioni somatiche di potere che si manifestavano, per esempio, spesso attraverso in un collettivo cadere per terra, in risate isteriche e tutti i tipi di convulsioni. Questo modo di praticare la spiritualità ha avuto una grande influenza sullo stile delle celebrazioni, tenutesi anche in Polonia»²⁵.

La novità della religiosità della terza ondata consiste nel fatto che si mettono di più in evidenza le tematiche della guarigione nello Spirito Santo e l'uso di Internet, radio e televisione, per annunciare la Buona Novella. Il pentecostalismo moderno utilizza i media elettronici e le moderne strategie di marketing. La guarigione divina diventa l'essenza dell'esperienza religiosa. Spesso le chiese sono diventate una forma di servizio di soccorso per tutti i tipi di sofferenza fisica e spirituale, inclusa la povertà e la disoccupazione.

Il neopentecostalismo della terza ondata comunica ai fedeli ciò che è sacro fondamentalmente non attraverso la Bibbia – come ha fatto il pentecostalismo classico – ma tramite dei simboli sacri come l'unzione con l'olio sacro, l'imposizione delle mani, il bruciare cartelli con le intenzioni di preghiera, tutti i tipi di esorcismi, della liberazione dagli spiriti maligni ecc.

Una cosa estremamente importante nel neopentecostalismo contemporaneo è un cambiamento radicale nei confronti della pietà popolare. Per il pentecostalismo classico della prima ondata, la pietà popolare era una forma di sincretismo religioso ed è stata valutata molto criticamente come qualcosa di negativo e dannoso, mentre, per il neopentecostalismo, la pietà popolare gioca un ruolo molto importante e positivo. Perciò nelle comunità pentecostali si possono incontrare oggi molti elementi prestatati dalle religioni africane, per esempio la comprensione della presenza di spiriti maligni e il loro impatto sulla vita delle persone e vari metodi di liberare l'uomo da ogni forma di male. Di conseguenza, usati molto spesso, in Polonia ed in altri Paesi da milioni di cattolici – sotto l'influenza della religiosità neopentecostale della terza ondata – i cosiddetti nuovi sacramentali (l'acqua esorcizzata, il sale esorcizzato, l'olio esorcizzato) sono quei mezzi che dovrebbero scacciare dalla nostra vita gli spiriti maligni e proteggere la gente dalle influenze delle forze demoniache.

Il neopentecostalismo della terza ondata predica la teologia del successo materiale e della prosperità, concentrando il suo annuncio sulla completa liberazione dai canoni tradizionali, relativi alla santità esterna. Questo elemento lo rende un movimento fortemente orientato verso la vita terrena e non quella dell'aldilà. La religiosità di questo tipo si concentra anzitutto sulla possibilità di fornire all'uomo una autorealizzazione totale e felice, di se stesso, nel presente e nella vita terrena²⁶.

²⁵ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 169.

²⁶ Cfr. R. MARIANO, *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, São Paulo 1995.

Le chiese neopentecostali sono organizzate gerarchicamente come le grandi aziende o le multinazionali. In Brasile, il potere finanziario, mediatico e commerciale della Chiesa Universale del Regno di Dio (*Igreja Universal do Reino de Deus*), una delle nuove chiese pentecostali fondata il 9 luglio 1977 da Edir Macedo, si può paragonare oggi al potere delle più grandi multinazionali che operano in questo Paese. I «leader» delle comunità pentecostali prendono decisioni che, poi, vengono trasmesse ai loro seguaci. I membri di queste chiese sono obbligati a rispettare fino in fondo le decisioni dei capi – anche quelle riguardanti la loro vita personale²⁷.

Il rapido sviluppo, negli ultimi anni, della terza ondata della religiosità carismatica conferma la convinzione di Jürgen Habermas sull'emergere, davanti ai nostri occhi, dell'epoca post-secolare. Il 14 ottobre 2001, il filosofo tedesco ha tenuto un discorso famoso e molto discusso, intitolato «Credere e sapere» (*Glauben und Wissen*), in occasione del ricevimento del Premio per la Pace degli Editori Tedeschi (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*)²⁸. Proprio in questo discorso, è stato introdotto il concetto di «società post-secolare» (*postsäkulare Gesellschaft*), per indicare le società occidentali secolarizzate, dove i processi secolarizzanti coesistono con la sensibilità religiosa delle persone. Habermas afferma che la società post-secolare continua, nei confronti della religione, il lavoro che la religione ha fatto in relazione al mito. Solo che non è nell'intento audace di una scalata ostile, ma al fine di contrastare, nella propria casa, una lenta entropia dalle scarse risorse di senso²⁹.

L'autore del discorso «Credere e sapere» mette in evidenza che, parlando della «società post-secolare», egli non vuole dimostrare solo questo che oggi la religione ritrova il suo posto anche in un contesto sempre più secolarizzato e che la società non smette di trattare seriamente l'esistenza di vari tipi di comunità religiose. L'espressione «post-secolare» assegna alle comunità religiose non solo una specie di riconoscimento per il loro contributo funzionale nella vita pubblica, ma mette in rilievo la trasformazione dei rapporti reciproci tra i cittadini credenti e quelli non credenti. La società post-secolare viene penetrata dalla coscienza che «la modernizzazione della coscienza pubblica» abbraccia sia la mentalità religiosa che quella secolare, portando alla loro reciproca trasformazione.

5. La specificità del movimento pentecostale in Polonia

Il pentecostalismo non è omogeneo, viene accompagnato da una grande diver-

²⁷ Cfr. B. CARRANZA, *Catolicismo midiático*, Aparecida 2011.

²⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.

²⁹ Cfr. J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e stato liberale*, Brescia 2005.

sità, a volte unisce elementi opposti tra loro. Non esiste una forma definita e ben determinata della religiosità pentecostale. Essa varia a seconda del continente, del Paese, e di cultura e tradizione. Sembra che in Polonia, a partire dal 2007 circa, possiamo parlare di una pericolosa accelerazione del processo di pentecostalizzazione della vita religiosa e di sostituzione delle forme tradizionali della pietà cattolica con la nuova religiosità delle chiese pentecostali. La penetrazione delle idee pentecostali nella religiosità cattolica riguarda oggi la maggior parte delle diverse aree della Chiesa cattolica in Polonia: seminari, monasteri e conventi, santuari mariani, pastorale degli universitari, insegnamento della religione nelle scuole statali, movimenti religiosi e comunità di preghiera, Scuole della Nuova Evangelizzazione, pastorale parrocchiale, ecc. Si può parlare, a questo punto, di elementi tipici polacchi della religiosità pentecostale? Sembra che in Polonia valga la pena di notare tre fenomeni.

La prima caratteristica particolare del movimento pentecostale in Polonia è una compenetrazione reciproca, spesso superiore a quella in altri Paesi, delle comunità *stricte* pentecostali e delle comunità carismatiche appartenenti alla Chiesa cattolica. Attualmente in Polonia ci sono, ufficialmente registrate, alcune decine di chiese pentecostali. «Al movimento pentecostale – afferma Andrzej Migda – si deve includere anche le comunità cattoliche del Rinnovamento nello Spirito Santo. Solo il pentecostalismo inteso così ampiamente può darci un quadro completo del movimento pentecostale in Polonia. (...) È difficile parlare in Polonia dei pentecostali e dei carismatici come se fossero due movimenti separati, sapendo benissimo che molti pastori pentecostali e molti membri delle loro chiese hanno avuto prima una formazione nei gruppi cattolici del Rinnovamento nello Spirito»³⁰.

Attualmente in Polonia le comunità strettamente pentecostali si stanno allontanando dal tipico protestantesimo ortodosso o dal neopietismo luterano, con cui i pentecostali erano profondamente collegati, nella versione del pentecostalismo classico nella prima metà del XX secolo, avvicinandosi sempre di più nel suo insegnamento e nelle forme di devozione al cattolicesimo carismatico. «Raramente si incontra adesso nelle chiese pentecostali polacche gli atteggiamenti anti-cattolici, prevalenti negli anni '80 del secolo scorso, che presentavano la Chiesa cattolica come una prostituta biblica, il cui abbandono è una condizione necessaria dell'ingresso nel Regno dei Cieli»³¹.

Il secondo elemento che distingue il movimento pentecostale polacco è una sorta di messianismo nazionale, cioè la convinzione che il cristianesimo in Polonia – dopo il cosiddetto risveglio carismatico – abbia un'importante missione storica in relazione a tutto il resto del mondo. Si può incontrare questa convinzione, profondamente radicata in diversi ambienti della vita religiosa, in numerose dichiarazioni del clero e dei «leader» carismatici laici. Uno degli esempi più significativi di questo modo di

³⁰ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 177-178.

³¹ *Ibid.*, 14.

pensare è una dichiarazione di Lech Dokowicz, regista e produttore dei film, che è un importante punto di riferimento negli ambienti pentecostali e carismatici polacchi. In un'intervista del 2011, rilasciata al più grande settimanale cattolico polacco, è stata posta a lui la domanda su che cosa stiano cercando in Polonia molti predicatori carismatici, provenienti dall'Estero, come James Manjackal e Rufus Pereira dall'India, Antonello Cadeddu e Enrique Porcu dal Brasile o John Bashobora dall'Uganda? Agli incontri con loro partecipano, ogni anno, in Polonia, centinaia di migliaia di persone.

«Essi non cercano nulla – risponde Lech Dokowicz. Loro portano. Questi sono i profeti, gli apostoli, che il Signore manda a risvegliare il nostro Paese. Secondo le parole di alcuni di essi, Dio comincia la rievangelizzazione del mondo in continenti diversi, iniziando dai singoli Paesi. Dalla Polonia si deve iniziare la rievangelizzazione dell'Europa. Ma questo compito ha un carattere condizionale. Affinché la Polonia possa diventare la luce per il nostro continente, i polacchi devono prima tornare alla fede vivace e forte dei nostri Padri. Perciò il Signore Dio manda dagli angoli del mondo le persone che agiscono nel Suo potere. Essi vengono mandati perché mettendo le mani sulla gente risvegliano e rafforzano quelli che prepareranno il nostro Paese per questo compito»³².

Il terzo elemento che caratterizza il movimento pentecostale polacco è l'anti-intellettualismo. Anche se la situazione sta cambiando pian piano, in molte chiese pentecostali e nelle comunità carismatiche cattoliche, si può incontrare ancora un atteggiamento ostile nei confronti dei discorsi di carattere scientifico o teologico. «Negli ultimi anni – afferma Andrzej Migda – si vede un notevole aumento di interesse in diversi tipi di scuole bibliche, ma non cambia la situazione che mancano le pubblicazioni scientifiche che descrivono in modo critico la ricezione delle idee religiose pentecostali provenienti in Polonia dall'estero. Tuttavia vi è un gran numero di diversi tipi di letteratura edificante tradotta dall'inglese che riempie la lacuna editoriale, fornendo degli esempi che descrivono le opportunità di sviluppare la loro spiritualità. In questa situazione i pastori ed i «leader» laici stanno cercando di portare al movimento pentecostale polacco delle idee religiose presentate in quelle pubblicazioni. I libri pubblicati in Polonia diventano per i fedeli un'ispirazione ad agire, raramente un invito alle riflessioni intellettuali»³³.

³² *Przegrupowanie sił [Il riarrangiamento di forze]*, in *Gość Niedzielny* 25 (2011) 15.

³³ A. MIGDA, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, 17.

6. Il movimento pentecostale ed il problema dei legami sociali

Il pentecostalismo può essere inteso anche come l'espressione religiosa di una forma di etica sociale ed economica. Alcuni sociologi della religione (Francisco Cartaxo Rolim, Jean-Pierre Bastion) descrivono il pentecostalismo come la religione degli sfruttati e degli esclusi dall'ordine sociale capitalistico e la sua ideologia³⁴. In questa prospettiva, una nuova corrente religiosa cerca di ridare alla gente il significato corretto della realtà, organizzando la sua condotta quotidiana. Il pentecostalismo può essere visto come un movimento messianico, apocalittico, utopico ed anarchico. Alcuni «leader» carismatici si presentano come profeti scelti da Dio che devono preparare il mondo per gli ultimi tempi.

In alcune regioni del mondo, i seguaci del pentecostalismo sono deboli o addirittura assenti nel sociale, perché percepiscono la trasformazione della società in uno spirito di preoccupazione per la giustizia e per la pace, in una dimensione individuale e non collettiva. Di conseguenza, essi hanno preferito lavorare su se stessi, perfezionando la propria personalità, non facendosi coinvolgere nella vita pubblica. Tuttavia, sempre più frequentemente si nota, da parte dei «leader» pentecostali, la promozione di un atteggiamento di partecipazione attiva alla vita pubblica.

In America Latina, la diminuzione della povertà è diventata un obiettivo comune per i cristiani pentecostali e per gli uomini di potere politico. Per i governi populistici, i cristiani pentecostali diventano un «partner» politico, mentre i «leader» pentecostali vedono in questo tipo di convergenza l'opportunità di proteggere gli interessi delle loro comunità. Oggi, in molti Paesi, si osserva una crescente influenza dei pentecostali sulla vita politica, per esempio in Brasile abbiamo un accordo politico di diverse comunità pentecostali che comprendono il 10% dei parlamentari di questo Paese³⁵.

Sempre più spesso nelle comunità del pentecostalismo della terza ondata, i seguaci si allontanano dal concetto di fuga dal mondo per una partecipazione attiva alla vita sociale e per una teologia di prosperità e di successo. Nel neopentecostalismo moderno, si promuove la partecipazione dei cristiani alla vita politica e sociale. Di conseguenza, essi non sono più ai margini della società, al contrario, sempre più spesso, in molti Paesi del mondo, i pentecostali stanno cominciando ad avere una voce decisiva su determinate questioni della vita pubblica. I pentecostali proclamano a questo punto il cosiddetto Vangelo del successo (*Prosperity Gospel*), secondo il quale il successo

³⁴ Cfr. F. C. ROLIM, *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação do Protestantismo Brasileiro*, Rio de Janeiro 1995; J.-P. BASTIAN, *Breve historia del Protestantismo en América Latina*, México 1986.

³⁵ Cfr. R. J. SCHULER, *Pfingstbewegungen in Brasilien. Sozio-politische Implikationen der neuen Pluralität*, São Leopoldo 2004.

economico individuale ha un legame diretto con la vita religiosa personale dell'uomo. Quanto più la fede e la religione, tanto più il successo materiale e finanziario.

Il pentecostalismo in America Latina ha adesso un rapporto a doppio senso con la società civile³⁶. Da un lato, esso presenta l'ostilità e l'opposizione nei confronti dei cattolici e delle chiese protestanti tradizionali, dall'altro – si osserva una quota crescente di cristiani pentecostali nella vita sociale e politica. Il nuovo pentecostalismo latinoamericano ha, infatti, una struttura variabile, in un certo senso gerarchica e molto divisa. Per questo motivo può diventare facilmente vittima di una strumentalizzazione politica. Un esempio potrebbe essere il populismo di sinistra di Hugo Chávez, in Venezuela, morto nel 2013, che ha cercato il sostegno cristiano pentecostale per la sua visione utopica di unificare il cristianesimo con il marxismo. Tale cooperazione è presente anche in altri Paesi³⁷.

L'etica delle comunità pentecostali si basa quasi esclusivamente sull'insegnamento contenuto nelle Sacre Scritture. Tra i pentecostali, domina un biblicismo estremo, ossia l'interpretazione letterale del testo sacro e l'approccio fideistico. In sostanza, qui non c'è spazio per l'etica filosofica. In certo qual modo, il movimento pentecostale sfida i Duemila anni di riflessione filosofica e teologica cristiana sul mistero di Dio, sull'uomo e sul mondo. Pertanto, nelle discussioni con i cristiani pentecostali, è difficile utilizzare la categoria della legge naturale e dei diritti umani. Nel dibattito pubblico, essi si riferiscono esclusivamente agli argomenti religiosi e non filosofici. Di conseguenza, è difficile sostenere con loro un dibattito pubblico comune e creare delle relazioni sociali stabili a livello di Nazione o Stato.

Giustamente afferma Margit Eckholt, una teologa tedesca dall'Università di Osnabrück, che per la Chiesa cattolica il fenomeno del pentecostalismo non è soltanto una sfida di carattere esteriore, ma è anche una grave minaccia per la religione cattolica stessa, perché il movimento pentecostale inizia a cambiare profondamente dal di dentro il volto del cattolicesimo contemporaneo³⁸.

Da una parte, il movimento pentecostale potrebbe essere un'opportunità per i

³⁶ Cfr. H. GOOREN, *The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America*, in *Exchange* 39 (2010) 355-376.

³⁷ Cfr. E. L. CLEARY – H. W. STEWART-GAMBINO, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997; A. M. HALLUM, *Looking for Hope in Central America. The Pentecostal Movement*, in *Religion and politics in comparative perspective: the one, the few, and the many*, a cura di T. G. JELEN – C. WILCOX, Cambridge 2002, 225-239; C. SEIFERT, *Wirtschaftliche Deprivation und Wachstum der Pfingstkirchen in Argentinien*, in *Religion, Staat, Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 7 (2006) 63-82; M. BOSSUNG-WINKLER, *Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador*, Frankfurt 2002; B. MARTIN, *Latin American Pentecostalism: the ideological battleground*, in *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, a cura di C. L. SMITH, Boston 2011, 85-109.

³⁸ Cfr. M. ECKHOLT, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration «der religiösen Landkarte in Lateinamerika»*, in *Stimmen der Zeit* 13 (2013) 507-520.

cattolici e per molte altre denominazioni cristiane³⁹. Sembra che dai cristiani pentecostali possiamo imparare la spontaneità, l'apertura, lo zelo missionario, la volontà di trasmettere la Parola di Dio. D'altra parte, c'è bisogno di una maggiore vigilanza dottrinale, se non vogliamo che il movimento pentecostale porti alla nascita di una versione universale e sincretica del cristianesimo in una dimensione planetaria⁴⁰.

Nel contesto della metamorfosi carismatica contemporanea del cristianesimo, George Weigel parla, nel suo libro del 2013, della nascita nella nostra epoca storica del cattolicesimo evangelico. A suo parere, da diversi anni, si verifica, in Occidente, una progressiva emarginazione del cattolicesimo, che diventa sempre più uno stile di vita privato, senza influire sul comportamento sociale e pubblico delle persone⁴¹. La pentecostalizzazione di oggi del cristianesimo sta cambiando, anche molto profondamente, la natura del dialogo ecumenico e interreligioso in molti Paesi⁴². Molto spesso l'ostilità reciproca e la lotta per i credenti portano all'antagonismo, ai conflitti ed alla rottura dei legami sociali. Tuttavia, se oggi una sfida comune in molte parti del mondo, per tutte le persone di buona volontà, sono i fenomeni come il secolarismo e l'ateismo, la rivoluzione bioetica, la negazione del fondamento morale e religioso della democrazia, il fondamentalismo religioso o la negazione del diritto alla libertà religiosa, allora la cosa necessaria dovrebbe essere una nuova forma di cooperazione tra i cristiani di diverse confessioni, tendenze e denominazioni.

7. Il primato dell'etica sulla nuova religiosità

Lo sviluppo globale del movimento pentecostale solleva molte nuove e difficili questioni di natura etica. Purtroppo, attualmente, non esistono studi scientifici che offrano un'analisi approfondita delle implicazioni etiche della pentecostalizzazione della religione cristiana, a livello planetario. Sembra che si debba prestare una parti-

³⁹ «Sicher ist aber, dass das neue Phänomen des Pentekostalismus große Herausforderungen für die katholische Kirche bedeutet, nicht nur in einer Abwehr nach außen, sondern weil der Pentekostalismus auch die Gestalt des Katholizismus zu verändern beginnt. Zu einer fundierten Auseinandersetzung gehört sicher zunächst die Einsicht in die Pluralisierung der Religionszugehörigkeit in Lateinamerika und die Pluralität religiöser Erfahrungen innerhalb der katholischen Kirche» (*ibid.*, 519-520).

⁴⁰ Cfr. P. M. BEAS, *Contenidos teológicos para un diálogo católico-pentecostal*, in *Teología y Vida* 53 (2012) 575-602; C. M. ROBECK, *Roman Catholic-pentecostal dialogue: Challenges and lessons for living together*, in *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, a cura di C. L. SMITH, Boston 2011, 249-276.

⁴¹ Cfr. G. WEIGEL, *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*, New York 2013.

⁴² Cfr. A. F. GEMEINHARDT, *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005; M. INTROVIGNE, *I pentecostali*, Torino 2004; P. ZIMMERLING, *Die charismatischen Bewegungen*, Göttingen 2009.

colare attenzione alle seguenti cinque questioni che richiedono ulteriori ricerche più approfondite.

In primo luogo, molto spesso nella predicazione di molti «leader» pentecostali abbiamo, a che fare con un pericoloso sincretismo religioso. Purtroppo, spesso coloro che ascoltano di diversi «leader» cristiani, non hanno la consapevolezza che il messaggio che ricevono ed accettano acriticamente, è totalmente o parzialmente estraneo alla chiesa o alla comunità religiosa, alle quali essi appartengono. In molti Paesi, i cattolici accettano come una loro propria visione, ad esempio, la comprensione del miracolo, della guarigione, dell'interpretazione della Sacra Scrittura, dell'esperienza di Dio, della presenza, nella nostra vita, degli spiriti maligni o dell'esorcismo che sono tipiche della teologia pentecostale e non hanno nulla a che fare con il cattolicesimo.

Può darsi anche che un membro di una congregazione strettamente pentecostale si allontani inconsciamente dalle sue radici protestanti e accetti acriticamente la comprensione cattolica delle verità della fede e della morale. Nel movimento pentecostale, ma anche tra i cattolici e tutti gli altri cristiani, dovrebbe prevalere una sensibilità etica più profonda, quando si tratta del dovere morale di rispettare l'appartenenza confessionale di diverse persone e del rispetto per la specificità dottrinale delle chiese e delle comunità religiose. L'ortoprassi non dovrebbe prevalere sull'ortodossia.

In secondo luogo, una grave questione etica riguarda la presentazione – da parte dei leader pentecostali e carismatici – di molti eventi, fenomeni, messaggi o profezie come se fossero fenomeni soprannaturali, mentre ci sono molti argomenti razionali che ci convincono sul loro carattere puramente naturale. Qui si può parlare di un certo tipo di disonestà o di una situazione in cui si cerca, involontariamente, di trarre la gente in inganno. Un esempio di tali pratiche sleali può essere l'interpretazione del risveglio di un uomo dal coma o dallo stato catalettico, come la resurrezione di un defunto.

Un esempio molto spettacolare della presentazione dei fenomeni naturali come se fossero soprannaturali, è il caso, certamente molto frequente nel corso degli incontri di preghiera carismatici, cioè la mancanza di distinzione tra la glossolalia vera e propria come la preghiera in lingue (in greco *lalein glossais* – parlare in lingue) e la giubilazione (in latino *jubilare* – urlare di gioia) come una preghiera forte che si fa sentire, ma del tutto incomprensibile, in quanto espressa senza sillabe, senza parole concrete e comprensibili.

Quando agli inizi del cristianesimo si parlava del dono delle lingue come un fenomeno soprannaturale, allora si intendeva come dono dello Spirito Santo la capacità di alcuni cristiani di parlare una lingua non studiata e personalmente sconosciuta, ma tuttavia una lingua straniera esistente realmente. Questa visione della preghiera in lingue la troviamo ad esempio negli scritti di sant'Agostino⁴³. Oggi, in quasi tutto

⁴³ Cfr. E. ENSLEY, *A Brief History of Jubilation*, in *The Complete Library of Christian Worship*, vol. 4, a cura di R. E. WEBBER, Peabody 1994, 282. Vedi anche Ch. CASETTI, *Geschichte, Chancen und Gefähr-*

il movimento pentecostale, contrariamente agli insegnamenti di sant'Agostino e alla Tradizione, la tipica giubilazione viene presentata, erroneamente, come un dono soprannaturale.

In terzo luogo, si dovrebbe mostrare una forte opposizione etica nei confronti di tutte le forme di manipolazione psicologica, utilizzate, purtroppo, in molti Paesi, durante gli incontri di preghiera pentecostali. In questo modo, viene violata la *privacy* delle persone e la loro libertà, il che spesso può portare a varie forme di dipendenza psicologica o all'esaurimento nervoso. Sembra che anche nei rapporti interpersonali tra i leader pentecostali ed i membri delle loro comunità religiose, analogicamente alla relazione medico-paziente, si debba applicare il principio del consenso informato (*informed consent*).

Secondo questo principio, i capi religiosi che usano nel corso dei loro incontri di preghiera diverse tecniche psicologiche – che influenzano la coscienza e l'inconscio dei partecipanti – dovrebbero avere l'obbligo di trasmettere prima ai partecipanti di tali riunioni delle informazioni più attendibili che possano essere la base per ricevere il loro consenso informato. In particolare, il principio del consenso informato e la responsabilità dei genitori o tutori legali – allo stesso modo come in medicina – devono applicarsi ai minori, perché, molto spesso, si tratta di persone sotto i 18 anni che sono vittime di una manipolazione psicologica da parte dei «leader» pentecostali. Un esempio spettacolare della manipolazione psicologica è la cosiddetta «Toronto Blessing», ossia una situazione in cui si provocano, tra i partecipanti dell'incontro di preghiera, risate isteriche, diversi tipi di «trance» oppure i suoni emessi dagli animali (maiali, cani, leoni, galli, ecc.)⁴⁴. In alcuni ambienti cattolici, si unisce la Toronto Blessing alla tradizionale Adorazione Eucaristica.

In quarto luogo, il grave problema etico nel movimento pentecostale sono i diversi tipi di abusi legati alla grande attenzione, tipica per i pentecostali, ai problemi di guarigione fisica e spirituale. Naturalmente, gli incontri carismatici possono aiutare alcune persone malate e sofferenti, ma a volte si verificano situazioni in cui i partecipanti sperimentano diversi tipi di danni per la salute del corpo e dell'anima. Purtroppo, in molti Paesi, i «leader» carismatici propongono troppo facilmente e troppo velocemente le diagnosi sullo stato di salute delle altre persone.

dungen der charismatischen Erneuerung, in *Der Heilige Geist und sein Wirken*, a cura di F. BREID, Stein am Rhein 2010, 186-212; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Les nouveaux courants charismatiques: approches, discernement, perspectives*, Paris 2010; W. B. LINDEMANN, *Sprachenreden oder Zungenreden. Untersuchungen eines weitverbreiteten charismatischen Phänomens*, Mainz 2010; A. MERTENSACKER, *Wunderheilungen und «Ruben im Geist»*, Lippstadt 2010; ID., «Geist-Taufe» oder «Geistertaufe»? in *Theologisches* 41 (2011) 11-12, 629-644.

⁴⁴ Cfr. J. A. BEVERLEY, *Holy Laughter and the Toronto Blessing: An Investigative Report*, Michigan 1995; M. M. POLOMA, *Toronto Blessing*, in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, a cura di St. M. BURGESS – E. M. VAN DER MAAS, Michigan 2002, 1149-1152; J. BOWKER, *Toronto Blessing*, in *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford 2008, 754.

A volte, le opinioni di questo tipo, espresse durante gli incontri di preghiera e spesso proposte come se provenissero dallo Spirito Santo, possono essere così convincenti che persone veramente malate rinunciano alle cure mediche, nel loro caso, invece, proprio necessarie. È possibile riscontrare situazioni in cui qualcuno smette di prendere il farmaco prescritto, perché temporaneamente si sente meglio, a livello emozionale, partecipando alla Messa con una preghiera per la guarigione o durante un altro incontro carismatico. Da parte dei «leader» religiosi c'è un forte bisogno di maggiore prudenza, responsabilità di distinguere chiaramente – soprattutto in relazione alle persone malate e sofferenti – tra quello che è naturale e umano da quello che è soprannaturale e divino. Un comportamento non etico, in questo campo, può talvolta decidere sulla salute e sulla vita stessa delle persone.

In quinto luogo, il processo di pentecostalizzazione rende difficile il moderno dibattito bioetico, che diventa la grande sfida del nostro tempo. Nel movimento pentecostale, visto l'atteggiamento anti-intellettuale e ostile della riflessione filosofica, è difficile proporre ed elaborare degli argomenti bioetici di carattere razionale che fanno riferimento alla categoria della legge naturale, al sistema etico di Kant o alla filosofia dei diritti umani. Di conseguenza, ai pentecostali rimangono solo gli argomenti religiosi e biblici, che rendono impossibile un dibattito bioetico razionale, nello spazio pubblico delle società democratiche e multiculturali della civiltà occidentale. In un certo senso, i cristiani pentecostali, se rifiutano, nell'etica e nella bioetica gli argomenti di carattere razionale e filosofico, si escludono parzialmente da soli dalla partecipazione al grande dibattito contemporaneo di carattere morale, culturale e sociale.

8. Conclusioni

Il processo globale di pentecostalizzazione della religione cristiana richiede, indubbiamente, un'ampia ed approfondita ricerca interdisciplinare. La diagnosi di carattere sociologico o culturale deve essere completata dalle analisi realizzate nell'ambito delle discipline scientifiche quali la filosofia della religione, l'antropologia, la teoria della conoscenza, l'etnografia, la teologia, la filosofia di Dio e l'etica. Le più importanti questioni filosofiche nei confronti del cristianesimo pentecostale riguardano, tra l'altro, l'interpretazione dell'esperienza religiosa, la possibilità della conoscenza razionale dell'Essere Supremo, la natura razionale del fenomeno religioso, il carattere diretto o indiretto dell'esperienza di Dio, un'interpretazione adeguata dei fenomeni soprannaturali ecc.

Attualmente, abbiamo bisogno, anzitutto, di una più profonda conoscenza del fenomeno del pentecostalismo e delle sue conseguenze morali, dottrinali o sociali.

Negli ultimi decenni, molti studi stimolanti e interessanti sull'argomento sono stati pubblicati negli Stati Uniti e nei Paesi dell'America Latina. In Europa, in particolare in Germania e in Italia, il fenomeno della religiosità carismatica solo di recente è diventato oggetto di un serio interesse da parte della filosofia, della psicologia, della sociologia e della storia delle idee. Anche in molti altri Paesi come la Polonia, la Slovacchia e l'Ungheria c'è oggi un'urgente bisogno delle analisi scientifiche di questo fenomeno che, spesso, è stato totalmente trascurato.

Una delle importanti dimensioni del processo di una pentecostalizzazione planetaria del cristianesimo riguarda le sue implicazioni etiche. Purtroppo, oggi l'agire dei «leader» delle comunità e dei movimenti religiosi – contrariamente a quello che avviene per i medici, gli psicologi, le infermiere ecc. – non viene regolato, di fatto, da alcuni codici etici o deontologici. Di conseguenza, molto spesso i «leader» religiosi, incluso quelli pentecostali, prendono il potere mentale sui membri delle loro comunità, usano diversi metodi di vera e propria manipolazione psicologica, presentano diversi messaggi religiosi – falsi o non certi – come se fossero sicuri e veri, limitano la libertà individuale dei loro seguaci e incidono alquanto profondamente sulle loro decisioni personali ecc. Di conseguenza, c'è oggi un'urgente bisogno di un'adeguata analisi etica del funzionamento di tali gruppi e movimenti. Anche nelle comunità religiose si dovrebbe osservare il principio del consenso informato che nella pratica medica si applica in relazione dei medici verso i pazienti. Una questione etica a parte – che richiede una ricerca interdisciplinare, presente anzitutto negli Stati Uniti e nell'America Latina – è quella di costruire le comunità pentecostali sul modello delle corporazioni economiche ed il loro coinvolgimento in attività politiche.

Una sfida particolarmente attuale si riferisce al rapporto dei cristiani pentecostali nei confronti del dibattito bioetico contemporaneo. Il pensiero etico e bioetico dei cristiani pentecostali ha un carattere puramente religioso, si nutre di un biblicismo estremo e rifiuta qualsiasi argomento di natura filosofica. Di conseguenza, i cristiani pentecostali, anche nel dibattito pubblico sulle questioni bioetiche, usano degli argomenti puramente religiosi, mettendo in discussione la necessità di utilizzo della categoria della legge naturale, della dignità della persona e dei diritti umani. Sembra che questo aspetto di una pentecostalizzazione del cristianesimo abbia oggi un'importanza sempre più grande e richieda, in futuro, una ricerca più approfondita.

Riassunto

La Pentecostalizzazione si manifesta come il movimento religioso più vibrante e più crescente nel nostro secolo; in meno di 25 anni ha percorso l'intero globo. Nessun ceppo del cristianesimo è cresciuto così rapidamente, specialmente nell'emisfero meridionale. Le sue caratteristiche sono il parlare in lingue, miracoli, evangelizzazione televisiva, chiese stragrandi, ma anche incontri in piccoli gruppi, valorizzazione di individui e scopi umanitari. Dobbiamo capire le origini e la crescita del Pentecostalismo; occorre guardare non soltanto agli aspetti teologici del movimento, ma anche agli influssi sociali dei suoi pareri politici e umanitari.

Abstract

Pentecostalism is arguably the most vibrant and rapidly growing religious movement of this century, circling the globe in less than 25 years. No branch of Christianity has grown more rapidly than Pentecostalism, especially in the southern hemisphere. Characterized by speaking in tongues, miracles, television evangelism, and megachurches, it is also known for its small-group meetings, empowerment of individuals and humanitarian concerns. We have to understand the origins and growth of Pentecostalism, looking at not only the theological aspects of the movement, but also the sociological influences of its political and humanitarian viewpoints.

Le noyau eucharistique de l'identité du sacerdoce ministériel: une dimension négligée de la théologie liturgique

La doctrine de l'Eglise sur le sacrifice de la messe face à quelques opinions théologiques du 20^e siècle

Johannes Nebel FSO*

Introduction

L'*Institutio Generalis* de l'*Editio typica tertia* du Missel Romain actuel, promulguée par le Pape Jean Paul II en 2002, souligne que la Prière eucharistique doit être récitée avec solennité par le prêtre. Le texte nous en donne la raison théologique: *vi ordinationis*, c'est à dire en vertu de l'ordination sacerdotale. Les fidèles sont tenus de suivre l'action du prêtre *cum fide et silentio*, c'est à dire dans un silence motivé par la foi¹. L'instruction *Redemptionis Sacramentum* répète cette norme avec les paroles suivantes: «La proclamation de la Prière eucharistique... est réservée au prêtre en vertu de son ordination»². Ces éclaircissements ont sans doute été suscités par quelques abus. Le motif principal, cependant, peut être trouvé dans une crise qui a débuté déjà dans les décennies précédant le Concile Vatican II, dans laquelle le sacerdoce est tombé après le Concile et dont jusqu'ici on ne s'est pas repris suffisamment, en dépit de quelques signes positifs.

* L'Auteur est Directeur du «Centre Leo Scheffczyk», Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz; e-mail: johannes.nebel@daswerk-fso.org.

Ce traité est fondé sur des études et des activités faites par son auteur en qualité de professeur à l'Institut Liturgique Pontifical de Saint Anselme (Rome 1995-2002). Une partie de cette étude a déjà été publiée en allemand: Cfr. J. NEBEL, «*Vi ordinationis*» – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weiehpriestertums, dans: Forum Katholische Theologie 21 (2005) 254-286. Des arguments de la dernière partie de cette étude se trouvent aussi en: J. NEBEL, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006.

¹ Cfr. *Institutio Generalis* du Missel Romain (*Editio typica tertia* du 20 avril 2000, Città del Vaticano 2002), n. 147. Le Canon Romain et les autres textes sont cités selon cette édition du Missel sans indications ultérieures.

² CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, Instruction *Redemptionis sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter, concernant la très sainte eucharistie (25.3.2004), n. 52.

Cette crise est causée aussi par un changement théologique profond et rapide qui touche le concept de l'Eglise et du sacerdoce. En même temps, on a changé aussi le concept de liturgie. Avant le Mouvement Liturgique, la théologie eucharistique était limitée du fait de la réduction des arguments à la seule présence réelle et au sacrifice de la Messe. Dans cette situation, le prêtre avec sa *potestas* avait un devoir très clair et donc une dignité ontologique fondée sur un caractère indélébile. La Liturgie comme telle, cependant, n'était pas objet d'une véritable argumentation théologique: le fondement de ses éléments particuliers n'a été réalisé que d'une façon juridique et en même temps d'une manière sacrée intouchable, et d'autre part de façon allégorique. Les sacrements ont été accentués à l'intérieur du rite par le biais des concepts scolastiques de forme et de matière, et l'on parlait d'eux surtout dans le sens de leur effet de grâce sur le chrétien individuel.

1. La théologie des mystères

1.1. L'intention positive

La théologie des mystères du moine bénédictin Odo Casel a causé un changement théologique. C'était Joseph Ratzinger qui a évalué la théologie des mystères «peut-être l'idée théologique la plus fructueuse» du 20^{ème} siècle³. Son mérite principal est «la redécouverte de l'unité du mystère de la foi et de l'action cultuelle communautaire»⁴. Casel affirmait avec des arguments patristiques, que le rite liturgique comme tel a une dignité sacramentelle, parce que non seulement le prêtre réalise la présence réelle à travers les paroles de la consécration, mais les événements du salut du Christ deviennent objectivement présents dans leur noyau «supratemporel» et à la façon d'un «mystère du culte». Dans la théorie de Casel, «mystère du culte» veut dire œuvre salvifique de Dieu, rendue présente, tandis que «liturgie» est l'opération représenta-

³ J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, in: ID., *Theologie der Liturgie* (Gesammelte Schriften vol. 11), Freiburg 2008, 197-214, ici 197. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels, gehört dem Bereich der Sakramententheologie zu und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass seit dem Ende der Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde».

⁴ H. HOPING, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, en: J.-H. TÜCK (éd.), *Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, 143-164, ici 147. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die Wiederentdeckung der Einheit von Glaubensgeheimnis und gemeinschaftlicher Kulthandlung ist das Hauptverdienst der Mysterientheologie».

tive de l'Eglise⁵. Pour Casel la liturgie de l'Église est «l'exécution rituelle de l'œuvre salvifique du Christ», dans laquelle s'accomplit «la présence de l'action rédemptrice de Dieu sous le voile des symboles»⁶.

1.2. Les limites

Cette soumission de la liturgie à la théologie avait une grande influence historique, cependant elle a aussi été fortement critiquée, et ces critiques l'atteignaient dans son noyau. «Casel n'a pas réussi à expliquer adéquatement la relation entre le mystère pascal et l'événement liturgique»⁷: d'une façon systématique, il n'est pas claire comment Casel peut lier la dimension «supra-temporelle» à la dimension historique, sans la laisser tomber dans une dimension purement éternelle⁸. Aussi le concept anamnétique de la messe est resté insuffisant⁹, comme aussi le concept sacramental de l'eucharistie. Le rite est seulement un voile, et non l'expression sacramentelle du mystère. Le caractère symbolique de l'action humaine est négligé¹⁰. D'un point de vue historique, on ne dut pas réfuter seulement le fait de partir des mystères païens, comme le fait Casel, mais aussi de partir des témoignages patristiques¹¹. Dans l'encyclique *Mediator Dei* (MD), le Magistère de l'Eglise a accueilli Casel dans le sens où il a affirmé la dignité théologique de la liturgie et conçu l'année liturgique comme n'étant pas seulement une mémoire d'événements passés, mais Pie XII rejetait l'idée centrale de la théologie des mystères. Les mystères du salut ne sont pas présents objectivement, mais seulement leur effet salvifique dans les fidèles¹². Aussi la constitution *Sa-*

⁵ Cfr. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960⁴, surtout 62.

⁶ HOPING (note 4), 146. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Für Casel ist die Liturgie der Kirche "der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi", in ihr ereignet sich "die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole"». Hoping cite O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145-224, ici 145.

⁷ HOPING (note 4), 148. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Eine angemessene begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Paschamysterium und dem liturgischen Geschehen ist Casel nicht gelungen».

⁸ Cfr. F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 47-48.

⁹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73; cfr. au-dessous note 91.

¹⁰ Cfr. EISENBACH (note 8), 54.

¹¹ Pour cet argument il est de valeur permanente: G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.

¹² L'encyclique prend ses distances par rapport aux théologiens des mystères en tant qu'«écrivains récents» et leur oppose la «doctrine catholique». Le texte français de l'encyclique est cité d'après l'édition de la Maison de la Bonne Presse, Paris 1961. Ce point se trouve *ibid.*, 61.

rosarium Concilium (SC) du Concile Vatican II sur la liturgie sacrée montre tout au plus, une ouverture plus grande vis-à-vis de la théorie des mystères, cependant elle ne l'adopte ni la confirme¹³.

1.3. L'influence

Néanmoins la théologie caselienne a eu une influence décisive sur l'histoire de la théologie jusqu'à aujourd'hui. D'après Casel, rendre présent le salut du Christ ne serait réalisé que par le rite seul célébré par l'Eglise – une mission qui jusqu'alors a été attribuée principalement à la *potestas* du prêtre. A partir de Casel, la fonction du prêtre a été considérée comme la seule condition nécessaire pour la validité, de telle façon que le prêtre est complètement intégré dans la communauté ecclésiale. Cette conception tend à négliger l'importance de la hiérarchie. Derrière le rite, dont le porteur est l'Eglise, se trouve – dans la partie du mystère du culte – le Christ lui-même, qui alors sera reconnu d'une façon nouvelle comme sujet de l'action liturgique¹⁴. Auparavant, cependant, la liturgie était principalement le culte public de l'Eglise, et la hiérarchie était sujet de l'action liturgique. Puisque maintenant le Christ est reconnu de nouveau comme fondement théologique de la liturgie, l'Eglise, par rapport au Christ, assume la place secondaire moins "acteur" de nature que "receveur"¹⁵, tandis que la présence salvifique du Christ n'est pas conçue seulement dans le sens d'un effet de grâces. Selon la position traditionnelle, le prêtre trouve son identité en concentrant sa propre attention sur la matière et la forme justes du sacrement. Ce "pivotement" de l'identité liturgique, cependant, se relativise notablement quand matière et forme sont totalement intégrées dans le nouveau concept théologique du rite.

Cette nouvelle position fondée sur l'ecclésiologie du Corps du Christ (au début du 20^{ème} siècle), puis confirmée par la théologie des mystères de Casel, plus tard corrigée par les encycliques *Mystici Corporis Christi* et *Mediator Dei* (MD) qui soulignaient de nouveau la dimension hiérarchique, se renforçait à nouveau en un certain sens par la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) où l'on ne parle pas du Christ

¹³ Même si le mystère pascal se trouve au centre du concept théologique de la liturgie – comme dans la pensée de Casel –, la Constitution liturgique concède la présence non pas des événements du salut, mais seulement leurs effets. Le fait que les fidèles «sont mis en contact» (SC 102) avec ces événements salvifiques, est un fruit de ces effets. Ainsi SC 35 (§ 2) doit être compris en ce sens: cfr. EISENBACH (note 8), 318-319.

¹⁴ Ceci est déjà confirmé dans l'encyclique *Mediator Dei*: «Aussi, l'année liturgique, qu'alimente et accompagne la piété de l'Eglise, n'est-elle pas une représentation froide et sans vie d'événements appartenant à des temps écoulés; elle n'est pas un simple et pur rappel de choses d'une époque révolue. Elle est plutôt le Christ lui-même, qui persévère dans son Eglise» (édition française [note 12], 61).

¹⁵ Cfr. EISENBACH (note 8), 246.

du point de vue ecclésiologique, mais de l'Eglise du point de vue christologique¹⁶. La Liturgie ayant été fondée dans le plan divin du salut, dans SC la finalité sotériologique prédomine sur la finalité latreutique (d'adoration)¹⁷. "Liturgie" est un concept de base qui inclut également "culte" et "sanctification"; et semblablement Casel réunissait les dimensions latreutique et sotériologique dans son "mystère du culte". A partir de là, naît une nouvelle conception du théocentrisme, c'est à dire la priorité de l'action divine par rapport à l'action humaine, tandis que jusqu'alors le théocentrisme signifiait l'orientation de l'homme vers Dieu. Ainsi la compréhension de la liturgie comme celle de l'Eglise changeaient.

1.4. Les conséquences pour l'identité du sacerdoce ministériel

Ce développement avait des conséquences pour l'image liturgique du prêtre. En fait, on ne trouve pas beaucoup de points dans la Constitution liturgique, qui parlent du service du prêtre¹⁸. La *potestas* sacerdotale comme aussi la présence réelle sont beaucoup moins accentués dans SC, par rapport à MD. Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles ne sont pas explicitement soulignés et ne sont pas différenciés entre eux. Par suite, l'image du prêtre doit être développée implicitement par les relations entre le Christ et l'Eglise¹⁹. Des dimensions qui, jusqu'alors, étaient importantes durant des siècles, semblent ainsi obtenir, dans un certain sens, une place secondaire. Certains résultats de la recherche patristique et liturgique du 20^e siècle, confirment ce changement en mettant en évidence des contextes théologiques à la lumière desquels les positions traditionnelles semblaient être souvent peu équilibrées.

D'autre part l'encyclique *Mysterium Fidei* de Paul VI soutenait fortement la conception traditionnelle en mettant en relief la valeur de la présence réelle et de l'adoration eucharistique en relation avec SC ainsi que la légitimité de la messe célébrée par le prêtre seul. On comprendrait mal cette encyclique ainsi que la discussion critique durant et après le Concile si on les jugeait seulement comme étant réactionnaires. Il apparaît plutôt quelque chose que les nouveaux penseurs de la théologie liturgique ont ignoré ou même négligé de façon trop inconsidérée. Même si le déplacement de l'accent théologico-liturgique de l'Eglise dans son pouvoir hiérarchique au

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 250. On peut mettre cela en évidence par la comparaison des formulations suivantes: tandis qu'on lit dans la MD: «Dans toute action liturgique, en même temps que l'Eglise, son divin Fondateur se trouve présent» (édition française [note 12], 11), le passage qui s'y rapporte dans la SC (n. 7) est: «Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Eglise» (cfr. *ibid.*, 251, note 138).

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 235.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 401.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 404.

Christ est objectivement fondé, dans la pratique de la vie chrétienne les conditions n'étaient pas réunies – et maintenant encore elles font défaut – pour les intégrer avec justesse et les rendre fructueuses dans la piété liturgique. La récupération des pensées patristiques nées plus de mille ans auparavant devait être en fait problématique dans la situation du monde du 20^e siècle qui était affligé par tant d'idéologies. Ainsi a pu se développer une mentalité injustifiée, dans laquelle l'identité du concept catholique du sacerdoce a été sapée.

2. Les opinions de la recherche moderne des anaphores et la doctrine tridentine sur le sacrifice eucharistique

2.1. La position fondamentale

Ce développement des pensées, qui a duré jusqu'aux premières années postconciliaires s'est renforcé encore avec la recherche la plus récente des anaphores antiques²⁰. Tandis que Casel et les théologiens influencés par lui – de même que les Pères du Concile Vatican II et de la réforme liturgique postconciliaire – acceptaient la doctrine tridentine sur l'Eucharistie au moins formellement comme fondement de leur pensée, ces projets plus récents prennent de la distance par rapport aux dogmes tridentins et opposent avec une intention œcuménique une théologie des prières eucharistiques où les paroles de l'institution sont de caractère seulement anamnétique, mais non consécatoire, si bien que les affirmations sacrificielles qui suivent ces paroles se rapportent non plus à l'oblation du Corps et du Sang du Christ, mais seulement spirituellement à l'auto-oblation de l'Église elle-même. De cette oblation, on pense qu'elle est suivie par une seule épiclese qui contient également l'aspect consécatoire et celui de la communion. On tente de démontrer cela précisément dans le Canon Romain: déjà Casel affirmait que la prière *Quam oblationem* à l'origine n'a pas préparé la consécration, mais a été au contraire seulement une prière d'acceptation d'un sacrifice spirituel. La prière *Qui pridie*, selon quelques chercheurs plus

²⁰ Cfr. seulement quelques morceaux choisis: A. BUDDE, *Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze*, dans: A. GERHARDS – K. RICHTER (éd.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (Quaestiones Disputatae vol. 186), Freiburg-Basel-Wien 2000, 185-202; R. MESSNER, *Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae*, dans: *ibid.*, 128-184; ID., *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, dans: ID. – E. NAGEL – R. PACIK (edd.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie* (Innsbrucker theologische Studien vol. 4), Innsbruck-Wien 1995, 174-201; mais déjà quelques années auparavant H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie*, dans: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 19 (1978) 7-28.

récents n'est donc pas la consécration, mais seulement la justification anamnetique de l'Hostie spirituelle. L'anamnèse, c'est-à-dire la mémoire de l'œuvre salvifique du Christ, se continue dans les prières *Unde et memores* et *Supra quae*, qui toujours selon ces opinions, font seulement mention du sacrifice spirituel de l'Église. Puisque en ce qui concerne les prières eucharistiques II, III et IV du rite postconciliaire, on parle encore plus incontestablement de l'oblation du Corps et du Sang du Christ, ces chercheurs se servent du Canon Romain contre ces anaphores, critiquant ces dernières. Revenons au Canon Romain: après la prière *Supra quae*, il y a la prière *Supplices te rogamus* où, enfin, les chercheurs voient une sorte d'épiclèse consécatoire²¹.

Ce qui découle de cette interprétation est grave: le caractère sacrificiel de la Messe n'est plus la représentation du sacrifice du Christ et l'oblation du Corps et du Sang du Rédempteur, mais seulement une oblation spirituelle de l'Église enracinée dans la mémoire du sacrifice du Christ. Les défenseurs de cette thèse, conscients de leur contradiction avec la doctrine tridentine qui, dans ses aspects essentiels, a été définie dogmatiquement²², tentent de discréditer cette dernière comme une opinion particulière qui ne serait pas suffisamment fondée sur la tradition entière, surtout sur la tradition orientale, parce que ses origines s'évanouissent dans quelques méandres des siècles passés.

Selon ces opinions, l'Église prend encore plus radicalement la place d'une assemblée qui se tient face à Dieu, dont elle demande et reçoit les dons salvifiques. Le prêtre tient seulement la fonction d'un président rituel de la prière commune à qui l'on concède partiellement encore un pouvoir en qualité de *conditio sine qua non*. En tous cas, le célébrant est totalement intégré dans l'assemblée qui, faisant mémoire de l'œuvre salvifique, se consacre spirituellement à Dieu et lui demande la grâce. L'identité du sacerdoce est donc définie presque toute entière par sa fonction dans l'organisation extérieure du rite. Dans ce contexte théologique, la norme susdite de l'*Institutio generalis* du nouveau missel, à savoir que la prière eucharistique doit être récitée *vi ordinationis* – «en vertu de l'ordination», apparaît comme une chose étrange ou, pour le moins, marginale.

2.2. Distinctions et évaluations

2.2.1. La dimension théologico-fondamentale

De nombreux résultats de la recherche la plus récente des anaphores ont été élaborés solidairement de façon qu'il n'y ait pas de raison de les critiquer génériquement

²¹ Cfr. p. ex. MESSNER, *Einige Probleme* (note 20), 178-179.

²² Cfr. surtout les cann. 1, 2 et 3 du décret sur le sacrifice de la messe (*Trid.*, sess. 22; DH 1751, 1752 e 1753).

malgré leur caractère inséparablement hypothétique. Ils portent en fait des notions historiques et théologiques qui sont précieuses pour la connaissance de la genèse des anaphores dans les premiers siècles chrétiens. Le problème est cependant que l'interprétation du stade archaïque de la tradition eucharistique est prise comme unique *locus theologicus* décisif et s'oppose aux résultats du développement de la théologie catholique qui sont confirmés par le Magistère, si bien que les doctrines du Magistère apparaissent comme une tradition secondaire. Les chercheurs admettent que cette opposition est de dimension théologico-fondamentale²³. Ils veulent justifier leur opinion avec l'argument que quelques témoignages de la tradition qui conduisaient au résultat tridentin avaient été "nouveaux" de façon non authentique²⁴. Ce caractère de nouveauté cependant doit être démontré dans chaque cas particulier et indépendamment de la compréhension de la science liturgique moderne²⁵ c'est-à-dire de la seule auto-compréhension du contexte relatif historique, pour éviter méthodologiquement le plus possible que l'interprétation de la tradition dépende de la pensée moderne. Autrement, elle est invraisemblable, l'affirmation d'une contradiction doctrinale entre les anaphores du christianisme archaïque et la doctrine tridentine qui suivent à propos les prières eucharistiques II, III et IV de la liturgie postconciliaire au point qu'elles sont soumises aussi à la critique des chercheurs. La Tradition, en fait, est un phénomène trop compliqué pour lequel les éléments d'un développement doctrinal ne peuvent être déjà connus à un stade plus primitif²⁶. Donc ce n'est pas le Magistère mais celui qui soutient une opinion différente qui doit en donner la preuve.

²³ Cfr. par ex. M. STUFLESSER, *Das Opfer in nachvatikanischen Hochgebeten*, dans: A. GERHARDS – K. RICHTER (éd.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (Quaestiones Disputatae vol. 186), Freiburg-Basel-Wien 2000, 257-271; SCHULZ (note 20), 23; ID., *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976, surtout chap. 8: *Die Eucharistielehre der liturgischen Überlieferung und der dogmatischen Sekundärtradition*, 72-87; cfr. aussi la correction de l'opinion de Schulz dans son livre *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae vol. 163; Freiburg 1996) dans: L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Katholische Dogmatik, vol. 1, Aachen 1997, passim, surtout 146, note 46.

²⁴ Cfr. par ex. l'exposition recueillant l'histoire de quelques aspects de la doctrine tridentine dans: MESSNER, *Unterschiedliche Konzeptionen* (note 20), 177-184.

²⁵ En référence à de nombreuses tendances de la recherche moderne des anaphores, cette compréhension peut se décrire comme la décision préliminaire de préférer un stade archaïque de la théologie eucharistique au stade développé et magistralement confirmé, en faveur du dialogue oecuménique. Ainsi on relativise les différences doctrinales entre les diverses dénominations chrétiennes réduisant tout au même dénominateur archaïque. Cette attitude mentale n'est pas en harmonie avec la nature authentique de la théologie catholique; cfr. SCHEFFCZYK, *Grundlagen* (note 23), 69-76.

²⁶ A aucun botaniste il ne viendrait l'idée de constater une "rupture" de développement à une plante qui montre quelques caractéristiques diverses durant la croissance.

2.2.2. La relation de l'Eucharistie avec la Dernière Cène – la distinction générale

D'autre part, il est utile de démontrer que la doctrine tridentine, en tant que résultat d'un développement doctrinal, correspond au moins essentiellement à l'origine biblique. Cela regarde les récits du Nouveau Testament de la Dernière Cène.

- Selon les chercheurs modernes des anaphores, la relation de l'Eucharistie chrétienne avec la Dernière Cène, peut s'exprimer par la formule suivante: Avant sa passion, le Seigneur prenait le pain et le vin et les sanctifiait, et nous chrétiens, en faisant mémoire de la passion du Christ, nous offrons le pain et le vin (et dans le pain et le vin, spirituellement nous-mêmes) et nous demandons la sanctification de ceux-ci, pour avoir ainsi la communion eucharistique avec le Seigneur crucifié et ressuscité²⁷.
- Au contraire, le résultat du développement théologique occidental qui est en harmonie avec la doctrine tridentine peut s'exprimer ainsi: Le Seigneur, en consacrant le pain et le vin, s'offre Lui-même au Père, anticipant son sacrifice sanglant, et nous, en faisant mémoire de sa passion, nous faisons ce que Lui a fait, c'est à dire nous offrons Lui-même – dans les espèces eucharistiques – au Père et avec Lui, nous offrons aussi nous-mêmes, ainsi nous participons dans l'eucharistie à la gloire de la vie nouvelle du Christ ressuscité²⁸.

Les deux formulations ont une finalité eschatologique commune. La première formulation, cependant, en ayant comme point de départ le niveau de l'action rituelle, parle du sacrifice du Christ seulement dans le sens de la mémoire et affirme le sacrifice de l'Eglise seulement en tant qu'action spirituelle de la communauté des fidèles. La seconde formulation ne part pas en revanche de la seule dimension rituelle-externe, mais de la dimension sotériologique-intérieure de la Dernière Cène. De cette façon, le sacrifice du Christ fait partie de l'action de l'Eglise, sans négliger le fondement anamnétique. Ainsi l'action sacrificielle de l'Eglise n'est pas entendue seulement comme oblation spirituelle d'elle-même, mais en tant qu'oblation du Corps et du Sang du Christ au Père. Cette dimension ne pouvait certainement pas encore trouver son expression pleinement évoluée dans les premiers siècles où le christianisme devait éviter le risque d'une confusion avec les sacrifices païens²⁹. Puisque les anaphores archaïques sont caractérisées par cette impossibilité, leur valeur comme

²⁷ Cfr. BUDDE (note 20), 191.

²⁸ Cfr. K. RAHNER – A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, QD 31, Freiburg 1966, 100: «Ce sacrifice de Jésus-Christ, l'Eglise l'offre comme le sien afin qu'il puisse participer à la même grâce» (traduction par l'auteur de cette étude; texte original: «Dieses Todesopfer Jesu Christi soll die Kirche als das ihre darbringen, damit ihr gleiche Gnade zuteil werde»).

²⁹ Cfr. J. POHLE – J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 3, Paderborn 1960, 343.

locus theologicus décisif pour toute la tradition ultérieure se relativise. D'autre part, déjà à l'époque prénicienne il y a un petit nombre de témoignages qui – chacun à sa manière propre – pointent dans cette direction³⁰.

2.2.3. «Faites cela en mémoire de moi»

La compréhension du ministère eucharistique du prêtre dépend, cependant, de

³⁰ Il n'est pas juste que Th. WITT (*Repraesentatio sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum* 1970 – *Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie* [Paderborner theologische Studien vol. 31], Paderborn 2002, 222) en acceptant des résultats de la recherche moderne des anaphores attribue la conviction du sacrifice du Corps et du Sang du Christ uniquement à l'interprétation médiévale du Canon, concrètement à la fixation du moment exact de la consécration. Une clé de l'interprétation des textes anciens nous est offerte chez CYPRIEN DE CARTHAGE: Le sacrifice eucharistique de l'église est le contenu essentiel de la prière eucharistique, à savoir la mémoire de la passion du Christ: «Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus» (ep. 63, 17, CCL III C: *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium* [ed. G. F. Diercks], Turnholt 1996, 413, lignes 308-313). Mais pain/vin et Corps/Sang du Christ, sont associés très intimement par Cyprien: «Nam quis magis sacerdos dei summi quam dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium deo patri op[!]tulit et op[!]tulit hoc idem quod Melchisedech op[!]tulerat id est panem et uinum, suum scilicet corpus et sanguinem» (ep. 63, 4 [CCL III C, 393, lignes 50-53]. C'est pourquoi une fois Cyprien peut formuler «vinum ... offerimus», tandis qu'une seule phrase auparavant il dit «sanguinem... offerri» (ep. 63, 9 [CCL III C, 401, lignes 154-160) – dans les deux cas il se réfère à l'action sacrificielle de l'Eglise. – Cela vaut aussi pour JUSTIN: Il est juste – comme l'affirme R. MESSNER (*Unterschiedliche Konzeptionen* [note 20], 146, en se référant au Justin, *Apol.* 1, 65, 67) – qu'avec «eucharistia» Justin a compris la prière eucharistique elle-même et tout entière à laquelle le caractère sacrificiel est principalement attribué. Par conséquent, JUSTIN est encore très loin de se demander quel soit le moment exacte de la consécration: C'est pourquoi, quand il parle du «artos/potērion tēs eucharistias» («pain/calice de l'eucharistie»), non seulement les dons naturels, mais aussi les dons consacrés entrent en ligne de compte comme objets du sacrifice eucharistique. Cfr. p. ex. JUSTIN, *Dial.* 41, où le «sacrifier» («poieîn») du «pain de l'eucharistie» est lié à la mémoire de la passion du Christ («eis anámnēsēn tou páthos») et pareillement – comme «typos» de l'offrande vétéro-testamentaire de la farine de blé («tēs semidáleos prosforá») – à l'action liturgique. De la même manière JUSTIN peut affirmer peu après que le «pain de l'eucharistie» et le «calice de l'eucharistie» soient le sacrifice offert par les chrétiens: «prosferoménōn... thysiōn, tout'ēsti tou ártou tēs eucharistias kai tou poteríou... tēs eucharistias» (*ibid.*). Cette affirmation n'est pas unique; selon *Dial.* 117 l'«eucharistia» du pain et du calice» est le sacrifice institué par le Christ: Ici même R. MESSNER (*Unterschiedliche Konzeptionen* [note 20], 146) admet qu'avec cela Justin «fait clairement allusion aux dons eucharistiques comme offrande de l'église» (pour Justin cfr. le texte grec dans: E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984, 90-265, ici 138; 234). – IRENÉE DE LYON affirme à propos du calice d'un seul trait deux choses: «suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem». Alors le Sang (et implicitement aussi le Corps) du Christ sont la «nova oblatio novi testamenti» (*Adv. haer.* IV, 17, 5; cfr. le texte dans: Sources Chrétiennes vol. 100/2, Paris 1965, 592). Par cela, le caractère sacrificiel du Corps et du Sang du Christ eucharistiques est clair, même si immédiatement après Irenée affirme simplement de l'Eglise qu'en recevant ce sacrifice des apôtres («ab apostolis accipiens»), elle-même pourtant offre les dons naturels («offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum»). H. HOPING (*Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011, 100) interprète ce passage correctement, mais il semble loin de la pensée générale de ces penseurs anciens quand il oppose les dons naturels aux dons eucharistiques comme objets de l'action sacrificielle.

l'interprétation du commandement de Jésus «Faites cela en mémoire de moi». Que signifie ce mot “cela”? Selon la première des formulations susdites, c'est à dire celle des experts modernes, “cela” serait seulement l'imitation rituelle et existentielle de l'action de Jésus durant la Dernière Cène, si bien que, en enlevant l'essence de ce que le mot “cela” contient, la pensée tend – sans le dire ouvertement – à l'existentialisme. Dans le sens de la seconde formulation, cependant, c'est à dire celle qui est en harmonie avec la doctrine tridentine, le mot “cela” est compris dans son essence et signifie donc l'oblation de Jésus lui-même au Père. Il est naturel, en fait que, dans les premiers siècles chrétiens, l'imitation rituelle était la première chose qui s'exprimait dans les prières. Il serait cependant artificiel de construire une contradiction entre le témoignage archaïque et la théologie postérieure développée.

L'événement de la Dernière Cène en fait, en étant l'oblation de Jésus lui-même au Père, est identique à la Passion³¹. Cela se démontre clairement dans les récits de la Dernière Cène, parce qu'ils fournissent un fait qui est fondement de toute interprétation exégétique, liturgique et dogmatique: le sang, toujours en connotation avec le sacrifice, est intimement lié à la dimension de l'alliance, dont le seigneur ne peut être que le Père. Ainsi Jésus apparaît-il sans doute comme le médiateur de l'alliance en offrant lui-même au Père³². C'est vraiment à cause de cette identité entre l'oblation de Jésus dans la Dernière Cène et ensuite sur la croix, que le mot “cela” du commandement «faites cela en mémoire de moi» porte en lui, non seulement la dimension extérieure d'une imitation mimétique rituelle, mais aussi la dimension intérieure de l'oblation de Jésus lui-même.

Par conséquence, le mot “cela” implique non seulement que les chrétiens s'offrent existentiellement et spirituellement dans les signes du pain et du vin, mais implique aussi l'identité essentielle de la “matière” du sacrifice c'est à dire que Jésus est offert au Père dans la liturgie chrétienne comme dans la Dernière Cène. La réduction à la seule dimension existentielle et spirituelle conduirait à limiter de manière artificielle la signification du mot “cela” au sens d'une simple similitude de sorte que l'on aurait besoin d'une interprétation plus compliquée du texte biblique.

2.2.4. Les paroles de Jésus à propos du pain et du vin

Ensuite nous pouvons nous demander comment doivent être comprises les paroles de Jésus à propos du pain et du vin: selon le large consensus des chercheurs basé

³¹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Vom Wesen der Eucharistie*, dans: Auftrag 55 (1972) 12: «L'action de Jésus durant la Dernière Cène et son sacrifice sur la croix sont essentiellement identiques» (traduction par l'auteur de cette étude; texte original: «Die Tat Jesu im Abendmahlssaal und ebenso die Tat am Kreuze,... beide Taten sind... wesentlich identisch»). Cfr. aussi A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, Katholische Dogmatik, vol. 7, Aachen 2003, 272.

³² Cfr. SCHEFFCZYK (note 9), 32-37.

sur les données patristiques, ces mots ne sont qu'indicatifs pour une consécration qui a été antérieurement effectuée, lors de la bénédiction précédente de Jésus³³. C'est pourquoi aux paroles de Jésus correspondent dans la liturgie de l'Eglise les formules «le Corps du Christ» et «le Sang du Christ» lors de la communion³⁴. Le texte de la bénédiction et de l'action de grâces de Jésus n'est pas transmis dans le Nouveau Testament, de sorte que de nombreux chercheurs modernes des premières anaphores doivent recourir à des modèles juifs. Ils arrivent ainsi à reconstruire hypothétiquement la genèse des premières prières eucharistiques comme imitations rituelles de l'oraison présumée de Jésus³⁵. Cependant une telle argumentation trouve sa limite par suite d'un vice méthodologique fondamental, en effet les plus anciennes sources de la pratique eucologique juive sont datées du 9^{ème} siècle après Jésus Christ, tandis que dans les premiers siècles, il (leur) était interdit de conserver par écrit le texte des prières. C'est pourquoi se fonder sur de telles sources n'est pas suffisant³⁶.

Certains passages de la recherche des anaphores interprètent la genèse de la prière eucharistique comme une *mimesis* (imitation) de ce que le Christ fit dans la Dernière Cène³⁷. Les paroles de l'institution sont comprises comme une insertion anamnétique sans valeur consécatoire. Enrico Mazza attribue la force consécatoire propre au caractère mimétique de la prière eucharistique qu'il comprend, en se basant sur des références patristiques, comme un "antitype" du "type" de la Dernière Cène. Cette interprétation de la prière eucharistique l'oppose aux développements théologiques plus tardifs surtout occidentaux³⁸. La théorie d'une consécration effectuée seulement d'une manière mimétique, est anachronique parce que la question postérieure – comment se produit la consécration eucharistique? – fut introduite à une époque plus ancienne au cours de laquelle cette question ne se posait pas encore.

De cette manière, pourtant, la question comment s'effectue la consécration – telle qu'elle a été posée au cours de l'histoire – n'a plus de justification théologique. Les nouvelles questions par contre sont des phénomènes historiques qui doivent être pris

³³ Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS 100, Roma 1998, 801-808.

³⁴ Cfr. par ex. RAFFA (note 33), 50 s.

³⁵ Vincenzo Raffa a démontré que l'explication de la liturgie chrétienne non seulement grâce à un recours aux fondements veterotestamentaux mais aussi aux modèles judaïques prend son origine avec le théologien protestant hollandais Campegius VITRINGA (1659-1722), qui a influencé les siècles postérieurs; cfr. RAFFA (note 33), 402.

³⁶ Cfr. RAFFA (note 33), 406-410.

³⁷ Cfr. par ex. E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, BELS 62, Roma 1992; ID., *L'origine giudaica dell'eucaristia*, dans: RPL 28 (1991) 73-78.

³⁸ Cfr. par ex. E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Milano 1996; ID., *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, BELS 113, Roma 2001.

au sérieux en tant que facteurs de l'histoire des dogmes et par suite pris en compte par toutes les interprétations plus tardives. Où se trouve, dans la Dernière Cène, le moment "exact" de la consécration, doit rester sans réponse parce que cette question est historiquement plus tardive.

La question du point concret de la consécration dans la prière eucharistique date des développements théologiques du 4^{ème} siècle. Cette nouveauté ne signifie certainement pas une rupture quelconque d'avec la tradition parce qu'une nouveauté ne peut survenir par le moyen d'une simple *question* mais seulement par le moyen d'une *affirmation* inadéquate. La question du moment de la consécration est de ce fait un phénomène historique qui s'est produit non sans la volonté de Dieu qui par le moyen du Saint Esprit conduit l'Eglise toujours plus dans la vérité. La question doit donc être respectée de telle manière qu'elle ne puisse jamais revenir en arrière pour rétablir l'interprétation archaïque.

Comment répondre alors à cette question nouvelle? L'argumentation orientale reconnaît le point consécraire dans une prière épyclétique qui s'adresse au Saint Esprit afin qu'il transforme les dons³⁹, une prière donc qui contient une affirmation théologique générale de sorte qu'elle ne semble pas être proprement adaptée comme acte consécraire. La théologie occidentale tend à la liaison directe avec les témoignages bibliques, de sorte que le caractère seulement indicatif de la parole de Jésus se change en un caractère consécraire⁴⁰.

De la sorte nous pouvons démontrer comment les témoignages bibliques sont pour le moins ouverts à cette transformation: en fait chaque argumentation théologique exégétique ou dogmatique doit accepter comme fondement le fait que ni les synoptiques, ni Saint Paul, ne se sont préoccupés de transmettre quelque chose du texte des prières de bénédiction ou d'action de grâces qui ont précédé les paroles de Jésus sur le pain et le vin. Nous n'avons pas de raison de présumer pour cette prière un contenu qui aurait déterminé la nouveauté de l'institution établie par le Christ. Autrement les auteurs bibliques auraient laissé de côté des choses importantes. Si donc nous partons du témoignage biblique lui-même, alors le point décisif de la nouveauté eucharistique instituée par le Christ ne peut pas être la prière d'action de grâces, mais doit être les paroles sur le pain et sur le vin. En conséquence, on ne peut au moins pas exclure que ces paroles, outre leur fonction indicative, ont aussi effectué la consécration. En tout cas il ne correspondrait pas au caractère verbal de l'économie entière du salut que l'évènement consécraire soit distinct d'un évènement verbal qui nous est transmis dans les documents bibliques⁴¹.

³⁹ Cfr. RAFFA (note 33), 808f.; 817.

⁴⁰ Cfr. AMBROISE, *De Sacr.* 4, 21-23; mais aussi déjà TERTULLIEN (*Adv. Marc.* 4, 40) montre une telle tendance; cfr. cependant le commentaire de RAFFA (note 33), 808 s. Cette conviction fait partie de la Foi catholique et a été réaffirmée aussi dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique (cfr. CCC 1412).

⁴¹ AMBROISE demande de façon rhétorique: «Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non

Le caractère consécraire des paroles de Jésus ne peut être reconnu avant que l'on se pose la question relative à la modalité de la consécration. C'est pourquoi la position anamnétique du récit de l'institution dans les anaphores des premiers siècles chrétiens montre seulement que ces prières eucharistiques se sont formées à une époque au cours de laquelle on ne se posait pas encore la question du point exact et de l'expression verbale de la consécration. Sous quelle autre forme aurait-on pu insérer le récit de l'institution dans la prière eucharistique si ce n'est sous la forme d'une anamnèse? Puisque l'intention du récit de l'institution dans le Canon Romain est – du point de vue grammaticale – de légitimer une action concrète (à savoir celle d'*offerimus* contenue dans la prière *Unde et memores*)⁴², on obtient ainsi plus tardivement l'occasion plus concrète pour établir ici le moment de la consécration. (Je reviendrai sur ce point.)

Le développement qui prend son origine avec Ambroise n'est donc pas un changement total de la compréhension des paroles de Jésus, mais le passage d'une interprétation seulement anamnétique à une compréhension *aussi* consécraire. Sur ce point nous constatons aussi l'ouverture du témoignage biblique, puisque le commandement de Jésus «Faites cela en mémoire de moi» donnait aux apôtres la charge de la consécration faite dans la Dernière Cène dans le sens d'une action à accomplir⁴³.

2.2.5. Synthèse des aspects

Nous revenons au mot “cela” dans le commandement de Jésus, qui ne peut se référer principalement à une action de grâces qui est seulement sous entendue mais non transmise par les textes bibliques, mais doit faire référence aux paroles qui sont soulignées dans le texte, à savoir les paroles de Jésus sur le pain et le vin. Si nous réunissons maintenant ces deux aspects, à savoir le commandement d'une “action” et la référence principale du mot “cela” alors l'observance du commandement de Jésus consiste essentiellement à faire ce que lui-même a fait avec les mêmes paroles, qui, par conséquence, doivent avoir le même effet – certainement en mémoire de Jésus, ainsi la consécration a comme fondement nécessaire la dimension anamnétique. C'est pourquoi la forme linguistique des paroles de la consécration, qui est une forme anamnétique, conserve sa grande valeur.

Toute cette argumentation ne doit pas être considérée comme la déduction d'un développement doctrinal plus tardif du témoignage biblique, en tant ceci serait un

erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant?» (*De Myst.* 9, 52: Fontes Christiani, vol. 3, 246).

⁴² Cfr. MESSNER, *Einige Probleme* (note 20), 179.

⁴³ Cfr. RAFFA (note 33), 820: «Jésus n'a pas dit de raconter, mais de faire» (trad. par l'auteur de cette étude; texte original: «Gesù non ha detto di narrare, ma di fare»).

procédé anachronique. L'argumentation démontre seulement, mais au moins, que l'affirmation selon laquelle la tension serait générale et inconciliable entre les récits bibliques et le développement occidental de la doctrine eucharistique, manque de fondement. Ainsi, pourtant, il n'est pas affirmé que la Bible ait anticipé ces développements ultérieurs. Mais il serait pareillement anachronique de chercher dans les anaphores des premiers siècles chrétiens l'expression d'une doctrine qui ne s'est pas développée avant le quatrième ou cinquième siècle. On comprend que certaines prières eucharistiques, comme le Canon Romain, ont conservé des éléments de leur structure et de leur forme textuelle d'origine et donc il a fallu quelques changements dans leur interprétation au cours des siècles – fait, cependant, qui ne peut servir contre l'histoire doctrinale de l'occident chrétien.

Par suite de l'importance croissante de l'aspect consécatoire des paroles de l'institution – avec l'accent médiéval donné à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie – la dimension du sacerdoce comme représentation du Christ⁴⁴, fondée déjà par les Apôtres, puis transmise à leurs successeurs, pourrait s'appliquer à l'action la plus centrale de la vie ecclésiale⁴⁵: la conséquence c'est la doctrine selon laquelle le prêtre agit dans l'eucharistie *in persona Christi* comme le dit le Concile de Florence⁴⁶. La doctrine selon laquelle les paroles de l'institution, sont le moment exact de la consécration eucharistique n'a jamais été définie dogmatiquement par le Magistère⁴⁷. Généralement l'Eglise a le pouvoir de stabiliser la *forma sacramenti*⁴⁸. Pour cela, il n'est pas justifié que certains liturgistes contestent le fait que les paroles consécatoires sont accentuées soit dans l'édition du Missel, soit dans la prononciation, soit dans les gestes qui l'accompagnent.

En conclusion nous pouvons alors soutenir: il n'est pas possible de démontrer que les décisions du Concile de Trente contredisent le témoignage biblique ou qu'il existe une rupture dans le développement doctrinal telle que on puisse l'établir à partir de l'autocompréhension historique. Pour cela, selon le caractère de la théologie comme science de la foi, il est correct et conséquent de retenir comme témoignage authen-

⁴⁴ Cfr. une explication concise et informative qui reste valide dans l'argumentation, dans: L. SCHEFFCZYK, *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, dans: ID., *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1977, 367-386, surtout 371-380.

⁴⁵ Ce développement théologique se montre dans ses premiers accents déjà dans les écrits de CYPRIEN DE CARTAGE (cfr. *Ep.* 63,14).

⁴⁶ La pensée de JEAN CHRYSOSTOME est déjà orientée vers cette fin: «Le prêtre qui représente le Christ dit ces paroles, mais il s'agit de la puissance et de la grâce de Dieu. Il dit: Ceci est mon corps. Cette parole transforme les choses qui sont présentées» (*De prod. Iud.* 1, 6; cfr. RAFFA [note 33], 821).

⁴⁷ La doctrine fut adoptée par le Magistère (cfr. Concile de Florence; DH 1321), et le S. Office déclarait le 23 mai 1957: «Ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat» (AAS 49 [1957] 370).

⁴⁸ Cfr. RAFFA (note 33), 818.

tique de la foi chrétienne les doctrines suivantes: Le caractère sacrificiel de la Messe consiste dans la représentation et dans l'oblation du *Christus passus*. Le sacrifice de la Messe selon la conviction occidentale, s'accomplit dans les paroles du Christ sur le pain et le vin prononcées par le prêtre *in persona Christi*. Il ne serait pas sincère d'affirmer dans le dialogue œcuménique que ces doctrines seraient une tradition particulière et secondaire. Les prières eucharistiques, nées dans les premiers siècles chrétiens n'indiquent rien d'autre qu'un stade de développement plus ou moins archaïque.

3. L'identité du sacerdoce ministériel dans le témoignage du Magistère

En conséquence, le développement occidental de la doctrine eucharistique peut servir de base sûre pour expliquer l'identité liturgique du prêtre. Alors le témoignage du Magistère peut et doit être un point de départ pour l'évaluation théologique du changement profond dans la compréhension de la liturgie et du sacerdoce, un changement qui n'a pas seulement été causé par la recherche plus récente des anaphores antiques, mais déjà avant par la théorie des mystères de Odo Casel⁴⁹.

Dans l'Eglise antique, les décisions du Magistère concernant le sacerdoce sont peu nombreuses et toujours de nature disciplinaire⁵⁰. En premier lieu le mystère du Christ, dont dépend la doctrine sur le sacerdoce doit être mis au clair. Et c'est justement à propos de cette dépendance que le Concile d'Ephèse nous donne une notion importante: l'unité de la divinité et de l'humanité dans le Christ a sa valeur salvifique dans l'identité du prêtre et de la victime et cette identité donne au sacrifice sa force rédemptrice pour l'humanité⁵¹.

Le 4^{ème} Concile du Latran est le premier qui a pris position en ce qui concerne le sacerdoce ministériel à cause de certaines attaques hérétiques. Le point de départ est proprement le même que nous avons vu dans le Concile d'Ephèse, à savoir le sacerdoce du Christ, dont le centre est le sacrifice. Maintenant cependant, il s'ajoute que dans la célébration eucharistique, le Christ exerce son sacerdoce dans les prêtres va-

⁴⁹ Les explications qui suivent sont dues aux résultats de cette étude: K. J. BECKER, *Der Priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lebramt* (Quaestiones Disputatae vol. 47), Freiburg 1970.

⁵⁰ Le premier Concile de Nicée réfute qu'un diacre distribue la communion à un prêtre; cfr. can. 18. Le second Concile de Nicée affirme que l'enseignement et l'explication de l'écriture appartiennent aux devoirs du prêtre (cfr. can. 10); cfr. BECKER (note 49), 13-14.

⁵¹ Cfr. DH 261.

lidement ordonnés quand ils consacrent le pain et le vin⁵². Le parallélisme du Christ Grand Prêtre et le prêtre validement ordonné a été synthétisé ensuite au cours du Concile de Florence par la formule *in persona Christi*⁵³. Dans ce dernier Concile, l'image du sacerdoce a été développée par la mention de l'administration des sacrements et de la *potestas regiminis*. Pourtant le cœur du ministère sacerdotal consiste, selon le Concile de Florence dans la *forma sacramenti* de l'époque, c'est-à-dire dans les paroles qui accompagnaient la transmission du calice et de la patène: «Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Eglise pour les vivants et les défunts au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit»⁵⁴.

La doctrine tridentine parle du sacerdoce dans le décret sur le sacrifice de la Messe, où se retrouve le parallélisme connu du Concile d'Ephèse et du 4^{ème} du Latran: puisque le sacrifice de la Messe est une continuation du sacrifice de la Croix, de même le sacerdoce du Christ se poursuit dans le sacerdoce de l'Eglise⁵⁵. Ceci est réaffirmé dans le décret sur le sacrement de l'ordre⁵⁶. Entre autres il est affirmé pour le sacerdoce aussi le pouvoir de l'absolution⁵⁷. De plus les encycliques jusqu'au 2^{ème} Concile du Vatican démontrent que le centre et le sommet des compétences sacerdotales est l'oblation du sacrifice⁵⁸. Tous les autres aspects du sacerdoce tournent autour de ce centre.

Le 2^{ème} Concile du Vatican recueille cette tradition et la réfère à la position du prêtre dans la communauté ecclésiale. Ainsi la centralité du sacrifice eucharistique est même soulignée, celui-ci étant le sommet de la vie des fidèles comme aussi celui des actions diverses du prêtre et pareillement la source de tout cela⁵⁹. Aussi la doctrine postconciliaire du Magistère confirme ce point: selon le Pape Jean Paul II la connexion entre la victime et le sacerdoce dans le Christ est le fondement de la vérité que celui qui offre le sacrifice *in persona Christi*, doit aussi participer au sacerdoce du Christ⁶⁰. Dans le Directoire pour le ministère et la vie des prêtres, le sacrifice eu-

⁵² Cfr. DH 802.

⁵³ Cfr. DH 1321.

⁵⁴ Cfr. DH 1326.

⁵⁵ Cfr. DH 1739 ss.; BECKER (note 49), 157.

⁵⁶ Cfr. DH 1764.

⁵⁷ Cfr. DH 1765.

⁵⁸ Cfr. BECKER (note 49), 159.

⁵⁹ «C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même. C'est là qu'aboutit leur ministère, c'est là qu'il trouve son accomplissement» (Décret *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres [PO], 2).

⁶⁰ «Il existe, en effet, un lien étroit et indissoluble entre l'offrande et le prêtre: celui qui offre le sacrifice

charistique est affirmé comme la présence du sacrifice du Christ et source de toutes les autres activités sacerdotales⁶¹. Ceci conduit à l'affirmation marquante: «Consacré pour perpétuer le Saint Sacrifice, le prêtre manifeste ainsi de la manière la plus évidente son identité»⁶².

Un regard général sur le développement doctrinal démontre donc que l'union hypostatique du Christ dans sa valeur salvifique – c'est-à-dire dans l'identité entre le prêtre et la victime – constitue le fondement pour le noyau de l'identité du prêtre. En conséquence cette identité ne peut consister en rien d'autre que dans l'oblation du sacrifice eucharistique. En ce point ultime le prêtre trouve donc, selon le témoignage unanime du Magistère, au plus haut point son identité.

4. L'existence d'un acte sacrificiel, qui est spécifiquement propre au prêtre ordonné

Dans les textes du Magistère considérés maintenant, on voit que le Christ lui-même, qui agit par l'intermédiaire du prêtre, est le sujet du sacrifice eucharistique. Alors nous pouvons poser la question: Est-elle suffisante, pour l'identité sacerdotale la conviction que la messe ne puisse être valide en l'absence du prêtre, c'est-à-dire que le prêtre ne puisse être compris que négativement comme *conditio sine qua non* afin que le sacrifice se réalise?

L'argumentation de la théologie des mystères de Odo Casel va dans ce sens. Il en est de même aujourd'hui pour la plus grande part des liturgistes. Casel écrivait⁶³:

«La doctrine des mystères ne veut pas seulement l'*una eademque hostia*, elle veut de plus mettre en relief l'*idem offerens* (*sacerdotum ministerio*). Alors selon cette doctrine l'acte sacrificiel du Seigneur assume dans la messe une présence sacramentelle».

du Christ doit avoir part au sacerdoce du Christ. La vocation au sacerdoce est donc vocation à offrir son sacrifice in persona Christi, en vertu de la participation à son sacerdoce» (JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint* 1996, 4).

⁶¹ «Mémorial sacramentel de la mort et de la résurrection du Christ, représentation réelle et efficace de l'unique Sacrifice rédempteur, source et sommet de la vie chrétienne et de toute évangélisation, l'Eucharistie est principe, moyen et fin du ministère sacerdotal» (CONGREGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* [31.1.1994], 48).

⁶² *Ibid.*

⁶³ O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, dans: *Theologie und Glaube* 23 (1931) 353. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Die Mysterienlehre möchte nicht nur das *una eademque hostia*, sie möchte das *idem offerens* (*sacerdotum ministerio*) mehr zur Geltung bringen. Sie lehrt daher, dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt».

En conséquence⁶⁴,

«l'acte proprement sacrificiel du prêtre est celui de l'Eglise, ou pour mieux dire l'offrande de l'Eglise portée par le prêtre à la suite de l'acte sacrificiel du Christ, n'est pas proprement sacramentel mais surnaturel et se réalise dans le monde de la grâce pour laquelle le monde sacramentel n'est qu'un moyen».

Selon Casel, le prêtre et les autres fidèles dans l'acte sacrificiel ne se distinguent en rien puisque leur acte sacrificiel est à considérer comme seulement spirituel – Casel l'appelle “surnaturel”. L'acte sacramentel s'effectue, selon l'avis de Casel, seulement dans l'acte sacrificiel du Christ qui est objectivement présent dans le mystère du culte. Au niveau sacramentel, au prêtre ne revient aucun acte sacrificiel. Dans cette argumentation on touche à la visée centrale de la théologie des mystères. Quelle chose alors distingue le prêtre des autres fidèles pendant la célébration de la Messe? Si nous expliquons l'argument de Casel de manière scolastique, la différence entre prêtres et laïcs ne consiste plus dans le pouvoir de consacrer et d'offrir mais seulement dans celui de consacrer. Comme consécrateur le prêtre rend présent l'acte sacrificiel du Christ dans le mystère du culte. Ainsi, le ministère du prêtre se réduit à un service auxiliaire pour la validité de la célébration liturgique. Le rejet de cet acte sacrificiel, qui est spécifiquement propre au prêtre ordonné eut une très grande influence sur la théologie postérieure et sur l'autocompréhension de la plus grande part des prêtres.

4.1. Le témoignage du Magistère

Examinons alors la position de Casel au moyen d'un regard sur les textes du Magistère. Selon le Concile de Trente, le caractère sacrificiel de la Messe consiste en une action cultuelle qui est visible⁶⁵. Ceci signifie que la dimension sacrificielle ne convient pas seulement à l'invisible au point d'être réalisé seulement au niveau d'un mystère, mais le caractère sacrificiel doit être propre à l'action visible elle-même⁶⁶.

Déjà en 1938 un théologien de l'ordre dominicain a démontré que Casel, avec son opinion, ne peut se référer à la doctrine tridentine⁶⁷. Le Concile de Trente utilise le

⁶⁴ *Ibid.*, 361. La version française a été faite par l'auteur de cette étude. L'original allemand est celui-ci: «Der eigentliche Opferakt des Priesters und der Kirche oder besser das Opfern der vom Priester geführten Kirche im Anschluss an Christi Opferakt ist nicht in dem Sinne sakramental, sondern übernatürlich, und bewegt sich in der Welt der Gnade, für die die sakramentale Welt nur Mittel ist».

⁶⁵ Le Concile parle d'un *sacrificium visibile*: cfr. DH 1740.

⁶⁶ Cfr. RAHNER – HÄUSSLING (note 28), 30.

⁶⁷ Cfr. A. M. HOFFMANN, *Zur Lehre vom weibepriesterlichen Opferakt*, dans: *Theologie und Glaube* 30 (1938) 280-298.

terme *offerre* comme verbe transitif en ce qui concerne le Christ et, autrement, uniquement en ce qui concerne ceux qui sont dans la succession des Apôtres⁶⁸.

Par cet *offerre* le Concile de Trente affirme une *potestas* de la même manière pour la consécration, la distribution de la communion et l'absolution des péchés. Ainsi il parle explicitement d'une *potestas offerendi*, d'un pouvoir d'offrir le sacrifice. Non moins explicitement le Concile affirme cette *potestas* comme une *potestas tradita* qui est alors due à la succession apostolique⁶⁹. Cette *potestas offerendi* ne peut être simplement identifiée avec la représentation consécrationnaire de l'acte sacrificiel du Christ, ce qui impliquerait que le Concile de Trente aurait utilisé le mot *offerre* avec des significations différentes dans le même contexte⁷⁰. De plus ce Concile parle d'une *potestas consecrandi* à côté de la *potestas offerendi* et des autres *potestates*, ce qui ne peut être compris comme une tautologie⁷¹. A la suite du Concile de Trente le Catéchisme Romain établit la différence entre le sacerdoce commun de tous les fidèles (*sacerdotium interius*) et le sacerdoce de ceux qui sont ordonnés (*sacerdotium externum*)⁷². L'offrande du sacerdoce commun est fondé sur le baptême, sans une *potestas* spécifique, tandis que celle du prêtre ordonné a comme base la *potestas* qui lui est conférée dans l'ordination⁷³. La matière du sacerdoce commun consiste en des "hosties spirituelles"⁷⁴, tandis que dans le cas du sacerdoce ordonné la matière est le *Corpus Domini*⁷⁵.

Dans le 2^{ème} Concile du Vatican, ces témoignages clairs de l'acte sacrificiel passèrent en seconde ligne, laissant la première importance à la valeur de l'anamnèse du mystère pascal. Néanmoins l'existence de l'acte sacrificiel fut confirmée et assumée ensuite aussi dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique⁷⁶:

«C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même».

Dans ce texte on parle de trois dimensions du sacrifice: 1) du sacrifice spirituel

⁶⁸ Cfr. DH 1740.

⁶⁹ Cfr. DH 1764.

⁷⁰ Cfr. in DH 1740 la relation entre *obtulit* (relative au Christ) et *offerent* (relative aux Apôtres et leurs successeurs): selon Casel, le dernier devrait être entendu dans le sens de *ut consecrarent*. Une telle absence de clarté ne peut pas être insinuée dans le texte conciliaire.

⁷¹ Cfr. DH 1764.

⁷² Cfr. *Catechismus Romanus*, II, VII, 23-24.

⁷³ Cfr. *ibid.*, II, VII, 2; II, VII, 24.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, II, VII, 23.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, II, IV, 74; II, VII, 2.

⁷⁶ PO 2; cfr. aussi CCC 1369.

des fidèles; 2) du sacrifice du Christ; 3) de l'offrande du sacrifice du Christ par les mains du prêtre. C'est justement ce dernier point qui se trouve confirmé par le Catéchisme de l'Eglise Catholique au moyen d'une citation des catéchèses mystagogiques de Jérusalem: «Présentons [*offerimus*] le Christ immolé pour nos péchés»⁷⁷. Même si dans ces paroles l'acte sacrificiel n'est pas exprimé avec la spécificité qui convient pour le sacerdoce ordonné, le Pape Jean Paul II affirme clairement cela: «La vocation au sacerdoce est donc vocation à offrir son sacrifice in persona Christi, en vertu de la participation à son sacerdoce»⁷⁸.

4.2. Le témoignage de la liturgie

L'existence de l'acte sacrificiel spécifique du prêtre ordonné peut être démontré aussi dans la liturgie. La partie anamnétique du Canon Romain est de première importance: dans la prière *Unde et memores* on parle évidemment de l'offrande du sacrifice du Christ; la preuve la plus claire sont les paroles *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* qui ne peuvent se référer qu'aux dons eucharistiques⁷⁹. Mais on a aussi démontré que les mots *Hostiam sanctam* sont probablement d'origine judéo-chrétienne: l'hostie sainte, qui faisait originellement référence à l'offrande d'Isaac, a été référée au Christ comme nouvel Isaac, aux premiers siècles chrétiens⁸⁰. La prière *Unde et memores* suit directement le récit de l'institution⁸¹ et forme avec lui une telle unité que la mémoire de la passion et de la résurrection du Christ, grâce au mot *unde* apparaît comme conséquence du récit précédent. Ainsi il est clair que, selon le témoignage du Canon Romain, l'action de Jésus dans la Dernière Cène est identique à sa passion. Après le mot *unde* il suit un *et* qui est grammaticalement superflu. Placé ainsi, il indique l'addition d'une réalité non exprimée jusque là, parce qu'on peut le traduire dans le sens de «encore». Cet *et* se réfère certainement au prédicat

⁷⁷ *Catech. myst.* 5, 10; cfr. CCC 1371.

⁷⁸ JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint* 1996 (note 60), 4.

⁷⁹ MESSNER tente d'interpréter aussi ces paroles seulement spirituellement en affirmant que les génitifs *vitae aeternae* et *salutis perpetuae* sont à comprendre dans le sens d'une finalité orientée vers le futur (cfr. *Einige Probleme* [note 20], 193). Cette interprétation, cependant, ne semble pas être en harmonie suffisante avec la grammaire de la langue latine.

⁸⁰ Frédéric MANNS l'a démontré en utilisant quelques sources judaïques, à partir desquelles il existe des parallèles clairs dans des textes voisins de l'antiquité archaïque chrétienne: cfr. F. MANNS, *Origine judéo-chrétienne de la prière "Unde et memores" du Canon romain*, dans: *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) 60-68, surtout 66.

⁸¹ Le fait que cet ordre des textes est d'origine, est affirmé unanimement par Enrico MAZZA (*Alle origini del Canone romano*, dans: *Cristianesimo nella storia* 13 [1992] 1-46, surtout 43) et Giovanni DI NAPOLI (*Il lento processo di formazione del canone romano*, dans: *Ecclesia Orans* 17 [2000] 229-268). Pour tous ces deux spécialistes, l'antiquité des textes ne fait pas de doute: la formulation des paroles d'institution remonte même à une tradition orale qui précède le témoignage biblique écrit (cfr. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien 1962⁵, 244).

de la phrase c'est-à-dire *offerimus*. Alors par rapport aux affirmations sacrificielles précédentes (à savoir par exemple dans la prière *Hanc igitur*), cet *offerimus* doit être d'une dimension nouvelle, assumant son contenu par le mot *memores*, c'est-à-dire par l'anamnèse de la passion⁸². Parce que le récit de l'institution parle du sacrifice du Christ, il donne l'occasion de faire de même, c'est-à-dire l'oblation du Corps et du Sang du Christ dans la mémoire de la passion. Si au contraire la triple "hostie" qui dans sa beauté est quasi un hymne⁸³, était référée à l'auto-oblation de l'Eglise, comme le font certains chercheurs récents, nous serions devant une étrange expression de l'Eglise qui se vanterait de sa propre offrande. La compréhension de l'*Unde et memores* comme offrande du sacrifice du Christ est en outre en harmonie avec la prière suivante *Supra quae* dans laquelle sont mentionnés les actions sacrificielles d'Abel, Abraham et Melchisédech: puisque ces derniers ont offert les modèles du sacrifice du Christ et furent exaucés, nous voulons de même être exaucés avec notre oblation⁸⁴ du Corps et du Sang du Christ⁸⁵.

Cette interprétation de la prière *Unde et memores* n'exige pas nécessairement que la prière précédente *Quam oblationem* se comprenne comme une épiclese consécatoire. A les considérer les arguments des chercheurs modernes sont anachroniques, en tant qu'ils transfèrent la demande plus tardive du moment de la consécration dans les textes archaïques. Ils veulent concrétiser ce "moment" dans le Canon Romain dans la prière *Supplices te rogamus*: là cependant on reconnaît en forme d'intercession seulement, que Dieu accueille l'oblation, en manquant au contraire toute indication concrète et explicite à un événement consécatoire – tout au moins l'indication de la consécration justement à ce moment. Le problème en question n'est pas devenu virulent avant un développement théologique ultérieur⁸⁶. Dans le stade archaïque de l'anaphore, chaque prière prise pour soi ne doit pas être entendue comme une affir-

⁸² Cela indique aussi le parallélisme stylistique entre deux formulations à trois éléments, c'est à dire d'une part *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* et, d'autre part, avant *tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis sed et in coelos gloriosae ascensionis*; cfr. aussi MANNs (note 80), 63 s.

⁸³ Cfr. Jungmann (note 81), 280.

⁸⁴ La parole *quae* de l'expression *Supra quae* ne doit donc pas se référer séparément à la présence eucharistique du Seigneur, mais au sacrifice du Christ, en tant qu'il est offert maintenant par l'Eglise. C'est seulement ainsi que la prière *propitio ac sereno vultu respicere digneris* peut avoir du sens.

⁸⁵ Reinhard MESSNER, cependant, a raison quand rapporte les paroles «de tuis donis ac datis» aux dons du pain et du vin et non au Corps du Christ, en recourant aux témoignages parallèles dans les anaphores orientales (cfr. *Einige Probleme* [nota 20], 192): Mais cela indique que le sacrifice du Christ est offert non pas *de corpore physico*, c'est-à-dire de façon sanglante comme sur la Croix, mais de manière non sanglante en un mode sacramental sous les espèces du pain et du vin.

⁸⁶ En fait, il est significatif que l'on montrait dans le Canon Romain dans le changement de la prière *Quam oblationem*, dont la formulation originaire avait parlé de la *rationabilis oblatio* de pain et vin, laquelle était entendu comme *imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi*. Cela changeait dans l'expression d'un développement et d'une finalité: «ut nobis corpus et sanguis fiat» (cfr. MESSNER, *Einige Probleme* [note 20], 178).

mation ponctuelle d'un moment spécifique; il s'agit au contraire d'une affirmation qui vaut pour l'anaphore entière. Alors l'expression *supplices te rogamus* n'a pas à être comprise dans le sens «maintenant justement nous te prions humblement» mais dans le sens «dans cette célébration nous te prions humblement». De la même façon on doit attribuer un facteur temporel plus étendu au mot *offerimus* de la prière *Unde et memores*. Tout, mémoire, oblation et consécration, s'accomplit dans la prière eucharistique comme telle. Par conséquent on peut parler d'une oblation dont la réalisation parfaite est mentionnée en un lieu ultérieur du texte⁸⁷.

Revenons maintenant à la question de l'acte sacrificiel propre au prêtre: dans la prière *Unde et memores* nous trouvons aussi les mots *nos servi tui sed et plebs tua sancta* qui indiquent le sujet de l'*offerimus*, lequel se réfère à l'*hostia sancta*, c'est à dire au sacrifice du Christ. Ainsi les ministres ordonnés (*nos servi tui*) sont distincts de l'assemblée des fidèles (*plebs tua sancta*), distinction soulignée même par la copule *sed et*.

Aussi dans la prière eucharistique de la Tradition Apostolique on trouve au moins une trace de l'existence de cet acte sacrificiel. Dans ce texte le verbe *offerimus* est relié aux mots *Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare* – une formulation typique de remerciement pour la grâce du ministère sacerdotal ou épiscopal, qui est en harmonie parfaite avec les règles de l'ordination épiscopale qui précèdent l'anaphore dans le document⁸⁸, en outre ce type de remerciement est aussi présent dans de nombreuses anaphores orientales⁸⁹. C'est pourquoi avec cet *offerimus* on entend aussi dans la Tradition Apostolique en premier lieu l'action du prêtre ou de l'évêque⁹⁰, y compris peut être les autres fidèles dans la simplicité et la concision du texte. Puisque le Canon Romain dans le point correspondant affirme explicitement une différence entre le prêtre et les autres fidèles, il est plus précis que les autres prières eucharistiques qui utilisent simplement le pluriel *offerimus*.

En somme nous pouvons reprendre nos observations en affirmant que l'existence d'un acte sacrificiel propre au prêtre ordonné, ce que refuse Casel, peut être démontré clairement à partir des textes du Magistère et aussi à partir des anaphores antiques.

⁸⁷ Cependant, le fait que quelques interprétations médiévales du Canon (cfr. MESSNER, *Einige Probleme* [note 20], 181-182), qui ne comprenaient pas la prière *Unde et memores* comme oblation du sacrifice du Christ, pourrait être causé par une vision temporellement plus ponctuelle que chaque partie du Canon ainsi que l'*Unde et memores* devait dépendre de l'interprétation du *Qui pridie* qui n'était pas partout consécraire.

⁸⁸ Ceci est clair dans la rubrique au début du texte: «Quicumque factus fuerit episcopus... cum omni presbyterio dicat gratias agens» (B. BOTTE, *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 39, Münster 1963², 10).

⁸⁹ Cfr. RAFFA (note 33), 521.

⁹⁰ Cette interprétation est en harmonie parfaite avec la tradition précédente, parce que la première lettre de Clement témoigne déjà que l'oblation [latreutique] des sacrifices (qui n'est pas spécifiée) c'est le devoir premier des prêtres (cfr. 1 Clem 44; cfr. aussi ZIEGENAUS [note 31], 480 s.).

5. La nature de l'acte sacrificiel propre au prêtre

Ici naît certainement la question, en quoi consiste concrètement cet acte sacrificiel propre au prêtre. Avant tout on peut constater avec la doctrine dogmatiquement définie par le Concile de Trente, que le sacrifice de la Messe est l'oblation du Corps et du Sang du Christ faite au Père c'est-à-dire une *oblatio oblationis Christi*. C'est le témoignage sans équivoque soit du Rite Tridentin soit du Rite postconciliaire de la Messe. L'oblation du Christ doit être comprise d'une part comme un sacrifice "relatif" c'est-à-dire identique au sacrifice de la Croix, d'autre part comme un sacrifice "propre" et "réel", qui, offert par l'Eglise, glorifie Dieu et a des effets propitiatoires et impétratoires.

5.1. Le fondement anamnétique

Le fait que le sacrifice de l'Eglise est un sacrifice "propre" mais qui n'ajoute rien au sacrifice de la Croix peut s'expliquer par son fondement dans l'anamnèse, c'est-à-dire dans la mémoire liturgique. Pour cela la mémoire liturgique doit être soulignée plus clairement. Elle est en fait d'une importance plus grande que dans la théologie des mystères, selon laquelle, rendu présent «le fait [salvifique] comme tel, tout seul et par lui-même, la "mémoire" de l'Eglise n'est évidemment plus nécessaire»⁹¹. L'anamnèse a en outre une valeur plus grande que dans les théories modernes sur les prières eucharistiques, pour lesquelles cette valeur tend à être réduite dans sa signification existentielle. Mais en réalité la mémoire liturgique doit sa force et sa portée à ce que l'on appelle les *notae ecclesiae*, à savoir l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise. Quand l'Eglise, étant le Corps du Christ, est mystérieusement intégrée dans le sacrifice de sa Tête qui est devenu éternel – en cela consiste sa sainteté –, fait mémoire de l'œuvre salvifique du Christ dans sa catholicité, unité et apostolicité, alors cette mémoire est remplie d'une "gloire" dont parle Jésus dans sa prière sacerdotale quand il dit: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un»⁹². Cette "gloire" comprise dans un sens biblique est toujours chargée de "force"⁹³: dans cette "puissance" l'œuvre salvifique du Christ caractérise et marque totalement l'action de l'Eglise au point de ne pouvoir jamais être dépassée par cette dernière.

⁹¹ SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein* (cfr. note 9), 73. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des "Gedächtnisses" der Kirche nicht mehr».

⁹² Cfr. surtout Jn 17,22.

⁹³ Cfr. par ex. l'affirmation de la lettre aux Romains, que «le Christ, par la toute-puissance du Père [*per gloriam Patris*] est ressuscité d'entre les morts» (Rm 6,4).

Alors l'œuvre salvifique divine apparaît pour ainsi dire comme un "espace" rempli de force, "dans" lequel le sacrifice eucharistique peut rester entièrement relatif, c'est-à-dire identique avec le sacrifice de la croix. En même temps cet "espace" rend possible la coopération de l'Église de façon qu'elle-même devient active et son sacrifice peut devenir "réel", "propre" et "visible". Nous voyons ici à ce propos, le point de vue catholique se différencier du point de vue protestant: l'opération divine n'est pas un "point" avec lequel toute action humaine ne peut que concourir; c'est en revanche, comme un "espace", dans lequel la coopération de la créature trouve sa place et partant sa coresponsabilité. L'identité du sacrifice de la Messe avec le sacrifice de la Croix se définit par conséquent dans le sens d'un tel "espace".

5.2. Vers une compréhension personnelle

Une autre question se pose alors: comment se réalise l'oblation du Corps et du Sang du Christ dans la célébration eucharistique? Depuis des siècles les opinions des théologiens sont différentes. Les diverses théories du sacrifice de la Messe sont connues. Elles peuvent généralement se partager de la manière suivante: un groupe de théories part d'une immolation sacramentelle du Christ, c'est-à-dire d'un physicisme, dans lequel l'identité du sacrifice de la Messe avec le sacrifice de la Croix n'est pas suffisamment conservée; un autre groupe de théories préfère l'idée d'une oblation du Christ, réduisant ainsi le réalisme sacramentel du sacrifice visible à une oblation plutôt spirituelle. Toutes ces théories sont nées en une époque historique au cours de laquelle on n'avait pas encore entrepris une réflexion théologique sur la liturgie en tant que telle. La théologie des mystères de Odo Casel, bien qu'ayant cette intention, n'arrive pas à intégrer suffisamment la dimension hiérarchique ni à éviter convenablement le risque de réduire la doctrine de l'Église d'une manière existentialiste ou protestante, comme nous avons pu le voir dans les théories plus récentes sur les anaphores antiques.

Le concept de "mystère" n'est évidemment pas adapté pour comprendre théologiquement la liturgie comme telle de sorte que la vérité du sacrifice eucharistique reste entière. Cela ne veut certainement pas dire que toute idée de mystère doive être réfutée; cependant on doit faire attention à ce que le mystère arrive à la position juste, qu'on ne peut trouver en partant de ce concept lui-même. La méthode juste ne doit opposer ni la patristique à la scolastique ni l'antiquité chrétienne à la tradition tridentine, mais doit partir du témoignage du Magistère et l'appliquer à un raisonnement théologique sur l'ensemble de la théologie. Il y a en effet une voie qui correspond à ses intentions, une voie jusqu'à maintenant à peine étudiée pour parler théologiquement du sacrifice de la Messe: cette voie est l'accent sur le personalisme, en tant qu'il est distinct jusque dans ses principes d'un existentialisme philosophique. En face de la pensée de la théologie des mystères, la pensée personaliste a l'avantage

d'être ouverte soit au visible, soit à l'invisible, parce que la personne fait partie de ces deux dimensions. La pensée personnaliste en outre, à la différence du mystère comme point de départ, peut s'appuyer sur le témoignage du Magistère de l'Eglise et sur les arguments des grands théologiens communément reconnus. Les précurseurs les plus importants d'une explication personnelle de la vérité du sacrifice de la Messe sont, à mon avis, les trois suivants: Joseph Ratzinger, le Pape Jean Paul II et Leo Scheffczyk⁹⁴.

5.2.1. Valeur de la théologie de Joseph Ratzinger

En son temps de Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Cardinal Joseph Ratzinger avait développé une pensée fondamentale pour la compréhension du sacrifice eucharistique⁹⁵. Le sacrifice du Christ, selon lui, prend soit l'aspect corporel des sacrifices de l'Ancien Testament, soit la tendance à une spiritualisation qui caractérise toute l'histoire de l'antique peuple élu. La spiritualisation est parfaitement exprimée par le Christ en tant qu'il est le *Logos* du Père, la corporalité en revanche en tant qu'il est incarné. Ainsi est abolie la séparation entre l'homme qui offre et le don offert qui remplaçait le don de soi-même, parce que le Christ est en même temps prêtre et hostie.

- L'aspect spirituel ici préserve de la compréhension du sacrifice dans la logique des sacrifices de l'Ancien Testament, une logique qui est en dehors du personnalisme. Parce que le physicisme d'une *mactatio mystica* (= immolation sanglante mystique), dans laquelle on part de la double consécration en faisant abstraction de la concomitance, reste dans les limites vetero-testamentaires, il est définitivement exclu comme explication du sacrifice eucharistique.
- L'aspect corporel au contraire, Ratzinger le voit dans le sacrifice des chrétiens: le Christ est l'unique et vraie hostie, c'est pourquoi le sacrifice des chrétiens est assimilable au Christ l'unique homme conforme à Dieu. Cette assimilation au Christ se réalise par l'intégration au Corps du Christ, l'Eglise.

Puisque Dieu est Amour, l'unité du Corps du Christ s'obtient dans la communion des hommes conformes à Dieu et donc devenus eux-mêmes charité. Dans le sens de Saint Augustin, le sacrifice des chrétiens consiste dans l'unité du Corps du Christ, de

⁹⁴ Leo SCHEFFCZYK, un des plus grands théologiens allemands du 20^{ème} siècle, fut créé cardinal en 2001 par le Pape Jean Paul II. C'est un des mérites permanents de ce grand théologien qui est arrivé à un personnalisme qui n'est pas fondé sur la philosophie mais totalement sur la révélation biblique. Ainsi SCHEFFCZYK a réussi de façon notable à ouvrir non seulement la pensée patristique mais aussi la scolastique au personnalisme sans la modifier en sens idéaliste ou existentialiste. La conservation soignée du contenu des dogmes catholiques reste au centre des intentions théologiques.

⁹⁵ Cfr. J. RATZINGER (BENOÎT XVI), *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg u.a. 2000, 30-43; ID., *Theologie der Liturgie*, dans: Forum Katholische Theologie 18 (2002) 1-13, surtout 8-11.

sorte que l'Eglise, lorsque le Corps du Christ est offert sur l'autel, s'offre elle-même au point que Dieu qui est charité sera «tout en tous». Ainsi le Cardinal Ratzinger explique le sacrifice eucharistique dans une manière de raisonner qui, soulignant la conformité avec le Christ et la charité, garantit le développement d'une théologie conséquemment personnaliste.

5.2.2. *Quelques aspects de la doctrine du saint Pape Jean Paul II*

Alors comment sont intégrées exactement les personnes parmi celles qui participent au sacrifice, et tout d'abord la personne du prêtre? C'est le Pape Jean Paul II qui l'a évoqué avec une intensité particulière. Dans sa lettre apostolique *Dominicae Cenaе*, le Pape parle du sacrifice du Christ comme d'un *sacrum*, un "sanctuaire", dans lequel le prêtre «est introduit et inséré, de manière sacramentelle (et en même temps ineffable), [et] dans lequel, à son tour, il associe spirituellement tous ceux qui participent à l'assemblée eucharistique»⁹⁶. Le prêtre en fait unit tous les autres fidèles à cette réalité à laquelle lui-même est intégré parce que selon la Constitution Liturgique les fidèles sont appelés, – en dépendance de la *potestas* du prêtre – à offrir «la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi unis avec lui» apprenant ainsi «à s'offrir eux-mêmes»⁹⁷. Tous les participants sont alors respectés non seulement dans leur activité mais aussi dans leur personnalité.

Ceci entraîne des conséquences pour la compréhension du concept tridentin du *sacrificium visibile*: le sacrifice eucharistique en effet n'est pas seulement visible dans les deux espèces eucharistiques, qui ne peuvent exprimer qu'extérieurement la mort du Seigneur⁹⁸, en tant que le physicisme de la théologie d'une *mactatio mystica* s'ex-

⁹⁶ JEAN PAUL II, Lettre *Dominicae Cenaе*, n. 8.

⁹⁷ SC 48.

⁹⁸ Toutefois, la double consécration n'a pas seulement le caractère d'un signe extérieur sans effet, comme l'affirme Th. WITT (*Repraesentatio sacrificii* [cfr. note 30], 197-203) en interprétant Thomas d'Aquin et en se référant à M. SCHMAUS (*Die Lehre von den Sakramenten* [Katholische Dogmatik Bd. 4/1], München 1952⁴, 305) et J. BRINKTRINE (*Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers*, Paderborn 1937, 58). Certes, WITT a raison d'admettre que l'intention de consacrer uniquement le pain ou uniquement le vin serait insuffisante et par conséquent ne conduirait pas à la validité du sacrifice eucharistique (*Repraesentatio sacrificii*, 200; 203); mais il affirme que si *vi concomitantiæ* le Christ "entier" serait rendu présent dans la consécration d'un seul des éléments du pain ou du vin, alors le caractère sacrificiel entier serait ainsi effectué. Ici, le caractère sacrificiel est donc vu seulement dans la présence eucharistique de la personne du Christ (cfr. à bon droit l'opinion contraire de M. HAUKE, *Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das «Wesen» des eucharistischen Opfers*, dans: Forum Katholische Theologie 30 [2014] 6-29, ici 26). En réalité, le caractère sacrificiel ne se réalise que dans l'action visible de l'église. On peut certainement consentir à Witt en ce que le caractère de signe de la double consécration (c'est à dire créer une image de la séparation du Corps et du Sang et ainsi de la mort du Christ) ne peut acquérir un effet propre. Toutefois, la double consécration n'a pas seulement un caractère de signe extérieur, mais aussi – et encore plus profondément – un caractère anamnétique: en effet, elle est la mémoire de l'action de Jésus pendant la

clut, ni n'est-il visible dans la prière et les gestes qui ne peuvent former le noyau de l'acte sacrificiel n'en témoignant que de manière extérieure, parce que l'acte central n'est pas spirituel mais sacramentel. Le sacrifice au contraire est visible dans les personnes qui, selon la manière qui leur est propre, participent à l'action sacrificielle, c'est à dire dans le prêtre avec son pouvoir et dans les fidèles dans leur participation spirituelle.

On peut ici soulever l'objection que dans cette idée du sacrifice, la personne humaine prédomine sur l'objectivité du sacrifice. En effet il serait insuffisant de ne vouloir comprendre la dimension personnelle du sacrifice qu'en tant que le prêtre et les autres fidèles sont en lui *intégrés* de leur propre manière: en particulier le prêtre doté d'un pouvoir sacré grâce auquel il lui échoit l'acte sacrificiel, doit *participer* aussi de manière personnelle au sacrifice. Puisque la visibilité du sacrifice comme sacrifice réel est d'être fondé sur la personne humaine, alors l'action sacrificielle doit considérer le sujet de cette dernière, c'est à dire le prêtre, non seulement d'une manière "instrumentale" mais aussi d'une manière "propre" et "intérieure". Il ne suffit pas que le prêtre représente le Christ uniquement par l'intermédiaire de ses fonctions, il doit aussi le représenter ontologiquement dans sa personne. Pour ces motifs aussi Jean Paul II affirme: «En effet, le prêtre est choisi par le Christ, non pas comme un "objet" mais comme une "personne"; il n'est pas un instrument inerte et passif, mais un "instrument vivant"»⁹⁹. Ce que le prêtre accomplit donc à l'autel, en mémoire du Seigneur, il ne le peut seulement que dans la mesure où lui-même comme personne est une mémoire représentant le Christ¹⁰⁰.

Pour expliquer ceci avec plus de précision, nous devons revenir au fondement christologique. A proprement parler, le sacrifice du Christ est l'identité de celui qui offre et de celui qui est offert. Le Christ est en même temps prêtre et victime of-

Dernière Cène. L'action liturgique de l'Eglise a généralement comme fondement la force de la mémoire (anamnèse). Par conséquent, (indépendamment de la question de l'intention) si l'on consacrerait uniquement du pain ou du vin, le fondement anamnétique pour l'action de l'Eglise serait si déficient que l'acte sacrificiel ne pourrait aboutir à sa perfection.

⁹⁹ JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles (25.3.1992), n. 25. L'importance du prêtre comme personne – et non pas seulement la fonction exercée de l'acte sacrificiel – est aperçue dans cette prise de position de PIE XII: «Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes» (*Allocutio* du 2.11.1954, dans: *Acta Apostolicae Sedis* 46 [1954] 666-677, ici 669). Plus tard, PIE XII citait cette affirmation en vue de la question de la concélébration, un fait que fortifie encore le sens envisagé ici (cfr. *Esortazione al Congresso internazionale di Liturgia pastorale* [22.9.1956], dans: C. LOLLI [ed.], *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. 18: *Diciottesimo anno di pontificato* [2 marzo 1956 – 1 marzo 1957], Città del Vaticano 1957, 463-479, ici 471).

¹⁰⁰ Il s'agit de la représentation du Christ dans un sens symbolico-réel. Par le concept de "Realsymbol" cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, dans: ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 290. Un importante rapprochement patristique à cela se trouve dans la théologie de Théodore de Mopsuestia, qui parle du prêtre en tant qu'image du Christ souverain prêtre; cfr. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart* (note 31), 313-316.

ferte. Puisque maintenant le prêtre, pour les motifs de la visibilité du sacrifice eucharistique, est vraiment le sujet de l'action, alors de la même façon, il ne peut être uniquement celui qui offre, mais il doit être aussi, en un certain sens, l'hostie. Ceci pourtant ne peut se réaliser seulement au niveau d'une richesse spirituelle par suite de la participation avec dévotion du prêtre, mais doit être effectué aussi de manière objective et sacramentelle. Ceci est abordé par le Pape Jean Paul II, en tant qu'il associe la participation du prêtre au sacerdoce du Christ avec l'offrande du sacrifice d'une manière sensiblement personnaliste. Un des points les plus importants à cet égard se trouve dans la lettre aux prêtres pour le Jeudi saint 1996, déjà citée, qui est ici importante sous de nouveaux aspects: «Il existe, en effet, un lien étroit et indissoluble entre l'offrande et le prêtre: celui qui offre le sacrifice du Christ doit avoir part au sacerdoce du Christ»¹⁰¹. Puisque le sacerdoce signifiait pour le Christ d'être lui-même offert, la participation à ce sacerdoce doit signifier que le prêtre participe d'une manière mystérieuse au Christ se livrant en sacrifice.

5.2.3. Incitations à réfléchir selon la théologie de Leo Scheffczyk

A ce propos, le Cardinal Leo Scheffczyk fournit des éléments importants avec sa théologie personnaliste. En parlant du sacerdoce, Scheffczyk part souvent du caractère sacramentel, qu'il comprend dans le sens scolastique comme une configuration au Christ crucifié et comme une *significatio Christi mediatoris*. Ceci cependant a une conséquence pour la position de la personne du prêtre dans l'événement sacramentel. Avant tout Scheffczyk caractérise la signification anthropologique du monde sacramentel entier, dans lequel l'homme entre comme collaborateur par toute son existence:

«Dans l'événement sacramentel ce n'est pas seulement Dieu qui agit par l'homme disposé à (le) recevoir, l'homme agit plutôt avec Dieu, en une activité qui implique tout son être corps et âme»¹⁰².

Parce que ce concept sacramentel envisage l'homme entier, il montre aussi un caractère bien personnel. Il conduit à l'affirmation suivante en ce qui regarde l'acte sacrificiel de la Messe, dans laquelle s'associent le caractère sacerdotal et l'action sacramentelle¹⁰³:

¹⁰¹ JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint 1996* (note 60), 4.

¹⁰² L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, 273. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Im Geschehen des Sakramentes handelt nicht nur Gott am empfangsbereiten Menschen, vielmehr handelt hier der Mensch mit Gott zusammen, und zwar in einer sein ganzes leib-seelisches Sein umfassenden Aktivität.»

¹⁰³ L. SCHEFFCZYK, *Der Zölibat als priesterliche Lebensform*, manuscrit non encore publié d'une conférence

«En tant que *signum configurativum* le caractère de l'ordination fait ressembler d'une manière spécifique le prêtre au Christ grand prêtre et à sa médiation entre les hommes et le Père. Il lui donne une conformité avec le Christ qui lui donne une existence entièrement vouée à Dieu et aux hommes, un dévouement qui se réalise sacramentellement surtout dans le sacrifice eucharistique, et qui par ailleurs se concrétise dans le sacrifice de la vie entière».

La conformité à ce dévouement total du Christ-prêtre est par conséquent imprimée dans le prêtre au moyen de l'ordination, et sur cette base, le sacrifice du Rédempteur se réalise mystérieusement dans le prêtre au moment du sacrifice eucharistique. Pourtant, on ne doit certainement pas comprendre cela comme une "intervention nouvelle" du Christ céleste dans l'âme du prêtre, elle s'explique au contraire par la mémoire liturgique dont la puissance enracinée dans l'unité de l'Église a été précédemment soulignée. C'est pourquoi le caractère anamnétique de la liturgie est d'une grande valeur théologique. C'est dans cette "puissance" que la mémoire informe non seulement l'action liturgique, mais aussi les personnes qui sont les sujets de ces actions, surtout le prêtre. La réalisation mystérieuse du dévouement sacrificiel du Christ dans le prêtre est simplement l'effet spécifique de la mémoire liturgique dans la personne revêtue du caractère de l'ordination. Ainsi le prêtre *in persona Christi* consacre le pain et le vin en corps et sang du Christ, il unit «les vœux des fidèles au sacrifice de leur Chef»¹⁰⁴ et place l'hostie immaculée comme sacrifice sous les yeux du Père.

Ce porter-en-présence-de-Dieu du *Christus passus* ne se réalise seulement que de manière secondaire par les prières du prêtre, mais en premier lieu au moyen de l'acte consécatoire lui-même, lequel ayant pris forme par le dynamisme anamnétique fait participer mystérieusement la personne du prêtre au sacrifice du Christ. Réalisé par le prêtre ainsi qualifié, l'acte consécatoire possède objectivement un caractère latreutique, eucharistique, propitiatoire et impéatoire. L'unité du prêtre avec le Christ au moment de la consécration est donc sacramentel et sacrificiel: ainsi le sacrifice eucharistique est assurément "relatif" et "propre", comme aussi – contraire à Casel – "propre" et "visible". Alors l'acte sacerdotal du sacrifice de la Messe s'enracine dans le fait que la mémoire liturgique effectue sa force spécifiquement¹⁰⁵ dans la personne

tenue dans une journée des prêtres du diocèse de Feldkirch à Götzis le 16 octobre 2002. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Als *signum configurativum* verähnlicht der Charakter der Weihe den Priester in spezifischer Weise dem Hohenpriester Christus und seinem Mittlersein zwischen den Menschen und dem Vater. Er verleiht ihm eine Konformität mit Christus, die seine Existenz mit einem Zug gänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht, die sich sakramental vor allem im Opfer der Eucharistie vollzieht, aber sich im Opfer des ganzen Lebens konkretisiert».

¹⁰⁴ LG 28.

¹⁰⁵ Déjà PIE XII a accentué cet effet spécifique dans son exhortation apostolique *Menti nostrae* sur la sainteté de la vie sacerdotale (Éditions Bonne Presse 1950, 13 [Acta Apostolicae Sedis 42 [1950] 657-702, ici 666]): «Le Christ s'offre lui-même au Père éternel pour sa gloire et pour notre salut. Lorsque, Prêtre et Hostie, il agit comme Chef de l'Église, il offre et immole non seulement lui-même, mais aussi tous

du prêtre à cause du caractère du sacrement de l'ordre imprimé dans son âme. Par là, les paroles centrales (*Hoc est enim corpus meum – Hic est enim calix sanguinis mei...*) revêtent le pouvoir consécrationnaire et en même temps sacrificiel. C'est dans cette position que le prêtre représente le Christ non seulement devant les fidèles, mais, comme *alter Christus*, il représente aussi les fidèles devant Dieu. Ainsi «il est en état de continuer l'action propitiatoire en union avec le Christ et toujours faire de nouveau une place à la miséricorde de Dieu envers les hommes»¹⁰⁶.

les fidèles et, en un certain sens, tous les hommes» (*Christus... non modo semet ipsum, sed christianos universos et quodam modo omnes etiam homines offert et immolat*). Ici le texte se réfère à un fondement chez AUGUSTIN conforme au contenu (*De Civitate Dei* 1, X, c. 6) et poursuit immédiatement: «Si cela vaut pour tous les fidèles, cela vaut d'autant plus pour les prêtres qui sont les ministres du divin Rédempteur surtout pour célébrer le sacrifice eucharistique» (*namvero si hoc pro christianis omnibus, maiore profecto titulo pro sacerdotibus valet, qui idcirco praesertim divini Redemptoris ministri sunt, ut Eucharisticum sacrificium peragant*). Le fait que l'acte sacrificiel de l'eucharistie est intégré dans l'argumentation est remarquable: C'est à cet acte que s'oriente – selon la logique du texte – l'affirmation précédente que les prêtres sont «ministres du divin Rédempteur» (*divini Redemptoris ministri*). En explicitant en particulier ce que les prêtres simplement «sont» avant de parler de l'agir sacrificiel, le caractère sacerdotal de par sa nature ne peut pas être omis, même s'il n'est pas mentionné directement. C'est proprement ici que l'intégration des fidèles dans le sacrifice du Christ – mentionnée au début – regarde «d'autant plus» (*maiore titulo*) les prêtres. Exprimé de manière succincte, l'intégration particulière du prêtre dans le sacrifice du Christ – en vertu du caractère sacerdotal – vise avant tout au pouvoir central de la consécration et du sacrifice. PIE XII a déjà fondé cette doctrine dans la lettre encyclique *Mystici Corporis Christi* (toutefois sans se référer au sacerdoce; cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 35 [1941] 232 s.). Aussi le Concile Vatican II évoque l'intégration sacrificielle de la personne du prêtre dans l'acte du sacrifice eucharistique dans le décret *Presbyterorum Ordinis* (n. 13): «Dans le mystère du sacrifice eucharistique, où les prêtres exercent leur fonction principale, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit sans cesse... En s'unissant à l'acte du Christ Prêtre, chaque jour, les prêtres s'offrent à Dieu tout entiers» (*In mysterio Sacrificii Eucharistici, in quo munus suum praecipuum sacerdotes adimplent, opus nostrae redemptionis continuo exercetur... Ita, dum Presbyteri cum actu Christi Sacerdotis se coniungunt, cotidie se totos Deo offerunt*). Même si le contexte est spirituel, nous ne trouvons pas ici le subjonctif «qu'ils s'offrent» (*offerant*), mais l'indicatif «ils offrent» (*offerunt*) qui est lié avec «tous» (*totos*) ainsi qu'avec «chaque jour» (*cotidie*). Cela met en évidence que l'affirmation entendue n'est pas purement spirituelle mais ontologique. Cette observation se fonde sur le fait que la formulation précédente «en s'unissant à l'acte du Christ Prêtre» (*cum actu Christi Sacerdotis se coniungunt*) suit à l'objectivité de ce qui est affirmé antérieurement «exercent leur fonction principale – l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit» (*munus... adimplent – opus nostrae redemptionis... exercetur*).

¹⁰⁶ L. SCHEFFCZYK, «Stellvertretung» und Sendung des Priesters, dans: ID., *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1980, 413-425, ici 424. La traduction française a été faite par l'auteur de cette étude. Voici l'original allemand: «Hier vermag er in Einheit mit Christus das Sühnehandeln weiterzuführen und der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen immer neu Raum zu schaffen».

Résumé

Cette étude a l'intention de réintégrer l'identité eucharistique du sacerdoce ministériel dans la théologie de la liturgie. Dans ce but, des aspects de la théologie des mystères de Odo Casel et de la recherche plus récente des anaphores antiques sont pris en considération. Critères d'évaluation sont l'évolution de la doctrine catholique – sans tendre à un archéologisme – et le témoignage continu du magistère de l'Église. Les aspects positifs de la théologie moderne de la liturgie, surtout les accents sur l'économie divine du salut et sur l'anamnèse liturgique, sont utilisés afin de surpasser par une pensée personaliste ce que dans le concept des mystères se révèle comme insuffisant. A cette fin, la théologie de Joseph Ratzinger offre un cadre général dans lequel des aspects de la doctrine du saint Pape Jean Paul II sont insérés. Enfin la théologie du Card. Leo Scheffczyk présente une clé permettant de lier intimement l'action sacerdotale centrale avec l'argument personaliste.

Abstract

The intention of this study is to reintegrate the ministerial priesthood's Eucharistic identity in the theology of the liturgy. For this purpose, aspects of Odo Casel's «Theology of Mysteries» and of more recent research on ancient anaphoras are considered. Criteria of evaluation are the development of Catholic doctrine – excluding every tendency of antiquarianism – and the continual witness of the Church's magisterium. Through a personalistic reflection, the positive aspects of modern theology of the liturgy, especially the emphasis on the divine economy of salvation and on the liturgical remembrance (*anamnesis*), are used to go beyond what is insufficient in the concept of mysteries. To this end Joseph Ratzinger's theology provides a general framework in which aspects of saint Pope John Paul II's theology are inserted. Finally, Cardinal Leo Scheffczyk's theology offers a key that makes it possible to connect the central priestly action very closely to the personalistic idea.

Pope Benedict XVI's early Contributions to Fundamental Theology – 1955-1961

Emery de Gaál*

There is a magic to every beginning. This applies also to Pope Benedict XVI's beginnings as professor of theology. This article wishes to turn the reader's attention to select early (1955-61) – in part unpublished – contributions of the young professor of theology, Joseph Ratzinger, to the then nascent academic discipline called Fundamental Theology.

1. All great Theology is biographical – and a Hypothesis

As regards what is commonly called *Weltanschauung* something heretofore unprecedented and truly cataclysmic had occurred with the end of World War I in the year 1918. The common narrative that had formed the organizing principle of a private person and bonded a community into one of a shared fate and common destiny in Central Europe since roughly the Middle Ages had violently dissolved: the heretofore considered inseverable triad of God, Ruler (emperor/king/lord) and Home (country/one's native soil). Joseph Ratzinger had been born in the years between the Second (Wilhelmic) Reich (1871-1918) and the Third Reich (1933-45); in a period of constantly changing, weak central German governments struggling to reach an often elusive democratic consensus, of onerous reparations, hyperinflation and depression. The *Reichstag* (the German Diet) resembled «a house divided». Nobody knew who would fill the void the Great War (1914-18) had caused and many were left bereft of a personal compass to master life. In a sense, this historically unparalleled lack of a common meta-narrative bonding society over generations continues to characterize Europe to this day, but – in an ironic twist – is nowadays declared an

* Prof. Dr. Emery de Gaál is Chairman and Professor of Dogmatic Theology at Mundelein Seminary, University of Saint Mary of the Lake, 1000 East Maple Avenue, Mundelein, IL 60060, United States. E-mail: edegaal@usml.edu.

altogether rightful *Lebensgefühl* (awareness of life) – in fact, the *only* legitimate norm: postmodernity¹.

Ratzinger's parents acutely sensed this unprecedented political, social and cultural uncertainty and invariably contrasted it with their idyllic Bavarian landscape and their joyful belief: Bavaria's world of singular harmony between thought, sentiment (*Gemüt*), nature and Catholic faith. Wisely, the father, Joseph Ratzinger, familiarized his family with Augustine's Christocentric reading of human history, composed after the sacking of Rome, the center of human civilization, by Alaric's Vandals in 410 AD: the *De Civitate Dei*. By suggesting an ominous parallel between 410 and 1918, he assisted his family in understanding the *Zeichen der Zeit* («signs of the times», Lk 12:54): a) of impending war and the ideological suppression of Christian faith at the hands of a wholly materialistic Nazi regime and b) growing in confidence in God. Also to this end they read Catholic spiritual literature and Romantic poets. In 1943 the two Ratzinger boys, Georg and Joseph, were thrust into another epic war as forcibly conscripted, *nota bene* unarmed, helpers/soldiers in the German *Wehrmacht*. They found answers in their Catholic faith to the troubling questions provoked by war, pointless death, unimaginable suffering and increasingly futile military measures. Arising from these wartime experiences and in remarkable consonance, both Ratzinger brothers would offer a seemingly rudderless world a salutary answer- the mystery of the Incarnation of God's Word: the one through the arts and the other as a stellar thinker. One would excel as musician and the other as theologian, penetrating Christian faith in a fresh way. Significantly, both reacted to the atrocities produced by ideologies by freely sacrificing their lives as priests. Their respective biographical experiences predestined them for a life-long program of recovery of the intellectual, cultural and religious pillars upon which human civilization needed to be (re-)built².

Tellingly, already early on Georg was nicknamed by fellow seminarians the «*Orgel-Ratz*» (organ Ratzinger) and Joseph the «*Bücher-Ratz*» (book Ratzinger)³. Fundamental theology may have been especially appealing to Joseph Ratzinger, as it thematizes numerous central theological concepts bringing «fragments» into dialogue with «the whole of the faith». There the foundations of Catholic faith are spelled out.

¹ J. RATZINGER, *Milestones. Memoirs 1927-1977*, San Francisco 1998, 7-40. Cfr. E. DE GAAL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010, 13-20.

² RATZINGER, *Milestones*, 13-20. A. LÄPPLE, *Benedikt XVI und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glaube prägte*, Augsburg 2006.

³ M. SCHLÖGL, *Am Anfang eines großen Weges*, Regensburg 2014, 17.

2. Important Elements for a Promising Theologian

Joseph Ratzinger studied theology briefly with his brother on Freising's somewhat secluded and dreamy *Domberg* (Cathedral Mountain) in the Munich archdiocesan seminary, but soon moved to the baroque *Fürstenried* Palace and finally to the ducal *Georgianum* in Munich, where only the most promising of Bavarian seminarians were living – «amidst rubble a new beginning blossoms», as Ratzinger biographer, fellow priest and professor of theology Alfred Läpple later observed⁴. While studying the various disciplines of theology in Freising and subsequently at Munich University, Ratzinger was exposed to the Neo-Scholastic variant of Thomas Aquinas' thought. Initially he considered it too cerebral to answer the existential questions that war invariably forces upon people. More convincing for him was the personal or «illuminatist» approach of Augustine, Bonaventure, Blaise Pascal, John Henry Newman and Romano Guardini⁵. This first impression was reinforced by the personalist thought of contemporaries such as: Martin Buber (1878-1965), Ferdinand Ebner, Wilhelm Adam, and – *sic* a Thomist – Josef Pieper. In addition, Joseph Pascher (1893-1979), the professor of liturgy at Munich's *Ludwig-Maximilians-Universität* and rector of the adjacent *Georgianum*, instilled in the young student a lasting appreciation for the close nexus between liturgy, prayer, scripture, theology and life⁶.

Most importantly, already in 1947 Joseph Ratzinger found in Gottlieb Söhngen (1892-1971) a fundamental theologian attempting to give expression to faith in an unconventional way. From that time onward, Ratzinger remained especially interested in the area of fundamental theology. In distinction from apologetics, it was then a novel way of reflecting on Catholic faith⁷. Söhngen, coming from the cosmopolitan Rhineland, was capable of conversing with equal facility on a wide range of topics. He could discuss the Church Fathers and John Henry Newman, as well as Kant's epistemology and Anselm of Canterbury. In addition, he was highly knowledgeable about music. All these circumstances certainly contributed to the attraction that the discipline of fundamental theology exerted upon the seminarian Ratzinger. Under Söhngen's direction Ratzinger wrote both his prize-winning doctoral dissertation on

⁴ RATZINGER, *Milestones*, 41-45. A. LÄPPLE, *Dieser in den Trümmern erblühende Neuanfang*. Interview with Prof. Dr. Alfred Läpple by Gianni Valente and Pierluca Azzaro (January 2006), in *30 Giorni* 24/1-2 (2006) 54-66. Accessed www.30giorni.it/articoli_id_10082_19.htm (accessed: 2.23.2015).

⁵ Such a reading of Ratzinger's basic theological approach is confirmed in J. RATZINGER, *Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendländischen Geistesgeschichte*, in *Studium Generale* 13 (1960) 368-378.

⁶ RATZINGER, *Milestones*, 47-60. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 33-45.

⁷ J. RATZINGER, *Das Ganze im Fragment. Gottlieb Söhngen zum Gedächtnis*, in *Christ in Gegenwart* 23 (1971) 398f. Cfr. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 33-36.

Augustine's ecclesiology⁸ and his *Habilitationsschrift* (terminal paper) on Bonaventure's understanding of history⁹. Both represent original contributions to theology and prefigure important insights Vatican II would soon expound upon, such as «People of God» (LG 13; 32) and the ineluctable correlation between the Church and the Eucharist. Sensitized since 1949 by the writings of Henri de Lubac (1896-1991), he discovered the *communio*-structure of the Church: especially by way of this French Jesuit's writings *Corpus Mysticum* and *Catholicism*¹⁰.

Ratzinger uncovered in Bonaventure's theology that revelation is not only the communication of supra-temporal propositions: it is primarily ultimately divine self-revelation. Importantly, revelation in this light is perceived as historically mediated, an insight that *Dei Verbum* would incorporate with far-reaching consequences. Thus human beings discover themselves now as personally called by God in and to freedom. The meaning a people had collectively participated in a more or less unreflected way prior to World War I should now be accessed directly and personally by the individual believer. Since 1918, history excuses society and the state as preservers and transmitters of truth and meaning. In this new paradigm the Church is «to awaken in the souls of believers» – thus programmatically captured by Romano Guardini (1885-1968) – who greatly impressed Ratzinger shortly after World War I¹¹. Now wholly without state or social support, the Church was considered by some called to provide a life-sustaining meta narrative, serving both the individual and society¹².

Beginning in the summer of 1952, Ratzinger eclectically taught first sacraments and then also dogmatic and fundamental theology as docent at the archdiocesan Freising seminary. Many an hour he spent in the well-stocked seminary library copying Latin, Greek and French primary texts – including from the first volumes of the pioneering series *Sources Chrétiennes*¹³. This would serve as the indispensable scholarly

⁸ J. RATZINGER, *Haus und Volk Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2011, 43-550.

⁹ J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Chicago 1971. For the «reunited» text cfr.: ID., *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2., Freiburg i. Br. 2009, 53-659.

¹⁰ RATZINGER, *Milestones*, 98. Reflective of this *communio*-ecclesiology: J. RATZINGER, *Grundgedanken eucharistischer Erneuerung im 20. Jahrhundert*, in *Klerusblatt* 40 (1960) 208-211. ID., *Kirche und Liturgie/vollzogene Gemeinde im Leben. Zwei Vorträge auf der Österreichischen Theologenwoche vom 14. bis 20. Juli, 1958* in Salzburg, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (2008) 13-27. Cfr. also T. WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1947. ID., *Corpus Mysticum: l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 1949.

¹¹ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922.

¹² DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 66-72.

¹³ *Sources Chrétiennes*, ed. by H. DE LUBAC and J. DANIÉLOU, Paris 1941ff.

basis for one destined to become one of the most influential theologians in Church history.

In 1956, he successfully defended his *Habilitation* on Bonaventure, amid a conflict between his director Söhngen and the second reader, Michael Schmaus (1897-1993) and not without the text being significantly abridged. It would take over half a century before the text would see publication in an unabridged version. Somehow, this conflict will henceforth accompany Ratzinger for the rest of his life, pejorating *a priori* the reception of his thinking, arguably perhaps even impacting his pontificate (2005-13)¹⁴.

At Freising seminary, Ratzinger acquired the reputation of being a gifted theologian with particular competence in Augustinian and Franciscan theology. When the theology department of the *Rheinische-Wilhelms-Universität* in Bonn announced an opening for the chair in fundamental theology, two candidates were invited to deliver guest (i.e. trial) lectures: Professor Heinrich Dolch from Paderborn and Ratzinger¹⁵. Already the previous occupant, Albert Lang (1890-1973), had been known for discarding 19th century apologetics in favor of the then still novel discipline of fundamental theology¹⁶. In order to appreciate the invitation extended to Ratzinger, one must know of Lang's stature at that time as the leading fundamental theologian in the German speaking countries. On June 20, 1958, at a Friday evening, Ratzinger delivered a paper titled *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem Heiligen Augustinus* (The Way of religious Insight according to St. Augustine). Immediately following the presentation the dean and renowned historian and patristic scholar Theodor Klauser (1894-1984) is reported to have exclaimed enthusiastically: «he will be our new professor of fundamental theology»¹⁷. Klauser was then editing the celebrated *Reallexikon für Antike und Christentum*¹⁸. In all probability, Söhngen had recommended Ratzinger to the department where he had once served as *Privatdozent* for seven years¹⁹.

At the same time, i.e. in 1958, Schmaus had attempted to sidetrack Ratzinger's

¹⁴ RATZINGER, *Milestones*, 103-114.

¹⁵ Ironically, Dolch will immediately succeed Ratzinger at this university. The Nordrhein-Westfalen's (a German province) ministry of education had placed Ratzinger before Heinrich Moritz Dolch (from the *Erzbischöfliche Akademie Paderborn*) and Hermann Lais (from the theologate in Dillingen in Bavaria) as the preferred candidate on the list for the chair of fundamental theology at Bonn. SCHLÖGL, *Am Anfang eines großen Weges*, 19f.

¹⁶ A. LANG, *Fundamentaltheologie*, München 1954. Amplified: ID., *Fundamentaltheologie 1, Die Sendung Christi*, München 1957. ID., *Fundamentaltheologie 2, Der Auftrag der Kirche*, München 1958.

¹⁷ SCHLÖGL, *Am Anfang eines großen Weges*, 19.

¹⁸ T. KLAUSER – G. SCHÖLLGEN – F. J. DÖLGER (eds.), *Reallexikon für Christentum und Antike*, mult. vols., Stuttgart 1950-.

¹⁹ RATZINGER, *Milestones*, 113.

career by convincing the archbishop of Munich, Cardinal Joseph Wendel, to send the Freising professor Ratzinger to an insignificant college of education located in Munich-Pasing²⁰. Showing a letter from the Bonn theology department, Ratzinger was able to persuade Wendel. In these trying times, as Ratzinger was torn between obedience to his ordinary and the call to teach demanding theology at a respected institution of higher learning, the famous Bonn church historian Hubert Jedin (1900-80) encouraged the young priest not to give in. Together with Ratzinger, Jedin would later serve as *peritus* for Cardinal Josef Frings during the II. Vatican Council²¹.

On April 15, 1959, the first day of the summer semester, Ratzinger began lecturing in Bonn on philosophy of religion and theological epistemology; first in lecture hall IX and soon in the larger lecture halls X and XI. The popularity of his courses continued throughout his Bonn years. Some students had to make do by sitting on window sills. In the *album professorum* he noted: «With April 1, 1959, ... I have returned to my field of competence – fundamental theology, henceforth my life's task with God's help»²². This move also brought geographic distance from the Schmaus school, so dominant in Munich and gaining then in influence throughout the German-speaking countries. Gradually it was to be complemented and finally superseded by the Rahnerian approach²³.

3. The Inaugural Lecture

At 12 PM *cum tempore*, on June 24, 1959 Ratzinger delivered in lecture hall VIII, located in the main building of Bonn University, his inaugural lecture: «The God of Faith and the God of the Philosophers. A Contribution to the Problem of a *theologia naturalis*»²⁴. In retrospective, Pope Benedict XVI would declare that this much attended lecture contained «the main theme of my thoughts»²⁵. In this concisely argued *tour d'horizon*, he investigated the relationship between the God of Christian revela-

²⁰ LÄPPLE, *Dieser in den Trümmern erblühende Neuanfang*, 66.

²¹ SCHLÖGL, *Am Anfang eines großen Weges*, 20.

²² *Ibid.*, 25. «Mit der zum 1. April erfolgten Berufung bin ich wieder in mein engeres Fachgebiet – die Fundamentaltheologie – zurückgekehrt, dem meine künftige Lebensarbeit mit Gottes Hilfe gelten soll».

²³ Cfr. RATZINGER, *Milestones*, 115-119.

²⁴ The original title reads: J. RATZINGER /BENEDIKT XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, ed. by H. SONNEMANNS, Leutesdorf, 2. ampl. ed. 2005.

²⁵ «[D]er Leitfaden meines Denkens», in RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 7.

tion and the range of human cognition. Which are the natural bases for religion? In what ways is God different from what philosophers assume to be God? How can God call upon human beings to convert and become disciples of Christ? As Benedict XVI succinctly phrased later: «Which kind of rationality is appropriate for Christian faith?»²⁶. Intimately connected with these questions is the relationship between ancient Greek philosophy and biblical faith. Rhetorically the later pope asks whether Greek rationality belongs to «the essence of Christianity» or is this alliance «a disastrous misunderstanding»²⁷?

These and similar questions will resurface in his classic *Introduction to Christianity* in 1968 and in his lecture «Christianity – the true Religion» delivered 1999 at the Sorbonne in Paris. Scientific arguments on their own and philosophical reasoning have definitive limits. Christian faith defends the priority of reason and of things reasonable, without believing in an actual proof of Christian faith. But Ratzinger asks whether human reason can remain reasonable and not arbitrary without recourse to the Logos²⁸.

In the brief introduction to his lecture Ratzinger presents the 1654 *Mémorial* of Blaise Pascal (1623-62): «Fire. ‘God of Abraham, God of Isaac, God of Jacob’ not of the philosophers and scholars». Perhaps unlike his early contemporary René Descartes (1596-1650), the mathematician-logician Pascal had encountered the living God of Christian faith – «*dem Du Gottes*» (the Thou of God). Thereby Pascal discovers something philosophy is unable to reach on its own: «the irresolvable intertwinedness of greatness and wretchedness in the immediate encounter with God, who is the living response to the open question of human existence»²⁹. Pascal concludes: this is no one else than Jesus Christ, the merciful God of Abraham, Isaac and Jacob. Ratzinger reminds his audience – listening with baited attention – of the unbridgeable difference between, but also the intrinsic complementarity, of the «*esprit de géométrie*» and the «*esprit de finesse*», for the latter penetrates far deeper into the essence of human existence than the grandest mathematical formula. In this context he notes that only Immanuel Kant’s (1724-1804) considerably later dismantling of speculative metaphysics and Friedrich Schleiermacher’s (1768-1834) transferring religion into «the extra-rational and extra-metaphysical realm of feeling» helped bring Pascal’s much earlier realization to the fore as «a radical aggravation of the problem»³⁰. In-

²⁶ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 8. Cfr. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 73-77. For a brief summary of this lecture cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 28-30.

²⁷ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 8.

²⁸ J. RATZINGER, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, San Francisco 2004, 138-209.

²⁹ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 12.

³⁰ *Ibid.*, 12f.

directly, Kant and Schleiermacher demonstrate that theoretical reason cannot access a personal God. But now a singular, infelicitous *caesura* occurs with long-term ramifications: reason vacates the area of religion. Ergo, dogmas are seemingly no longer tenable as religion is relegated to the realm of subjective experience, while philosophy is alone in command of that of objective theory. Fatefully, this now positions faith into a heretofore uncounatenanced opposition to knowledge.

Apart from Pascal's fragmentary *Pensées*, in this brief but clear outline of the issue at hand Ratzinger utilizes primarily Romano Guardini's *Christliches Bewußtsein*, his own *Doktorvater* Söhngen's essay «*Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*» (Reconstituting Metaphysics and Insight into God) and two texts from then equally young Protestant theologian Wolfhart Pannenberg (1928-2014)³¹.

Having stated the problem, he presents two different approaches: that of Thomas Aquinas and of the Swiss Protestant dialectical theologian Emil Brunner (1889-1966), a stalwart defender of the *theologia naturalis*, who had likewise been influenced by the Jewish thinker Buber.

Ratzinger sees Thomas' view as bringing the God of religion and that of philosophy precariously close to coinciding, where as he himself maintains the two are distinct. While there does exist an insoluble relationship between the two, he holds that the God of religion transcends philosophy. Ratzinger points out that to Thomas' mind whatever a non-Judeo-Christian religion holds concerning God and going beyond what philosophy can ascertain must be «*Abfall und Verirrung*» (decline and aberration)³². Outside Christianity, philosophy describes the highest point the human mind can reach concerning matters divine³³. Ratzinger underscores and appropriates for his line of argument the Thomist dictum *gratia non destruit, sed elevat et perfecit naturam* to crystallize his own position. As is well known, Thomas incorporates the Aristotelian God. Yet, Christian faith grasps this God infinitely deeper and as an entity constituted as person(s). Ratzinger concludes his treatment of Thomas by observing that the Christian faith is related to (natural) philosophical insight into God as man's eschatological vision of God is to his (supernatural) faith. In sum, they constitute but three stages on a single path³⁴. For his presentation of Thomas he relies on *Summa Theologiae* q. 1 a 1 and q. 2 a 2 ad 1. In addition, he briefly references the

³¹ R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München 1950, 2nd. ed. English: *Pascal for our Time*, New York 1966. G. SÖHNGEN, *Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*, in A. DYROFF (ed.), *Probleme der Gotteserkenntnis*, (Alberts-Magnus-Akademie II, 3) Münster 1928, 1-55. W. PANNENBERG, *Gott V*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tübingen 1962³, 1729f. ID., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959) 1-45.

³² RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 15.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 16.

philosopher and sociologist Max Scheler (1874-1928) and Catholic theologian Heinrich Fries (1911-98), who will later write one of the seminal textbooks in the area of fundamental theology³⁵.

In order to bring the *problématique* at hand into better focus, Ratzinger then discusses Brunner's position as an antithesis to this Thomist harmony of human cognition and the self-revealing God. The Swiss theologian detects in the Old Testament «a double development». While God receives increasingly more names, God also becomes more abstract. These opposing movements notwithstanding, the awareness of God having a name becomes firmly established among Israelites. This culminates in John 17:6: «I have manifested your name to the men whom you gave me ...» (cf. John 17:26; 12:28 and Mt 6:9). Revelation conveys the certainty that God can be addressed, while not revealing divine aseity. God alone can establish humankind's close «*Mitexistenz*» (co-existence) with Him³⁶. No human effort, however ingenious can supplant divine initiative in this regard. While admittedly yielding profound metaphysical knowledge, the God of philosophers cannot establish what the searching and inquiring human spirit ultimately intends: community with God. Admittedly, to the philosopher's mind the term «God's name» must remain unsettling and objectionable. Yet, human cognition cannot reach more than what it is capable of thinking on its own. Therefore it can never imagine a personal and self-communicating God who nevertheless remains utterly transcendent³⁷. The God revealing himself, becomes in the very process the one who veils himself yet more – a *paradoxon* a philosopher must find objectionable. To Ratzinger, Brunner infelicitously develops an irreconcilable contradiction between the God of the philosophers and the God of faith.

Ratzinger notes that this seemingly irreconcilable contradiction is precisely captured by the Old Testament in the Hebrew words of God addressing Moses in the burning fire bush: «*ahjae hašaer aehjae*» (commonly in English transcribed as *Ehye hasher ehyeh*) – «I am who I am» and rendered in the Septuagint into the Greek words of «*Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*» (I am the being one) – thereby transforming the divinely sovereign «I am» into the philosophical term «the Being» (Ex 3:14). A surprising agreement and, dare one say, a synthesis between biblical faith and Greek philosophy, between divine existence and essence occurs, the consequences of which will be manifested in Patristic and Scholastic thought. According to the LXX translators (whose translation is considered inspired by Christianity), what human metaphysical reflection reaches and what Scripture reveals about God coincide. At this point

³⁵ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 323ff. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 61f.

³⁶ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 18.

³⁷ *Ibid.*, 19.

Ratzinger asks whether the possibility of a conflation of the content of both had heretofore been sufficiently countenanced³⁸.

However, and in notable contradistinction to the Alexandrian translators, Brunner detects an irresolvable material disjunction between the Hebrew Scripture and Greek philosophy and describes what the Greek translation of the Hebrew Old Testament achieved as amounting to «a devastating misunderstanding», thereby condemning also the «hyphen» Augustine accomplished between neo-Platonic ontology and biblical faith³⁹. Brunner detects a chiasm between the essentially dialogical God of Scripture and the monological or static God of Greek philosophy. Therefore to Brunner this translation is nothing short of *the* central distortion of the biblical message. The result is that the Christian authors of the first millennium and of the Middle Ages did not appreciate the radical opposition of Judeo-Christian revelation to human exploits in the area of metaphysics.

Indeed, in Brunner's observations Ratzinger detects a question tangating the very essence of Christianity. If there is no positive connection between (monological) philosophy and (dialogical) revelation, then the *analogia entis* must be considered illegitimate. Closely allied with this is the decisive understanding regarding the nature of Christianity, so much contested between Catholic and Protestant (*evangelische*) theology since the 16th century. In this issue, Ratzinger discovers a crucial question Catholic fundamental theology must confront⁴⁰.

As in the introductory section of his address, Ratzinger here again makes use of the *Doctor Angelicus*, along with Söhngen, Pannenberg and Scheler. In addition, he extensively references not only Brunner, but also the then contemporary theologians Erich Przywara, SJ (1889-1972) and Hans Urs von Balthasar (1905-88), thereby engaging the most current contributions to the issue at hand⁴¹.

In the third and last section, Ratzinger attempts a resolution. He alerts his audience that one must consider the intellectual and religious ambience which gave rise to the Greek philosophical *Gottesbegriff* (notion of God). The Stoa had differentiated between *theologia mythica – civilis – naturalis*⁴². This Stoic tripartite approximation

³⁸ *Ibid.*, 20.

³⁹ *Ibid.*, 21.

⁴⁰ *Ibid.*, 22.

⁴¹ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik I)*, Zürich 1953³, 121-140. ID., *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Berlin 1938. He also made use of Ferdinand Ebner. Cfr. H. JONE (ed.), *Für Ferdinand Ebner*, Regensburg 1935, 12-15. Concerning the then much discussed area of the *analogia entis* he consulted G. SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie*, München 1952, 235-264. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln 1951. E. PRYZWARA, entry *Analogia entis und Analogia fidei*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I, Freiburg i. Br. 1959², 470-476.

⁴² Θεολογία μυθική – πολιτική – φυσική. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 24. He cites J. BILZ entry

of God is reflected in M. Terentius Varro's (116-27 BC) now only partially extant *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. The distinction between *theologia civilis* and *mythica* serves «probably apologetic and reforming» purposes, Ratzinger surmises⁴³. While *theologia mythica* belongs to the realm of the poets and *theologia civilis* to that of the average people, the *theologia naturalis* is reserved for the philosophers and *physici*. It is the latter *theologia* which attempts to approximate cognitively the problem of divine reality⁴⁴.

He summarizes this section by quoting from his doctoral dissertation: «civil theology ultimately has no God, but merely 'religion', 'natural theology' has no religion, but merely a deity»⁴⁵. Far from mere pointless speculation, to him philosophy «uncovers the truth of the real and thereby the ontic truth of the divine»⁴⁶. In Ratzinger's judgment there exists a conceptual proximity between monotheism – as subscribed to also by the philosophers' understanding of God – and the «*Menschgott*» (man-God) of «Abraham, Isaac and Jacob»⁴⁷. Ratzinger deduces that it is legitimate for Augustine to perceive the Christian God as the «hyphenated» God, posited between Neo-Platonic ontology and Scripture. The abstract God, perceived in philosophical terms, becomes in Jesus Christ the God human beings can address.

This entails far-reaching consequences. Over and against Brunner's position, Ratzinger argues that the synthesis of biblical faith with the Hellenic «*Geist*» (mind) which the Church Fathers achieved – but *nota bene* the Old Testament had anticipated – is legitimate and even «necessary», thereby presupposing the *analogia entis*, which would not be taught explicitly until the Middle Ages. The analogy of being is «a necessary dimension of the Christian reality»⁴⁸. The absolute God of monotheism and the biblical God turning to humankind coincide. Ratzinger sees this development as being justified early on when Deutero-Isaiah depicts the God of Israel as

Theologie, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. X, Freiburg i. Br. 1959, 65f. P. BATIFFOL, *Theologie, Theologi*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 5 (1928) 205-220. J. STIGLMAYR, *Mannigfache Bedeutung von 'Theologie' und 'Theologen'*, in *Theologie und Glaube* 11 (1919) 296-309.

⁴³ For these insights he refers to his doctoral dissertation Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 265-276. Again he references W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*.

⁴⁴ He refers to AUGUSTINE, *De Civitate Dei* VI, 5 cited according to *Sancti Augustini de Civitate Dei, Libri I-X, Ad fidem quartae editionis teubnerianae quam a. MCMXVXVIII-MXMXIX, curaverunt B. DOMBART et A. KALB*, in *Corpus Christianorum* 47, Turnhout 1955, 171; cfr. IV, 32, 126.

⁴⁵ RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, 270.

⁴⁶ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 26.

⁴⁷ The text refers to E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, vol. III, 2, Leipzig 1903. H. VON GLASENAPP, *Die Nichtchristlichen Religionen*, *Fischer-Lexikon*, vol. 1, Frankfurt am Main 1957, 76ff and 156ff.

⁴⁸ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 30.

being no ethnic or immanent or fertility deity, but instead as «the absolute ground of the world»⁴⁹. He substantiates this view by quoting Isa 40:12-18:

«Who has measured the waters ... weighed the mountains? ... Behold, the nations are like a drop from a bucket ... All the nations are as nothing before him ... To whom then will you liken God or what likeness compare with him?»⁵⁰.

Poetically circumscribed by the prophet, the singular God of Israel utterly transcends all empires and human imagination. Paradoxically, in this Israelite perspective the absolutely ineffable God is presented as the God simultaneously accessible to human beings, while retaining the character of utter ineffability. He parallels this with passages from Ezra and Daniel. The *Deus otiosus* (God resting in his aseity) becomes close and yet retains the qualities of radical otherliness, ruling over all peoples. Herein Ratzinger detects already in late 6th century BC Israel the God of the philosophers and the one of biblical faith becoming close to being synonymous.

At the same time he cautions against facily conflating philosophical and biblical terms, such as divine eternity, omnipotence, unity, truth, goodness and sanctity. Yet there is a remarkable approximation between *theologia naturalis* and the revealed God of Scripture already at a time when philosophical terms only gradually begin to develop in ancient Greece. Concurrently, Israel apprehends God by virtue of his ontological density as the one God liberated from anthropomorphisms.⁵¹ Significantly, Ratzinger avers, the appropriation of an abstract or philosophical understanding of God by ancient, «less expansive» Israel logically leads to the now essentially missionary and evangelizing form of biblical faith in Christianity. This is the case precisely because on account of the fact that the God of biblical revelation can be «translated» into «the common language of human reason»⁵². He summarizes: «The true claim of Christian faith in its greatness and earnestness can ever again be rendered visible only through the hyphen towards that which human beings have already earlier grasped [philosophically] in some form as the absolute»⁵³, Ratzinger asserts that if Christianity were to surrender the metaphysical dimensions of the Judeo-Christian understanding of God, then invariably it would simultaneously give up its claim to universality.

He concludes his lecture by discussing the relational unity (*Beziehungseinheit*) of philosophy and faith. He acknowledges there is validity in «the partial system of

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* For this section he consulted A. DEISSLER's article *Gott* in J. B. BAUER (ed.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, 352-368. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, Leipzig 1913.

⁵¹ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 31.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 31f.

identity»⁵⁴ as developed by Thomas. In a footnote he concedes, however, referencing his predecessor on the Bonn chair, Albert Lang, that Max Scheler's reservations are justified since there can be only a unity of relation between faith and philosophy, as there can never be an identity of *religio naturalis* and *theologia naturalis*. Against Scheler, he detects this is in fact also rather close to Thomas' position⁵⁵. Likewise there must be legitimacy to «the hyphen» between the God of faith and the God of the philosophers. This notwithstanding, he recognizes in Brunner's position a genuine concern one must take seriously⁵⁶. He argues that precisely by possessing its own methods and approaches, philosophy can be that discipline to which faith intends to relate and by which it makes itself understood. By shedding all vestiges of polytheism, he sees philosophy preparing human kind for becoming the properly prepared addressee of divine revelation⁵⁷. The great achievement of Greek natural theology was being veracious enough not to distill from human thought a god for mythical or religious piety.

Ratzinger admits remaining somewhat critical of this approximation of biblical faith and metaphysics by Christian apologetics and Church Fathers. Nevertheless, he considers this process as necessary and beneficial for both sides. The nature of the question pleads for maintaining a tension between the two. In relatedness to the other, both disciplines gain their respective contours, acquire greater depth and achieve their «requisite critical purification and transformation» («*kritische[n] Läuterung und Verwandlung*»)⁵⁸. If God is indeed personal, then from this insight philosophical language must be revisited and rethought afresh – a task not performed by first millennium Christianity. He suggests this is a question Catholic and Protestant theologians could now jointly address.

In closing, he reminds his audience of the actual mission of «theo-logy» which Augustine and Richard St. Victor found in Psalm 104:4: «*Quaerite faciem eius semper* – seek constantly His face». He remarks «The task of theology remains in this aeon necessarily incomplete. It is precisely the ever fresh seeking for God's countenance

⁵⁴ *Ibid.*, 33.

⁵⁵ Cfr. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, endnote 17, 64. Cfr. Ratzinger's references: A. LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, 88f.

⁵⁶ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 33.

⁵⁷ On this point he refers readers to his article *Ewigkeit II*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. III, Freiburg i. Br. 1959², 1268ff. There he had already developed a dialectical relationship between faith and reason.

⁵⁸ Ratzinger does not specify what he might mean by *Verwandlung* but refers in a footnote the reader to Pannenberg's already cited *Aufnahme*. He also references his entry *Ewigkeit*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, Freiburg i. Br. 1959², 1268ff. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 64, endnote 18. There transformation is defined as *Gemeinschaft mit dem Gott-Menschen Christus Jesus*. This is the *aeon* between *aeternum* and temporality.

‘until he comes’ and becomes Himself the answer to all questions»⁵⁹. Indicatively for his own theological proclivities, he quotes from Hans Urs von Balthasar’s translation of Augustine’s *Enarrationes in Psalmos* 104⁶⁰.

4. Observations

In this early stage of his academic life, Ratzinger evidences himself as what later will be known as a *Communio*-theologian (i.e. favorable to the positions of the international review “Communio” which underlines the importance of the community in the Church). In addition, he subscribes to dialogical personalism; not unlike Brunner’s position. Yet, unlike the transcendental Thomist Karl Rahner, Ratzinger sees no need to develop independently a natural theology to which then a theology of revelation will give account to⁶¹.

He is careful to note an insurmountable material difference between what philosophy can yield as regards what/who God might be and what God actually reveals of Himself. He registers a material difference, but equally an ontological coincidence between a philosophical understanding of God and what faith knows God to be. The historical horizon of the philosophical quest for God is ultimately open to the same God as the one proclaimed by Judeo-Christian revelation. The truth of humankind’s existential and intellectual search is welcomed and transformed by the true God in his self-communication. This notwithstanding, the God of revelation is radically different from what finite cognition can reach with the resources at its disposal; for it is oftentimes self-constrained by a rigid, closed systematization of the question. However, the merit of such thinking «on the border of reason» is to highlight that the human being is by his nature «a surplus» that encounters its fulfillment in revelation - which it cannot reach on its own. Philosophical truth becomes personal, divine-human truth in Jesus Christ as the *Logos*. Truth and charity become synonymous in Christ. Rather apodictically he states that negating the possibility of a correlation between philosophy and revelation amounts to abolishing humankind – as almost five decades later both then Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas will agree in 2004⁶². The inau-

⁵⁹ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens*, 35.

⁶⁰ *Ibid.*, endnote 20, on 65. There reference is made to AUGUSTINUS, *Das Antlitz der Kirche*, ed. by H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1942, 352.

⁶¹ RATZINGER, *Milestones*, 128f. Cfr. K. RAHNER, *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1942. English: *Hearer of the Word, laying a foundation for a philosophy of religion*, New York 1994.

⁶² J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialectics of Secularization: reason and religion*, San Francisco 2006.

gural lecture of 1959 demonstrates the remarkable consistency of positions, insights and lines of argumentation of the theologian Ratzinger over the decades. Ratzinger reminds one of the abiding relevance of Thomas Aquinas also on this point. *Ab initio* he thereby argues against facile simplifications, as manifested in fideism and rationalism. Both faith and reason stand to gain from relating to one another time and time again. Were faith to retreat from rationality into the realm of «mere piety», it would betray the incarnation of the eternal Logos, Jesus Christ, as Ratzinger later demonstrates in his classic *Introduction to Christianity*⁶³. In the same vein one may not deny philosophy metaphysical competence, as this would deprive «faith of air to breathe». Faith and reason are not autonomous entities. As he later succinctly phrases the situation: without faith reason fails to become integral; however, faith without reason fails to become humane⁶⁴.

Ratzinger's understanding of Christian revelation as divine self-communication will significantly inform the Second Vatican Council's dogmatic constitution on divine revelation *Dei Verbum*.

St. John Paul II, in all probability indebted to Ratzinger, captured succinctly this mutually indebted relationship of faith and reason in the *prooemium* to his encyclical *Fides et Ratio*:

«Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth and God has placed in the heart a desire to know the truth – in a word, to know himself – so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves (cf. Ex 33:18; Ps 27:8-9; 63:2-3; Jn 14:8; 1 Jn 3:2)»⁶⁵.

A few years later, in his now famous dialogue with Habermas, he will state: there is a requisite correlationality between reason and faith. They are called to a reciprocal purification and sanation. Both sides are in need of recognizing this⁶⁶. Then the words of Our Lord are freeing human rationality from being «amputated reason» and from the fallacies attendant to all ideologies: «I am the way, the truth and the life» (John 14:6). This is what Ratzinger means when defining Christianity as the synthesis of faith and reason.

⁶³ J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, San Francisco 2004, 184-190.

⁶⁴ «Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich». J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Vernunft Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 110.

⁶⁵ JOHN PAUL II, *Encyclical Letter Fides et Ratio*, Vatican City 1998, opening statement, prior t. 1.

⁶⁶ «Ich würde von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion sprechen, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen», in *Zur Debatte* 34/1 (2004) Stellungnahme 5-7.

5. A Course on Fundamental Theology

Professor Ratzinger lectured from notes and keywords he had jotted down in an exercise book commonly used in German schools. Usually, he never prepared university lectures word by word. Only some scripts authored by individual students and distributed among students in preparation for an examination are now extant – but remain unpublished⁶⁷. While obviously there must be assumed a difference between what Ratzinger actually lectured and how students received his elaborations, one encounters a similar situation already with some of Aristotle's most crucial writings. It was on the basis of such a typed and mimeographed script that students would prepare for the oral examination with Father Ratzinger – usually lasting twenty minutes. The student typing a script would earn a bit on the side by selling its copies to his fellow students.

Though by avocation a fundamental theologian, he read also in the area of dogmatics. In fact, of the 44 lectures, seminars and colloquia he held between the winter semester of 1954/55 and the winter semester of 1962/63 in Freising and Bonn, only 19 can be considered as covering aspects of fundamental theology in the strict sense of that discipline⁶⁸. The Renaissance versatile nature of his courses need be empha-

⁶⁷ SCHLÖGL, *Am Anfang eines großen Weges*, 126.

⁶⁸ He taught the following courses at Freising Seminary:

During Winter Semester 1954/55: Lecture Course, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, Colloquium zur Vorlesung. Summer Semester 1955: Lecture, *Die Lehre von der Schöpfung*; Seminar, *Grundprobleme der Confessiones Augustins*. WS 1955/56: Lecture, *Dogmatik: Die Lehre von unserem Heil in Jesus Christus*; Lecture, *Fundamentaltheologie I: Grundlinien der Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie*; Seminar, *Moderne christologische und mariologische Literatur*. SS 1956: Lecture, *Dogmatik: Gnadenlehre*; Lecture, *Fundamentaltheologie II: Religion und Offenbarung*; Seminar, *Ausgewählte Texte zur Gnadenlehre des Thomas von Aquin*. WS 1956/57: Lecture, *Dogmatik: Sakramentenlehre, I. Teil*; Lecture, *Fundamentaltheologie III: Ekklesiologie*; Seminar, *Fundamentaltheologie: Übungen zum Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung des Petrusproblems*. SS 1957: Lecture, *Dogmatik: Sakramentenlehre, 2. Teil/ Eschatologie*; Lecture, *Mariologie*; Seminar, *Die theologischen Probleme der heutigen Mariologie*. WS 1957/58: Lecture, *Dogmatik: Die Lehre vom dreieinigen Gott*; Lecture, *Die Lehre von den Letzten Dingen*; Seminar: *Fundamentaltheologisches Kolloquium zur Frage des Traditionsbegriffs*. SS 1958: Lecture, *Dogmatik: Der Schöpfergott und Sein Werk*; Lecture, *Fundamentaltheologie IV: Grundprobleme der theologischen Erkenntnislehre*; Seminar, *Die moderne Diskussion über das Verhältnis von Natur und Übernatürlichem*. WS 1958/59: Lecture, *Dogmatik: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus*; Lecture, *Fundamentaltheologie I: Wesen und Wahrheit der Religionen*; Seminar, *Kritische Lektüre der Augsburger Konfession*.

At the Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn he taught the following courses:

SS 1959: Lecture, *Einführung in die Religionsphilosophie*; Lecture, *Theologische Erkenntnislehre: Glaube und Theologie*; Major Seminar, *Der Theologiebegriff in Bonaventuras De reductione artium ad theologiam*. WS 1959/60: Lecture, *Wesen und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung*; Seminar, *Gottesbeweise in Geschichte und Gegenwart*. SS 1960: Lecture, *Die Lehre von der Kirche*; Seminar, *Kirche, Sakrament und Glaube nach der Augsburger Konfession*. WS 1960/61: Lecture, *Religionsphilosophie I: Religionsgeschichtliche Grundlegung*; Seminar, *Probleme der frühchristlichen Kirchenverständnisses* (jointly with the noted patristic scholar Alfred Stuijver, 1912-81). SS 1961:

sized. In his courses on religion he would incorporate the most recent findings from non-biblical religions and peoples or the natural sciences. Oftentimes a philosophical perspective would be employed to enrich a theological insight. The seminars he held display ecumenical interests: such as Melanchthon and the *Augsburg Confession*. While having written his terminal studies on dimensions of Augustine's and Bonaventure's thoughts, he displays a consistent interest in Thomas Aquinas, i.e. the doctrine of grace as well as the interface of the natural and supernatural. In the area of dogmatics he presented tractates on Mariology, ecclesiology, sacraments, soteriology, creation, eschatology and the Blessed Trinity. In fundamental theology he addressed the topics of revelation, the nature of religion and of philosophy of religion, the Petrine office, the nature of tradition, religious epistemology, proofs of God's existence, the natural sciences and the nature of contemporary apologetics.

A scriptum titled *Wesen und Wahrheit der Religion – Grundlinien einer Phänomenologie und Philosophie der Religion. Nach einer Vorlesung aus der Fundamentaltheologie* (The Nature and Truth of Religion – An Outline of a Phenomenology and Philosophy of Religion. According to a course in Fundamental Theology) was written by the seminarian and later priest Josef Mühlbacher at Freising Seminary during the winter semester 1958/59⁶⁹.

In this course Ratzinger first discusses the possibilities and limits of a *theologia fundamentalis* (§ 1). This is followed by a presentation of the genesis of the terms «philosophy of religion» and «phenomenology of religion» (§ 2). In continuity with this trajectory theories regarding the origin of religion are discussed (§ 3). On these bases he then discusses the unity and pluriformity of religions (§ 4). Upon this broad anthropological background he subsequently presents the «metaphysical type» of insight as exemplified by Thomas Aquinas and the «religious type» as advanced by Augustine (§§ 5 and 6). In the final section he then relates metaphysical and religious insight to «the truth of religion» (§§ 7 and 8).

It is interesting to note that Ratzinger had delivered a course on § 2 already during the winter semester 1955/56; while during the summer semester 1956 he had devoted a course to §§ 5 and 6⁷⁰.

Lecture, *Fundamentaltheologie I: Gottes Offenbarung in Jesus Christus*; Seminar, *Grundfragen der Religionsphilosophie*; Seminar, *Religionsphilosophische Probleme in den Confessiones Augustins*. WS 1961/62: Lecture, *Religionsphilosophie II: Religion und Offenbarung*; Colloquium, *Für Laientheologen über Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*; Seminar, *Gesetz und Gnade nach Thomas von Aquin*. SS 1962: Lecture, *Fundamentaltheologie II: Die Lehre von der Kirche*; Seminar, *Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube*. WS 1962/63: Lecture, *Religionsphilosophie I: Religionsgeschichtliche Grundlegung*; Seminar, *Melanchthons Tractatus de potestate papae*.

Cfr. SCHÜLERKREIS (V. PFNÜR main editor), *Joseph Ratzinger. Papst Benedikt XVI. Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*, Augsburg 2009, 401-403.

⁶⁹ PFNÜR, *Das Werk*, 402.

⁷⁰ *Ibid.*, 401.

In § 1 Ratzinger asserts «the inner right» of fundamental theology to supply a rational basis for faith. He admits, however, «a double aporia» for fundamental theology. Conventional apologetics is no longer tenable, as a rational penetration of faith is commonly considered not viable. With reference to Jesus' messianic cries of jubilee Mt 11:25-27 and Lk 10:21f he sees rationality unable to access faith. Paul underscores this separation in his *moria* (folly) teaching (1 Cor 1:18-2:5): there is a qualitative difference between insight into revelation and scientific knowledge. As exemplars of this position he presents Peter Damian, Bernard of Clairvaux, and Francis of Assisi. He regards Martin Luther indebted to Peter Damian for his anti-intellectual stance, which on this basis rejects *in globo* Scholasticism. Indebted to such earlier Lutheran, anthropological decisions, and from different perspectives Kant and Schleiermacher drive yet deeper the wedge between faith and science. Ratzinger observes «One can state, that Kant became the Aristotle of Protestantism (while) Schleiermacher became its Thomas»⁷¹.

Subsequently he presents the «Catholic solution to this aporia». On the basis of the Johannine Christ as *the* Logos, the rationality of Christianity is laid forth. He mentions that the Lutheran theologian and his friend Heinrich Schlier (1900-78) converted to Catholicism when he discovered this form of Christianity doing justice to the intellectual quality of Christian faith, which he found is original to the New Testament⁷². Ratzinger lists a number of «intellectual» theologians: Athanasius, Hilary, Augustine, Bonaventure and Thomas Aquinas⁷³. Ergo, Jesus Christ is rational *and* divine self-communication, i.e. objective and subjective at the same time, as «*Offenbarung ist die Selbsterschließung Gottes an den Menschen*» (revelation is the self-disclosure of God to man), or, phrased yet differently: «revelation is the [human] 'I' being touched by the 'Thou' of God»⁷⁴. Therefore, faith is indeed as the Council Trent declares *virtus supernaturalis*⁷⁵. It follows for Ratzinger: «[göttliche Selbst-]Offenbarung ist inwendiges Hineintauchen in das Herz des je einzelnen Ich, das vor Gott steht» ([divine self-]revelation is the interior immersion into the heart of the individual I, standing in front of God)⁷⁶. Echoing de Lubac's seminal study *Catholicisme*,

⁷¹ *Scriptum*, 3.

⁷² *Ibid.*, 5.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Scriptum*, 5 refers to an edition of Denzinger-Schönmetzer: DS 1789, which is reprinted in DH 3009: Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Latin-English, ed. by P. HÜNERMANN, San Francisco 2012⁴³.

⁷⁶ *Scriptum*, 5. Revelation «always requires a living person to whom it is communicated. Its goal is always to gather and unite men, and this is why the Church is a necessary aspect of revelation. If, however, revelation is more than Scripture, ... the historical-critical method cannot be the last word concerning revelation; rather, the living organism of faith of all ages is then an intrinsic part of revelation».

he observes such revelation is transmitted in community. While there is an internal inspiration by virtue of the (subjective) *verbum inspiratum*, an equally important second component must be noted: the *doctrina externa*, which is based on the (historical) *verbum incarnatum* – Jesus Christ. Together these two moments describe revelation. The actual insight into revelation occurs in the personal, interior contact with God («*inwendiger Kontakt mit Gott*») and thus is beyond the range of scientific investigation. Exactly on account of this personal constitution of revelation, it can be accessed equally by the *nāpios* (childlike) and the *morios* (foolish)⁷⁷. This delineates simultaneously «the grandeur and limits of theology»⁷⁸. While reflecting on and expressing the positive content of revelation, theology need remain ever mindful of the personal and thus ultimately unscientific and inexplicable dimensions of faith, which by its very nature is mystery. This permits Ratzinger to circumscribe fundamental theology as follows: it «*kann nicht den Offenbarungsglauben erzeugen oder begründen, das kann nur Gott allein, aber Fundamentaltheologie kann die Sinngemäßheit der mit dem Offenbarungsglauben verbundenen Lehre aufweisen*» (it cannot generate or establish the faith of revelation, this only God can do, but fundamental theology can evidence the inner intellectual coherence of the doctrine connected to faith in revelation)⁷⁹.

Discussing philosophy of religion and phenomenology of religion, he demonstrates how both terms are colored by Deism's reduced vision of religion – and, by extension, of the human being. Bound to sense experience, man can no longer penetrate metaphysical reality. As thinkers indebted to this epochal context, Ratzinger presents the positions of Schleiermacher and Kant, as well those of Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann and Karl Barth. This presentation is followed by a brief discussion of early 20th century thinkers Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann and Nicolai Hartmann. For Ratzinger religious phenomenology is philosophically not satisfactory. Likewise, the *Quinque Viae* of Thomas are inaccessible for our age. At the same time the uncertainty principle discovered by Heisenberg cautions against overconfidence in the positive sciences. Not always can the positive sciences be trusted in producing unambiguous results⁸⁰.

He tells his students that according to Pascal human reason can gain insight and state what is true and false. But it is volition that can achieve bliss or beatitude, as it

RATZINGER, *Milestones*, 127. Schmaus considered apprehending the individual or the Church as part of revelation to be «a dangerous modernism». RATZINGER, *Milestones*, 109.

⁷⁷ *Scriptum*, 7.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, 13. Cfr. W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze*. München 1969. Heisenberg discovered the uncertainty principle already in 1927. This principle takes into account the fact that light may either appear as wave or corpuscle, but never at the same time and under the same consideration.

existentially differentiates between salvation and damnation (*Heil und Unheil*)⁸¹. The question of God's existence only human volition can decide as there is no completely convincing proof for God's existence by human reason. This Pascalian position best reflects Ratzinger's own position.

In the section on the origin and nature of religion in general (§ 3) he apprehends history as a valuable aid. He discusses dynamism, fetishism and animism, all of which ultimately recognize the reality of a soul and of all being as ensouled. He mentions critically the theory of a primordial monotheism preceding the advent of polytheism as propounded by the ethnologist Wilhelm Schmidt, SVD (1868-1954)⁸². The primordially religious orientation of human existence suggests humankind being created *ab initio* for God: the *capacitas infiniti*⁸³. If this is indeed the case, Ratzinger asks «what does religious cult intend?» and he responds that it intends «adoration», which is «a radical form of love»⁸⁴. This leads Ratzinger to the insight that it is «God who loves and not we human beings. ... the most sublime parable for religion remains bridal, matrimonial love (OT-NT)»⁸⁵. This in turn permits the professor to define religion, *nota bene* from a philosophical vantage point:

«as based on the fact that man is *capax infiniti*, capable of God, in need of God. Religion is the acceptance of one's being, as being loved and of loving in turn the eternal love, called adoration and which finds concrete form in cult»⁸⁶.

However, when magic enters the sphere of religion, then love is dispensed of. In this context he reminds his students of the always valid critique of the Old Testament prophets and King Saul.

In the next section he discusses first Gotthold Ephraim Lessing's (1729-81) famous ring parable in the dramatic poem *Nathan the Wise*. Then he sees essentially two patterns of religious experience existing: what he circumscribes as the Eastern and Western variants⁸⁷. While Judaism, Christianity and Islam are unambiguously monotheistic, Eastern religions are essentially polytheistic. For the former there is an inherent value to this contingent reality as (human) persons can address a God

⁸¹ *Scriptum*, 10.

⁸² Cfr. s. v. entry *Schmidt, Wilhelm*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 9, Freiburg i. Br. 19642, 435.

⁸³ *Scriptum*, 17.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* «Philosophische Definition: Religion beruht auf der Tatsache, daß der Mensch *capax infiniti*, gottfähig, gottbedürftig, ist. Sie ist die Annahme des eigenen Seins als Geliebt-sein und jenes wiederlieben der ewigen Liebe, das Anbetung heißt und im Kult konkrete Gestalt findet».

⁸⁷ *Scriptum*, 18.

perceived as personal. In the latter no deity can be addressed, as it is not considered personal – on this point the East parallels the philosophical positions of Plato and Aristotle. To the Eastern mind, all activities are preliminary (and therefore futile) to a final state that becomes one of negation of anything previous. Whatever is palpable in the here and now is but deception⁸⁸.

Hinduism receives rather extensive treatment. He discusses the concept of *Karma*, which considers the world as «a single wheel without beginning and end». In a similar vein, *Samsara* is frighteningly negative since it holds «there is no redemption in this world, but only from this world»⁸⁹. This world is seen by the Hindu philosopher Shankara (800 AD) as a dangerously deceptive illusion (*Maya*). Ratzinger registers passivity and unity as the outstanding, presumably positive characteristics of the Hindu deity, which one is allowed to enter someday. When speaking of Buddhism, Ratzinger notes that *Nirvana* is not merely liberation from *Samsara* (change) and the burdensome human I, but defines entry into a radically different world shedding one of one's identity. He also notes that Buddhist love of neighbor is quite unlike the Christian understanding of this term. In Christianity this is due to a world view an infinite valuing of one's own personhood and elevating every other human being to the same level of esteem. In contrast, he cautions his students, Buddhism practices not love of neighbor but compassion with everyone and everything animate – including plants. Ergo, «the foreign I [i.e. other person] should be loved as little as my own I»⁹⁰.

The Eastern God is thus not one of action, but of negation vis-à-vis the restless activities of the world. The «antinomy» between Western and Eastern religions can only be resolved in the unity of the divine and human natures of Jesus Christ as defined by the Council of Chalcedon united, unconfused, unchanging, indivisible and inseparable⁹¹, who alone reconciles «immanence and transcendence». The normativity of Jesus Christ notwithstanding, he cautions his listeners: «we should assimilate the positive aspects of all religions, integrating them into the salvific Christ (*Christusheil*)»⁹².

For this section Ratzinger consulted books authored by the French scholar Jacques A. Cuttat and Franz König, the later cardinal and archbishop of Vienna⁹³.

In the next two sections he differentiates between two principal modes of insight

⁸⁸ *Ibid.*, 20.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, 21: «das fremde Ich soll so wenig geliebt werden, wie das eigene».

⁹¹ DH 302.

⁹² *Scriptum*, 22.

⁹³ *Scriptum*, 23. J. A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956. F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 vols., Freiburg i. Br. 1951. ID., *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1956.

into divine existence: «metaphysical insight» as developed by Thomas Aquinas and «religious insight» (distinguishing terms he adopts from Scheler), as represented by Augustine. In § 5 he presents and discusses «metaphysical insight». While Augustine had stated *Deum esse est verum indubitabile* (divine being is truly indubitable), Thomas believed *Deum esse est demonstrabile* (divine being is demonstrable)⁹⁴. These «analytical» statements define the respective thinkers' position as regards the question of God. With Thomas' approach one is able to reach «*Deus per se*, but not *quoad nos*», Ratzinger argues, while with Augustine's position the yield is *Deus esse per se quoad nos* (divine being insofar as for us). To Thomas' mind there exists in human yearning for beatitude, which is «a dark preliminary knowledge of God»⁹⁵. Any knowledge of God presupposes something noetic and anthropological. The latter, however, Thomas «barely indicates»⁹⁶. It is on this crucial point that Ratzinger critiques him. While admitting the need to prove the sentence «God exists», Thomas actually «does not go beyond» a rational distillation.⁹⁷ Though Thomas admits that Augustine is right to assert God is presupposed in every true statement as he is the *prima veritas*, the great Dominican theologian tragically and subcutaneously constricts God to being per se and implicitly excludes his being for us⁹⁸.

After these preliminary remarks, Ratzinger discusses *in extenso* the *Quinque Viae*⁹⁹. Being loyal to the Aristotelian philosophical self-limitation to sense perception, Ratzinger sees in the Thomist proof of God's existence not a creator God, but merely a first mover evidenced. He considers Thomas' conclusion *Et hoc omnes nominant Deum* (and this all call God) illegitimate as here *sub rosa* metaphysics and religion are conflated. «Thomas raises a question he does not provide an answer for»¹⁰⁰. He merely demonstrates the final or first member of a physical chain. Hence, on the basis of a Christian perspective, Thomas' approach must nowadays be disregarded. Rather, in discourse with contemporaries reference should be made to «the objective spirit» one encounters on a daily basis in the world («*objektiven Geist*»)¹⁰¹. Is this

⁹⁴ *Scriptum*, 23 – as quoted.

⁹⁵ *Ibid.*, 24.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, 25.

⁹⁹ *Ibid.*, 25-29. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 2, a 1 and *Summa contra Gentiles* I, cap. 13.

¹⁰⁰ *Scriptum*, 27. «Unter der Hand wird Metaphysik und Religion identifiziert. Dieser Schritt vom ‚Erstbeweger‘ zum Gott der Religion ist keine Selbstverständlichkeit. Bei Aristoteles hat das *protokinum* nichts mit Religion zu tun. Thomas wirft eine Frage auf, die bei ihm nicht beantwortet ist; von dieser Frage hängt aber der Wert des Gottesbeweises ab».

¹⁰¹ *Scriptum*, 28.

meant with a nod to Karl Rahner's then much discussed *Geist in Welt*¹⁰²? On a purely scientific basis one should readily admit the aporetic nature of the quest for proving God's existence. He envisions four possible theoretical responses: materialism, idealism, Christian theism or dualism. The first two he considers «*Identitätssystem*»¹⁰³. The incontrovertible fact of objective spirit existing in the world eliminates materialism as a viable option for resolving the problem of God. On the other hand, idealism cannot explain the individual human person. It is in Christianity that both the objectivity of God and the unique individuality of the human person are safeguarded, come to the fore and the human being is dignified beyond imagination (the latter the script seems to imply)¹⁰⁴.

Reference is made to the writings of Eugen Rolfes, A. Dondeyne and J. Allan in this section¹⁰⁵.

Counterintuitively, now only does Ratzinger discuss the «religious type» as represented by Augustine. Here the *cor mundum* (the cleansed heart) is the singular *locus* of insight into God. Ever confident of the epistemological import of the senses, Thomas states *et hoc omnes intelligent Deum* (and this all recognize as God). Diametrically opposed to this approach, Augustine argues in Ratzinger's inimitable words «God stands behind man. When I intend recognizing God, I need to turn around»¹⁰⁶. The interiority of the human mind is central. Beyond the *videre corpora sensibus* (bodily seeing via the senses) there is for him the *videre corde mentis intuite interior homine* (beholding the heart of the mind intuitively by the interior man). Truth is presentic to the human spirit, but sin alienates from the attendant interior eyesight. It is regained via an ascetical *purgation cordis*¹⁰⁷. Without any preceding academic problematization Augustine had recognized this.

In his presentation, Ratzinger genetically traces Augustine's thoughts on this matter from his time at Cassiciacum, to his ministry as priest and finally as bishop. A key insight is offered to Augustine by Acts 15:9 «He had purified their hearts through faith». The *homo exterior* becomes through Christ the *homo interior*. Later for Augustine the Petrine motif is enriched by the Pauline (Eph 3:18) and Johannine (John 14:9) motifs. Conformity to *both* beams of the cross of Christ, permits one to gain heuristic progress: «love so that you may behold» (*ama, ut videas*). On this point

¹⁰² An endnote reference is made to RAHNER, *Hörer des Wortes*, 141. Cfr. *Scriptum*, 14.

¹⁰³ *Scriptum*, 28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 29.

¹⁰⁵ *Ibid.* E. ROLFES, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Aristoteles*, Limburg 1927. A. DONDEYNE, *Die Existenz Gottes und der zeitgenössische Materialismus*, in *Gott, Mensch, Universum*, Graz 1957, 25ff. D. J. ALLAN, *Die Philosophie des Aristoteles*, Hamburg 1955.

¹⁰⁶ *Scriptum*, 29.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Ratzinger observes Augustine is considerably clearer than Scheler. It is in this *Mystik des Dienstes* (mysticism of service), drawing its inspiration i. a. from the horizontal beam of the cross, that ever greater knowledge can be reached – which explains Augustine as the great «carer of souls» («als Seelsorger»)¹⁰⁸. As God is essentially invisible, any insight into God depends on God revealing himself. Ratzinger seconds this Augustinian position by way of recourse to Bl. John Henry Newman, when the later states that God is recognized by one's conscience¹⁰⁹. While Augustine does see humankind seeking beatitude, Ratzinger points out that this does not serve for the African Church Father as a proof of God's existence¹¹⁰.

With a diagram Ratzinger summarizes Augustine's theology. While philosophy may entail purgation and humility, which lead to love and beatitude, theology is underpinned by faith and the incarnation, as unfolded in the Old and New Testaments and Christian doctrine. This leads to charity and to Christ as God, which are sustained by cult, importantly bifurcated into Eucharist and love of one's neighbor. In this Augustinian thought Ratzinger apprehends a grand unity¹¹¹.

This is followed by brief, but penetrating summaries of Pascal's, Newman's and Scheler's positions. He sees Pascal arguing that a metaphysical proof of God, while legitimate, remains but an abstract insight, void of religious relevance¹¹². Regarding Newman, he presents this Englishman's distinction between notional and real assent and discusses his famous quotation: «many a man will live and die upon a dogma, no man will be a martyr for a conclusion»¹¹³. It is of germane import for Christianity that at her beginning stood the testimony of simple believers and not a learned lecture¹¹⁴. Scheler's position is discussed at greater length. On the basis of a distinction between being and value («*Sein und Wert*»), Scheler illustrates that a saint can only exist as a «*Personwert*» (person of value)¹¹⁵. Far from being something emotional, for Scheler «to feel» is object oriented and culminates in a «*Wertfühlen*» (being sensitized for values), which can inform both hatred and charity. Ratzinger also critiques Scheler. For instance, Scheler incorrectly simplified the issue by claiming that for Augustine charity enjoys primacy, while for Thomas pure insight rules supreme - thus burying charity. Ratzinger points out that Augustine expressly denies granting charity undis-

¹⁰⁸ *Ibid.*, 31.

¹⁰⁹ J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, Notre Dame 2001, 98ff.

¹¹⁰ *Scriptum*, 32.

¹¹¹ *Scriptum*, 33.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 34. J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, 89.

¹¹⁴ *Scriptum*, 34.

¹¹⁵ *Ibid.*

puted primacy¹¹⁶. He does, however, agree with Scheler's defining the human person as a unity of acts of charity. This means that one can apprehend the highest person, God, only if one perceives him also as the highest good by way of imitating divine charity. From this follows that authentic recognition of God requires «*Mitlieben mit seiner ewigen Liebe*» (loving along with God's eternal charity)¹¹⁷.

Ratzinger concludes this section by stating that God is never representationally («*gegenständlich*») recognizable or as object via human reason. As God is person, God could also conceal himself. It follows that any human, personal apprehension of God is grounded in divine condescension to reveal himself «naturally»¹¹⁸. Such historical communication, however, may not be misunderstood as rendering God objectifiable. Anyone attempting to apprehend God merely rationally or metaphysically, is unable to grasp divine personhood¹¹⁹.

This obvious advantage of religious insight notwithstanding, Ratzinger advocates in § 7 for a relational unity (*Beziehungseinheit*) between metaphysical and religious insight. In the ductus of Scheler and to a lesser degree of Söhngen, he distinguishes between systems of identity, of duality and of conformity¹²⁰.

He associates Enlightenment and especially Kant with the first system. When religious and metaphysical insights are identical, then this is to Ratzinger gnostic. This also applies when religious insight is generated from metaphysical insight; it is subsumed under the system of identity¹²¹.

The system of dualism, where religion and metaphysics are unrelated, is perceived as ultimately one of agnosticism and irrationalism. This concept of dualism does not allow for any rational access to faith. He identifies Schleiermacher as the main representative of this current.

As the *via media*, the system of conformity is in principle the correct solution for him. Both forms of insight, metaphysical and religious, are different but not separate, as they are intimately related to one another; thereby allowing order to come about. Certitude exists only in faith, whereas philosophy can provide probability. It is in this context that sainthood is achieved: by permitting God to work wondrous

¹¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ In all probability naturally is intended to mean historically.

¹¹⁹ «Jede personale Gotterfassung gründet dann auch auf einer Herablassung Gottes, einer natürlichen Offenbarung Gottes. Das darf aber nicht im objektivistischen Sinne (wie in der Scholastik) aufgefaßt werden. Wer Gott nur ‚natürlich‘ (rational, metaphysisch) erkennt, der kann die Personalität Gottes nie erfassen», *Scriptum*, 36.

¹²⁰ *Scriptum*, 36.

¹²¹ *Ibid.*

things with people¹²². Such a perspective makes allowance for both human insight and human marveling to coexist in harmony. This model vouches for God's utter transcendence remaining intact and yet dignifies the human person beyond compare. Crucially, he notes, the object is «intentionally identical, but materially different»¹²³. He even ventures stating: «the status of a religion depends on its ability to see this unity of the God of the philosophers and the God of faith. Thus, only jointly can religion and metaphysics recognize the true image of God»¹²⁴. This insight leads to following concluding observation: religion enjoys primacy of insight, as religion supplies its own justification. Religion implies possessing something and being possessed by something greater than one can imagine on one's own - and which remains at the same time always unfathomable, namely mystery¹²⁵.

Against this background, Ratzinger cogently argues that it is religion that grounds, enradicates and enables philosophical metaphysics to be pursued in the first place. But now an equally powerful complementary argument emerges, justifying the aforementioned: metaphysics becomes the external condition for religion. Proofs of God's existence legitimize religion. They remain indispensable as they anchor religion in human existence. The relationship of religion to metaphysics corresponds roughly to that of faith to theology¹²⁶.

In § 8 he concludes his course by addressing «the truth of religion». By way of introduction he discusses Gustav Mensching's position of a plurality of religious truths¹²⁷. His *point d'appui* is that if one were, à la Mensching to comprehend religious statements as rational, firm knowledge, thereby exposing these to criticism from rational sciences, one would counterfeit religions' purpose and nature. To Mensching intolerance becomes impossible provided one accepts a plurality of symbols. Ratzinger responds that while this concern is *prima vista* laudable, intriguing and perhaps even captivating, it does not do justice to the very essence of religion. Every religiously inclined human being assumes receiving a truth answerable to reason («*keine rational verantwortbare Wahrheit*»)¹²⁸. Quite artificially Mensching positions *veritas ontologica* and *gnoseologica* in opposition to one another. However, every religion not

¹²² «Der Heilige ist ein Mensch, an dem Gott Wunderbares tut, das bis zum Wunderlichen gehen kann». This is a quotation from Söhngen. *Scriptum*, 37.

¹²³ *Scriptum*, 37.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ G. MENSCHING, *Die Religionen und die Welt. Typen religiöser Weltanschauung*, Bonn 1947. Influenced by Rudolf Otto, Mensching (1901-78) had been a Protestant German theologian who developed his understanding over and against theology and the Protestant creeds. He had been a member of the Nazi party (NSDAP) and had taught at Bonn University.

¹²⁸ *Scriptum*, 39.

only believes God to be true, but ultimately even that God is *the* truth per se. In fact, God is the highest form of insight. Every kind of religious truth intends being plausible and reasonable. He concludes, were this not the case, then Christians cannot be held responsible for the way the world evolves and «the Protestant withdrawal from the world» is the only viable alternative¹²⁹.

This does not, however, occasion Ratzinger to take up cudgels on behalf of a total intelligibility of faith. Referring to Aristotle's saying that our eyes are stupid like the eyes of owls vis-à-vis what is most luminous, he holds a twofold delimitation to exist vis-à-vis a rationalization of religious truth: 1. objective intelligibility does not correspond to subjective visibility, and 2. God is not an objectively intelligible entity in a manner that human beings can at random take possession of him, thus God is not any kind of object: such as wine glass, plant or elephant, but *sui generis*. This consideration shows that the Scholastic distinction between ontological truth and gnoseological truth is insufficient. To Ratzinger's mind one has to introduce both a *veritas mere rationalis* and a *veritas personalis vel veritas integraliter humana* (a personal truth or a truth integral to human nature)¹³⁰. This *veritas personalis* – to which religion first and foremost relates – is characterized by it being inseparable from the totality of the human person. Ratzinger observes almost apodictically: «Person muß auf Person antworten, mit der ratio allein geht es nicht» (person needs to respond to person, reason alone is inadequate); this all the more on account of the object's ontological superiority¹³¹. Religious truth is rational and much more. At this point he cannot help observing that the error of St. Thomas and of medieval philosophy of religion in general was to define «so-called natural religion in purely rational terms»¹³². Yet, religion is «a truth one cannot fully rationalize»¹³³. This applies to all religions. Religious truth encompasses the totality of human existence and includes divine reality, «which is not a passive partner of insight»¹³⁴. Insight into divine existence involves constitutively a personal and dynamic dimension.

Every revelation can be true in two regards: objectively, if it is divine self-communication, and subjectively it becomes true for the human person insofar as the human being must posit «himself into openness to God»¹³⁵. While Christianity always remains objectively the true religion, it may be that a Christian lives less in the true

¹²⁹ *Ibid.* This remark is not clarified in the script.

¹³⁰ *Ibid.*, 40. In this regard there is a helpful diagram on 42.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, 41.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ «[D]er göttlichen Wirklichkeit, die nicht passiver Erkenntnispartner ist», *Scriptum*, 41.

¹³⁵ *Ibid.*

religion than «a Buddhist or Moslem. ... [as] It requires the addition of a subjective moment, in which truth fulfills itself»¹³⁶.

Placing Augustine and Thomas on a scale, he suggests every human being can progress from *ratio pura* to *ratio purgata*. Insight into God is not a path of simple, intellectual demonstration, but rather first of existential and personal *purgation cordis*, which then *a posteriori* opens the path to a rational demonstration of faith. For this journey human beings should cast away all preconceived assumptions. The only permissible assumption is the human being himself. It would miss the level religion operates on, were it to be *a priori* rationally verifiable. Nevertheless its rational coherence is *a posteriori* recognizable and demonstrable¹³⁷.

The twofold delimitation Ratzinger introduced earlier in this section enables him in conclusion to state a parallel twofold extension of rational statements concerning religious truth: a) a more intensive opening of human beings to God, and b) a more intensive opening of God to human beings – than humanly imaginable. «From this perspective one can render rationally visible the superiority and absoluteness of Christianity»¹³⁸. By this he means that the Chalcedonian formula of Christ being equally fully a human being and fully God states the most monumental truth any religion can possibly define rationally. At the same time the greatest possible is stated concerning human beings: «radical openness to God»¹³⁹. Both God and human beings are thought of in the highest radicality possible. Heretofore God had been the faceless *Deus absconditus*, the concealed God. In Christ Jesus God becomes «the open God» and human beings need do nothing else but enter into this divine openness. Such openness for the divine human beings cannot create on their own. One clearly recognizes now what Christian revelation truly means. It means that God exists in a form that is accessible for all, irrespective of a person's rational sophistication. By teaching reciprocal and total openness, Christianity represents the highest conceivable «religious idea». From this incarnational perspective any religion left to its own devices appears as «a hopeless endeavor» if divine openness is missing¹⁴⁰.

6. A Speech at the Eve of Vatican II

In his Bonn years Ratzinger contributed in many ways to fundamental theology

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, 42.

¹³⁸ *Ibid.*, 43.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

– and he was a much-valued interlocutor. For instance when the nuncio to West Germany, Archbishop Corrado Bafle, had prepared a talk for an ecumenical gathering, he first consulted Ratzinger in his Bonn apartment before delivering the paper.¹⁴¹ Little wonder that Joseph Ratzinger became the theological *peritus* to the most influential German bishop during Vatican II.

In sum, Ratzinger wrote in the Rhineland three smaller books, 33 articles/essays, 20 book reviews and 22 dictionary entries¹⁴². He had planned publishing during his Bonn years a text book on Catholic dogmatic theology. Though Maria Ratzinger, the theologian's sister, had put several hundred pages to paper and the Munich *Wewel Verlag* had anticipated printing it, the project never materialized¹⁴³. This is regrettable, as it would have not only displayed Ratzinger's superior synthetic powers, but could also have positively influenced the reception of Vatican II.

In an entry under the heading «*Katholische Theologie*» for the Protestant encyclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart* he defines fundamental theology thus:

«... fundamental theology is positioned vis-à-vis dogmatic theology as a kind of basic science, which is to justify the claim of the [theological] science presupposing faith and [therein] specifically the right of dogmatic theology of applying a [specific] method. The fact that this foundational science predicates itself as theology, demonstrates that the concern is not one of a rational construction of faith, but rather of uncovering that faith is answerable to reason»¹⁴⁴.

The age-old principle of *fides quaerens intellectum* is utilized by Ratzinger in order to localize in the 20th century the specific charism of the new discipline of fundamental theology¹⁴⁵. Uncovering and defending the intelligible bases for faith is a recurring leitmotif in his vast *œuvre*: for instance in *Introduction to Christianity*, *Principles of Catholic Faith* and in *Jesus of Nazareth*, vol. 1¹⁴⁶. Famously he warned of a pathology

¹⁴¹ «Esequie dell'Em.mo Card. Corrado Bafle. Omelia del Card. Joseph Ratzinger, 2.5.2005», in http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050205_notification_it.html (accessed 2.23.2015).

¹⁴² PFNÜR, *Das Werk*, 14f, 115-130.

¹⁴³ RATZINGER, *Milestones*, 150.

¹⁴⁴ To dogmatics «ist die Fundamentaltheologie als eine Art theologischer Grundwissenschaft vorgebaut, welche das Recht einer den Glauben voraussetzenden Wissenschaft und so speziell das Recht der in der Dogmatik angewendeten Methode rechtfertigen soll. Daß diese Grundlegungswissenschaft selbst Theologie heißt, zeigt, daß es nicht um eine rationale Konstruktion des Glaubens geht, sondern darum, die rationale Verantwortbarkeit dieses Glaubens aufzudecken», J. RATZINGER, entry *Katholische Theologie*, in K. GALLING – H. VON CAMPENHAUSEN (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. VI, Tübingen 1962³, 775-779, at 776.

¹⁴⁵ Insightful also: J. RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in *Weisheit und Wissenschaft* 15 (1960) 179-188.

¹⁴⁶ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 74-79. ID., *Principles of Catholic Theology*, San Francisco 1989, 315-331. ID., *Jesus of Nazareth* (vol. 1), San Francisco 2007, xi-8.

of faith and a pathology of reason at the 60th commemoration of the allied landing in Normandy in 2004¹⁴⁷.

This is to him an urgent task as he argued in 1961. In a talk he had prepared for Cardinal Josef Frings, titled *The Council and modern intellectual Life* he states that the inexorable process of globalization entails imposing a technical perspective upon all aspects of life, compelling people *nolens volens* to believe in exclusively the positive sciences being capable of offering solutions to questions human beings raise. A unified global culture (*Einheitskultur*) will evolve that will relativize the achievements of every culture. Christianity can no longer present itself to a globalized community in its European variant. Nevertheless, relativizing a particular manifestation of Christian faith need not in and of itself be viewed negatively. By extension he argues, it is important to preserve the core of Christian faith: i.e. revelation, and to employ the principles of rationality as developed by Greek philosophy to enunciate the gospel to the new, global community. In the epochal process of globalization, however, he presciently asserts a vainglorious «self-divinization of human kind» as occurring, clad in the guise of atheism. Two ideologies serve to promote this epochal development: neoliberalism and communism. It is the task of Christians to uncover the genuinely Christian attitudes hidden in seemingly profane and unchristian modernity and to demonstrate convincingly to the world how precious and livable our faith is. In this process Christian faith need not fear the sciences, nor fear it being transformed into new forms that might counterfeit it, «as she feels safe (*geborgen*) in God's truth»¹⁴⁸.

7. Conclusion

Automatically at numerous points in the script on fundamental theology the reader would like to raise a question or two, but, alas, this is not possible. The intention of this article is to share the main lines of thought of the early fundamental theologian Ratzinger. There is undeniably from the very beginning «a modern turn to the subject» in his thoughts that will spiritually underpin all his subsequent theological writings. This notwithstanding, as it is grounded in the historical objectivity of the God of Israel and Christianity, his position never becomes subjectivist.

¹⁴⁷ J. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco 2006, 160ff.

¹⁴⁸ J. FRINGS, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, in *Herder Korrespondenz* 16 (1961/62) 168-174, at 174. E. DE GAAL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, in *Lateranum* LXXVIII/3 (2012) 515-548, at 519-524. Quite illuminative: M. SCHLÖGL, 'Ich durfte den Weg des Konzils von innen her mitgehen'. *Anmerkungen zum Konzilstheologen Joseph Ratzinger*, in *Klerusblatt* 93 (2013) 146-149. The text was studied in J. WICKS, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in *Gregorianum* 89 (2008) 233-311.

Ratzinger's course on fundamental theology refreshes an important Augustinian insight: the quest for God is by its nature radically different from any other human investigation. It requires both an intellectual and an ethical effort on part of the human being embarking on a search for God, as also human reason remains inextricably postlapsarian. In a scientific probe, the human being can assume a neutral position. Yet, when it comes to the problem of God, the human being is already existentially involved and neutrality impossible.

In all probability this entails the following consequence for Ratzinger: negating outright the possibility of divine existence is a morally bad option. If not subscribing *expressis verbis* to God's existence, the only morally not bad position would be of a form of agnosticism sympathetic to the hypothesis of God. While certainly intellectual veracity is required for any inquiry to succeed, to arrive at an answer concerning God's existence, both intellectual veracity and virtue inform decidedly the outcome. Ratzinger perceptively offers the contemporary discussion on God a helpful, indeed redemptive corrective: both God and the human person are greater than the range of positive, scientific investigation.

The problem of God stands under two differences: the alternatives between right and wrong, *and* between good and bad.

There is a profound, indeed unfathomable relationship between the God of philosophers and the God of faith; but the two do not collapse into identity. To Ratzinger something not unlike the uncertainty principle, discovered for the realm of physics by Werner Heisenberg, also applies to the relationship between faith and reason, as the ontological difference between God and human being is in principle insurmountable – and, most importantly, it is God who first loves.

Abstract

The article portrays Joseph Ratzinger's early contributions to the discipline of fundamental theology. This investigation reveals a personalist approach: revelation is ultimately an encounter of two persons. The formative influence of Gottlieb Söhnngen, Bonaventure and Guardini are discussed; as is Ratzinger's much celebrated 1959 inaugural lecture at Bonn University. The content of his unpublished course in fundamental theology is summarized; likewise that of the much noted 1961 Genoa lecture he had authored for Cardinal Frings. Upon sound biblical and patristic bases, but also via excursions to philosophy and non-Christian religions he demonstrates the symphonic relationship between faith and reason.

Omelia monodialogica

Marco Meschini*

«Io sono la via, la verità e la vita;
nessuno viene al Padre se non *per mezzo di me*»
Giovanni 14,6

«Il *medium* è il messaggio»
Marshall McLuhan

Nella prospettiva della scienza della comunicazione, l'omelia è una forma particolare di *public speaking*, vale a dire un monologo¹.

Papa Francesco, ricordato il contesto liturgico ed eucaristico in cui si iscrive l'omelia, così scrive: «Non è tanto un momento di meditazione e di catechesi, ma è il dialogo di Dio col suo popolo»².

Abbiamo qui una contraddizione: è un dialogo o un monologo l'omelia?

La contraddizione emerge ancora più chiaramente se, fatta memoria del carattere comunitario e irenico del rito della messa, lo si confronta con la natura oppositiva della retorica classica, come magistralmente delineato da Walter Ong: «La retorica è essenzialmente oppositiva, poiché l'oratore parla a persone che sono per lo meno implicitamente degli avversari e dunque le sue radici sono profondamente agonistiche»³.

* Marco Meschini è storico medievista ed esperto di comunicazione. Già docente presso l'Università Cattolica di Milano, insegna Storia medievale presso l'USI (Università della Svizzera Italiana). Per altre informazioni si rinvia a www.marcomeschini.me.

¹ Esistono naturalmente anche forme non monodirezionali di *public speaking*, per esempio il dibattito (che magari segue un monologo); dubito tuttavia che la Chiesa intenda aprire uno "spazio di discussione" domenicale al punto di congiunzione tra liturgia della Parola e liturgia Eucaristica, né tantomeno lo auspico.

² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, § 137.

³ W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1982, 157. Così continua il testo:

La contraddizione deflagra, poi, se si pone mente al fatto che i “nuovi media” sono essenzialmente bi- e multi-direzionali. È vero che la mono-direzionalità della televisione e della radio (telefonate, smssate, tweekate, ecc. in diretta escluse) è ancora ampia parte del vissuto dei fedeli (cioè del pubblico); tuttavia, almeno sino alla fascia degli attuali cinquantenni (e in parte sessantenni), la marea e le pratiche comunicative proprie del pubblico fedele sono ormai multicanale e *multiscreen*, poli-foniche, istantanee e contemporanee (qualcuno direbbe *multitasking*), senza contare il gesto sovrano imprimitibile con il telecomando.

E dunque? Come si può “dialogare” in tali condizioni? Il presente, breve contributo intende rispondere a questa contraddizione teoretica e pratica.

1. Cos'è “comunicazione”?

Prima di affrontare il tema dell'omelia in sé, dobbiamo chiarire il concetto stesso di “comunicazione”, chiave di volta per condividere il nostro discorso.

Secondo una definizione tradizionale, la comunicazione è la «trasmissione di idee o pensieri»⁴.

Questa definizione trova la sua origine in un modello matematico elaborato tra il 1948 e il 1949 da due ricercatori statunitensi, C. Shannon e W. Weaver. In sintesi, il modello si compone di 5 elementi necessari, con le relative azioni: 1. l'emittente, cioè la sorgente dell'informazione, che elabora il messaggio da comunicare; 2. il trasmettente, che codifica il messaggio, trasformandolo in segnale; 3. il canale, attraverso il quale il segnale passa per raggiungere 4. il ricevente, che decodifica il segnale per ri-trasformarlo in messaggio e renderlo così fruibile per 5. il destinatario.

Facciamo un esempio applicato a una situazione di *public speaking*: 1. il relatore (emittente) pensa qualcosa (il messaggio), per ipotesi un albero; 2. la sua bocca (trasmettente) lo codifica in lettere (la parola a-l-b-e-r-o, appunto), generando un segnale

«Lo sviluppo della grande tradizione retorica fu un elemento distintivo del mondo occidentale, e si collegava, come causa e/o come effetto, alla tendenza diffusa tra i greci e i loro epigoni culturali ad accentuare le opposizioni (nel mondo mentale ed extramentale), a differenza degli indiani e dei cinesi, che programmaticamente le minimizzavano». Esistono certo anche forme di retorica non conflittuale – per esempio quella elogiativa – ma il senso di fondo non mi pare si modifichi.

⁴ Lo Zingarelli. *Vocabolario della lingua italiana*, a cura di N. ZINGARELLI, Bologna 2014, *ad vocem*: «1. Trasmissione; 2. Il portare qualcosa a conoscenza di altri; [...] 4. Scambio di messaggio tra un emittente e un ricevente»; cfr. *Dizionario Italiano Garzanti*, a cura di P. STOPPELLI, Milano 1998³, 478: «4. Trasmissione di informazioni mediante messaggi da un emittente a un ricevente» (tra i sinonimi, si prospettano: «Trasmissione, diffusione, propagazione». La confusione diffusa, poi, tra i concetti di “comunicazione” e “pubblicità” (o *advertising*) non fa che rinforzare questo sentire comune, schiacciato sulla funzionalità – per non dire pretestuosità – dell'atto.

che passa attraverso 3. l'aria e/o altri *media* (il canale o i canali, per esempio in presenza di microfono, altoparlanti, etc.) e giunge così 4. alle orecchie (riceventi, che decodificano il segnale) del 5. destinatario, il pubblico, che a questo punto dispone dello stesso messaggio dell'emittente⁵.

Si tratta di un modello convincente, anche se nel tempo è stato criticato e integrato⁶, e che può essere così opportunamente sintetizzato: la comunicazione è «ogni processo consistente nello scambio di messaggi attraverso un canale e secondo un codice tra un sistema (animale, uomo, macchina...) e un altro della stessa natura o di natura diversa»⁷.

Questa definizione è semplicemente perfetta, o meglio è gravemente in difetto. Mi spiego: essa funziona molto bene in relazione all'ambito per il quale è stata pensata, vale a dire la trasmissione (parola decisamente più corretta, in questo caso, rispetto a "comunicazione") di informazione (peraltro, *in primis* in ambito "informatico"). Ma quali sono gli scopi propri della comunicazione umana e in particolare del *public speaking*, cioè della retorica intesa in senso lato e originario? Il trasmettere informazioni, in effetti, non è che uno dei suoi 4 scopi primari: informare, certo, ma anche dimostrare (*probare*, direbbe Cicerone), divertire (*delectare*) e soprattutto convincere (*flectere*)⁸.

Il fatto è che la comunicazione umana va ben al di là del modello che pure si è affermato nel linguaggio comune. Per capire questa aporia della definizione corrente, basti accennare al fatto che la comunicazione interpersonale è fatta anche di molti altri elementi: impliciti, polivalenze e ambiguità (non anzitutto volontarie, ma tecniche: nel nostro esempio, di quale "albero" sta parlando il relatore? Un faggio, un olmo, un frassino? Un albero motore? L'albero maestro...?), inferenze, pertinenze, intenzioni, dinamismo e cooperazione (c'è molto altro, oltre al *feedback*...), ma soprattutto contesto, finalità e passione (o partecipazione). E si potrebbe continuare.

⁵ Esistono naturalmente anche altri modelli, ad esempio quello linguistico di Roman Jakobson. Per una sintetica, e al contempo ampia, panoramica su questi temi si veda la voce *Comunicazione* di F. LEVER – P. C. RIVOLTELLA – A. ZANACCHI disponibile qui: <http://www.lacomunicazione.it/voce/comunicazione/> (consultato il 15 luglio 2015).

⁶ Per esempio con l'aggiunta dell'elemento *feedback*: come si fa a sapere se il messaggio è davvero arrivato a destinazione? Se il destinatario invia a sua volta un *feedback*, cioè un riscontro di avvenuta ricezione, come avviene normalmente nelle comunicazioni telefoniche («Pronto?», «Sì, ci sono») oppure nella procedura militare radiotelefonica in lingua inglese (ACP-125) della NATO («Roger, ricevuto»).

⁷ <http://www.treccani.it/enciclopedia/comunicazione/> (consultato il 15 luglio 2015); cfr. anche <http://www.treccani.it/vocabolario/comunicazione/> (consultato il 15 luglio 2015). Cfr., ancora come esempio, F. SABATINI – V. COLETTI, *Dizionario di italiano*, Firenze 2008: «1. Trasmissione, partecipazione, diffusione di qualcosa agli altri; [...] 4. *ling.* Scambio di informazioni mediante uno o più linguaggi (verbale, gestuale, musicale ecc.) tra un emittente e un destinatario» (http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/C/comunicazione.shtml). Ma naturalmente gli esempi si potrebbero moltiplicare.

⁸ MARCUS TULLIUS CICERO, *De oratore*, I, XXI, 69.

Non a caso, infatti, abbiamo parlato di “modello matematico”: tuttavia l'uomo non è solo matematica, e su questo spero ci sia un accordo previo tra chi scrive e il lettore⁹.

La comunicazione umana, insomma, e in specie la retorica, non è semplice trasmissione né pura informazione, e per capirlo bisogna tornare all'etimologia della parola. L'italiano “comunicazione” (inglese e francese *communication*, tedesco *Kommunikation*, spagnolo *comunicación*) deriva dal verbo latino *communicare*. Il prefisso relazionale *cum* («con, insieme») è fondamentale: o l'emittente si implica con la dinamica propria del destinatario e, reciprocamente, così fa il destinatario, anzitutto nella dimensione attiva dell'ascolto, oppure la comunicazione fallisce in partenza.

Munus, poi, è una parola ricca e polisemica, dal momento che significa 1. «dono», 2. «onere, peso» e 3. «compito, dovere, servizio»¹⁰. Pensiamo a un comunicatore per professione come il docente: non è forse un dovere, il suo? Non è forse pagato per questo – anche se spesso troppo poco? Inoltre, il suo è un compito e un servizio: l'auto-apprendimento è fondamentale, ma senza maestri l'impresa può diventare improba. Insieme, insegnare è anche un onere, una fatica, a volte sfibrante. Infine, e innanzitutto, non è forse un dono il lavoro del docente? Parliamo naturalmente dei buoni docenti, così cari e grati nella memoria di chi ha avuto il dono – appunto – di incontrarli lungo il proprio cammino. Il buon docente è munifico, è regale, genera stima e affetto. Non trattiene per sé, ma condivide, o meglio compartecipa gli altri dei doni che egli ha a sua volta ricevuto. È per questo, io credo, che la tradizione cristiana vede come via privilegiata di ingresso in Paradiso l'istruire coloro che ignorano¹¹: ma lo sa il docente credente che il suo mestiere è via primaria di accesso alla beatitudine celeste?

Insomma, solo tenendo conto di questa profondità e ricchezza del vero significato della parola “comunicazione” si può adeguatamente trattare di essa, compreso il caso particolare che è oggetto di queste pagine.

Per concludere questa breve introduzione, dunque, il concetto di comunicazione da cui è necessario prendere le mosse comporta una definizione composta da due aree distinte e compresenti, una tecnica e l'altra sostanziale: 1. la comunicazione umana, articolata in un processo mutuo di emissione e ascolto, è uno scambio di segni fisici che produce significati immateriali; 2. la comunicazione umana è una forma di

⁹ Una spia di questo travisamento di fondo si ha, per esempio, nell'espressione “trasmettere il sapere”: ma il sapere non si “trasmette”, come fosse un oggetto fisico esterno ai soggetti implicati o un'eredità tra parenti, il sapere si “comunica”, che è una azione (dunque un processo e, insieme, qualcosa di più di un puro processo) ben più articolata e profonda.

¹⁰ E. FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, 1771, ad vocem: *Munus, neris* [...] *tria significat. Primo donum* [...]. *Secundo onus* [...]. *Tertio officium*; disponibile online qui: <http://archiviodistatotorino.beniculturali.it/Site/index.php/it/lexicon-totius-latinitatis> (consultato il 15 luglio 2015).

¹¹ CCC, § 2447. Cfr. l'intervento di G. BIFFI, *Eucaristia e opere di misericordia*, al Congresso Eucaristico di Siena, 3 giugno 1994, ora disponibile su <http://www.bastabugie.it/it/articoli.php?id=3166> (consultato il 15 luglio 2015).

compartecipazione dell'essere, verbale e/o non verbale, mediata e contestuale, intenzionale e finale¹².

Sum, ergo communico. Communico, ergo sum.

2. L'omelia, parte del tutto liturgico

Ciò premesso, chiediamoci ora: cos'è precisamente l'omelia? E, poiché essa è parte di un tutto nel quale si iscrive, dobbiamo anzitutto chiederci: cos'è la liturgia?

Essa, nella prospettiva ri-fondativa di Joseph Ratzinger, è il crocevia bidirezionale del terreno e del divino, la soglia sulla quale (e nella quale) si incontrano l'uomo – gli uomini – e Dio – la Trinità cristiana¹³.

Orbene, quando due o più soggetti personali si incontrano, possono accadere diversi esiti: dialogo, indifferenza, scontro, amore e altre cose ancora, a volte presenti. Questo è vero sempre, anche quando, com'è il caso della liturgia cristiana e in specie di quella domenicale, i soggetti *vogliono* incontrarsi. Giacché l'esito non è mai scontato.

Ora, come si articola questo incontro nella prospettiva della comunicazione?

Esso si svolge lungo cinque momenti principali: il primo e l'ultimo sono i saluti, di incontro e di commiato. Sono *saluti*, cioè parole e gesti che introducono e rinviano alla salvezza (*salus*), sotto l'egida del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Quando il fedele si tocca il capo, il petto e le spalle, rispecchiandosi nel gesto sacerdotale, unifica il suo corpo a quello della croce, si carica cioè della propria croce, accetta la croce, perché sa che lì troverà la salvezza: *Salus tibi, salus mihi, salus nobis in nomine Domini*. È una forma di comunicazione "a specchio", in cui si mira a uniformare, nei gesti e nelle parole, i presenti: le diversità – anche di ruolo – persistono, ma tutto è orientato alla "uni-forma", alla forma unitaria dei presenti.

Gli altri tre momenti sono gli spazi propri del Verbo di Dio: liturgia della Parola, liturgia del Testimone e liturgia dell'Eucaristia¹⁴.

In tutti questi tempi il fedele incontra la Parola di Dio, cioè Dio stesso, che comunica con lui. Ma non nello stesso modo, anzi in modi che si completano e arricchiscono vicendevolmente.

¹² Cfr. anche la voce *Comunicazione (etimologia)* a firma di R. BRACCHI reperibile qui: <http://www.lacomunicazione.it/voce/comunicazione-etimologia/> (consultato il 15 luglio 2015), dove si può leggere tra l'altro: «Se si vuole riscoprire il senso genuino del comunicare è dunque necessario ritornare all'osmosi bidirezionale. Comunica soltanto chi riceve e partecipa, chi è capace di scambiare il dono (*munus*) accolto con senso di sacra gratitudine».

¹³ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001.

¹⁴ Sul perché di questa tripartizione, differente dalla bipartizione canonica ma evidente in prospettiva comunicazionale, mi soffermerò tra breve.

3. Liturgia della Parola

Il testo scritto è un ente morto¹⁵. Che il libro – il *medium* – sia chiuso o aperto, il testo è inerte e, perché torni a vivere, è necessario un vivente, il lettore. Questo accade perché la scrittura è una tecnologia di comunicazione in assenza: si scrive perché il destinatario è assente e si legge perché il mittente è assente¹⁶. La lettura ad alta voce mette dunque in comunicazione enti vivi¹⁷ – gli autori e i destinatari (qui, uditori) del testo, in questo caso un testo sacro – per il tramite di due *media*: il *medium* veicolare, il libro, e il *medium* vivificante, il lettore. Libro e lettore svolgono quindi la funzione di veicolo del messaggio codificato e di decodificatore: se il testo è stampato male, o tradotto male, ecc., se il lettore interpreta male i segni o se la sua lingua incespica, ecc., la comunicazione subisce uno scacco. Ecco perché è importante che il lettore sia capace di leggere bene il testo sacro: egli è il tramite grazie al quale Isaia, Marco, Paolo, l'Antico e il Nuovo Testamento parlano *hic et nunc* ai fedeli.

Lo spazio e il tempo si condensano nella bocca del lettore: egli – più funzionalmente, la sua bocca – è allo stesso tempo in Palestina (e negli altri luoghi della Scrittura) e nell'*ubi* del suo presente, così come è migliaia di anni prima e dopo Cristo, benché rimanga solo puro passaggio, puro Mar Rosso. Per paradossale che possa sembrare, la sua è una funzione talmente tecnica di “decodifica” e “messa a disposizione” che potrebbe anche, per assurdo, non credere a quanto proferisce. Poiché egli è testo vivente, deve solo accettare che il testo lo sovrasti – cioè appunto non deve opporsi, con la sua imperizia o cattiva volontà, al ri-fluire vivo del testo – perché la comunicazione abbia luogo. Chi crede sta prima – l'autore, l'emittente – e dopo – l'uditore, il destinatario¹⁸. I *media* in questo caso devono solo “funzionare” tecnicamente, al resto pensano gli altri (i veri) attori del processo. Sotto questo profilo, il modello matematico qui si applica quasi perfettamente.

Prima di procedere, però, vale la pena di rilevare altri due tratti fondamentali di questa dinamica.

Anzitutto, il lettore è una persona. Il testo che egli legge non è un testo qualunque:

¹⁵ Affermazione un po' perentoria, convengo. Sul tema – con un grazie all'amico Marco Maggi, per questo e altre cose – rinvio almeno a G. STEINER, *Vere presenze*, Milano 1992.

¹⁶ ONG, *Oralità e scrittura*, 145-146. Certo, esistono anche forme di comunicazione scritta in presenza, ma sono eccezioni, pur se a volte estremamente significative.

¹⁷ I due estremi possono essere vivi contemporaneamente oppure asimmetricamente, in tempi e luoghi diversi; ciò che li accomuna, tuttavia, è appunto il loro essere – o essere stati – vivi. In questo senso la scrittura è anche una forma di sopravvivenza alla morte o, detto altrimenti, di vita ulteriore.

¹⁸ Questa prospettiva è rinforzata dalla doppia mediazione offerta dal testo sacro: oltre alla medialità propria della scrittura, vi è anche la mediazione dell'autore umano del testo, che però è strumento nelle mani di Dio come afferma san Girolamo: «La Bibbia è lo strumento “con cui ogni giorno Dio parla ai credenti”» (*Epistula* 133, 13, citato in BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, § 72).

è Parola di Dio, cioè di Vita, della Vita stessa¹⁹. Affinché non perda, sempre sul piano tecnico, questa sua caratteristica, è necessario che il lettore sia in carne e ossa. Ciò che ha rilevanza non è il testo in quanto tale, il testo in sé, ma il comunicatore che ha generato il testo: per questo è fondamentale che a ridare vita alla parola dell'autore sia un'altra persona vivente e non per esempio un *software*, per quanto sofisticato possa essere. Solo così, infatti, il testo *per-persona* realmente, dal momento che non è anzitutto un testo, è un alito di vita fissato su papiro, pergamena, carta, bit o qualunque altro supporto, affinché giunga ad altre persone attraverso persone.

In secondo luogo, questo per-sonare²⁰ del testo insiste sul senso dell'udito. Benché, certamente e normalmente, il lettore sia anche visto dalla comunità, questo vedere non è in realtà necessario: mittente e destinatari *sanno* di non potersi vedere direttamente. Qui l'udito è il senso primario della comunicazione e questo fatto iscrive questa parte della liturgia in coordinate fondamentalmente veterotestamentarie: il popolo sente Dio (la sua Parola, anche se non precisamente la Sua voce), ma non lo vede. In effetti, terminata l'enunciazione, non si "discute" sulla Parola di Dio, come fosse enunciata da un uomo qualunque (il lettore, appunto): qui Dio asserisce, come accade in Genesi 12,1: Abramo, «vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò». Inchiodati ai banchi della quotidianità, i laici sono raggiunti dalla "voce" di Dio: viva, per-sonante, per-formativa, ma voce.

Questo accade appunto perché il divino non è il testo, per quanto materialmente visibile²¹ e sacro esso sia, ma il suo autore, che è sì Verbo, ma anche Luce, Spirito, Vita, Amore. E nessun testo può pretendere queste caratteristiche in sé e per sé.

Insomma Dio c'è, ma non si vede²².

4. Liturgia eucaristica

Poi, Dio si manifesta.

Quando il sacerdote – *figura Christi* – pronunzia le parole della consacrazione,

¹⁹ È la dimensione sacramentale della Parola di Dio presente nella Scrittura; cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, § 56.

²⁰ Nel duplice senso di «suonare attraverso» e «risuonare completamente».

²¹ Mi riferisco qui alle diverse edizioni della Scrittura, comprese quelle sui cosiddetti "foglietti della messa" che si sono ormai ampiamente affermati in molti luoghi. Essi sono tuttavia strutturalmente distraenti rispetto all'*actio* viva che si svolge in quel momento: Abramo chinò o alzò il capo, al momento della sua chiamata? E Pietro, Giacomo, Giovanni...?

²² In realtà, una prima forma di "manifestazione" divina si ha nel momento al cui il sacerdote legge (annuncia) il *Vangelo*: non è affatto casuale, infatti, che l'annuncio proprio della salvezza e in particolare gli *ipsissima verba Christi* – qui intesi in senso lato – siano proferiti dalla persona che sarà *figura Christi* al momento della consacrazione. È anzi una controprova della dimensione comunicazionale del rito, e di questa sua parte nello specifico.

eleva il corpo e il sangue, li ostende e li ostenta²³, li mette nudi davanti agli occhi nudi dei fedeli: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). In quel momento di silenzio, Cristo muore e Cristo risorge. Il fedele vede, il fedele *vuole* vedere, come significa l'ondeggiare delle teste che oscillano tra le schiene e i banchi per affacciarsi sul mistero.

Certo, la transustanziazione consiste nella trasformazione di alcuni pezzi di pane e di alcuni decilitri di liquido in Corpo e Sangue di Cristo, cioè in Dio stesso. Ma è vero anche il contrario: nel sacramento eucaristico Cristo prende corpo e sangue in quel pane e in quel liquido. Dio cioè si “incarna” e quindi si rende visibile in un senso quanto mai corporeo e terreno: terreno perché il pane e il vino sono elementi primi e secondari, sono cioè insieme donati da Dio e generati dal lavoro dell'uomo; corporeo perché sono destinati *in primis* al corpo dell'uomo. Per dove passa il Mistero di Dio al culmine della messa? Per le bocche sghembe degli uomini che si aprono su una particella di infinito. Noi diveniamo, noi siamo ciò che mangiamo.

Il laico che ancora crede a queste cose varca la soglia della chiesa, entra cioè nella soglia eucaristica, perché desidera quel momento, perché, oltre i propri peccati e le debolezze di chi gli sta intorno e davanti, giungerà il momento in cui Dio accetterà di comunicarsi a lui e con lui.

Comunicarsi. O anche: ricevere, prendere, fare la comunione. Accostarsi alla. Entrare in comunione con. Bene: ora sostituiamo la parola “comunione” con la parola “comunicazione” così come l'abbiamo definita in apertura: *idem est*, dal momento che la radice è esattamente la stessa.

Dio si comunica al fedele, cioè *con (cum)* il fedele: lo rende partecipe del suo Essere in corpo – un corpo mangiato, persino masticato, certamente deglutito, “assunto”... –, mente e anima. Nel gesto comunionale tutto l'uomo è implicato: corpo, mente, volontà. Non esiste forma di comunicazione più potente di questa, se non l'amore degli sposi e il sacrificio di sé per gli altri, che sono appunto “specchi” dell'*agape* di Cristo per il suo popolo.

Questa forma di comunicazione è perfetta, perché è contemporaneamente presente e assente. È “memoria” nel senso più profondo, cioè ri-conoscenza e desiderio, apertura all'accadere attuale e permanente. È presente perché è “in presenza”, al cospetto di Dio (*prae-sum*, «essere innanzi», ma direi anche in un certo senso «essere dentro»). È il presente di Dio – e dunque anche il suo dono, secondo un altro significato della stessa parola “presente”. È Parola viva, è Vita pura, così pura da essere corporea, visiva, tangibile e, insieme, spirituale, invisibile, intangibile.

²³ Certo, in talune circostanze anche il libro viene alzato, ma è l'islam, e non il cristianesimo, a credere che Iddio sia il testo: infatti l'islam ha *il* Corano, il cristianesimo ha *i* libri (*ta biblia*), per quanto unitariamente intesi. Cfr. CCC, § 108: «La fede cristiana tuttavia non è una “religione del Libro”. Il cristianesimo è la religione della “Parola” di Dio: di una Parola cioè che non è “una parola scritta e muta, ma il Verbo incarnato e vivente” [BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Homilia super “Missus est”*, 4, 11]».

La conoscenza di Dio – del Verbo, *Logos*, che è anche Verità, Vita, Amore... – proposta dal cristianesimo si rende dunque udibile, visibile, toccabile, gustabile, persino odorabile: «Noi siamo infatti [...] il buon odore, il profumo di Cristo», dice san Paolo (2 Cor 2,15).

Fosse pure “solo” per questo, si può tranquillamente affermare che Cristo è (anche) il più grande comunicatore della Storia.

Nel frattempo, però, è successo dell'altro.

5. Liturgia del Testimone

Tra la voce di Dio e la sua piena comunicazione nell'eucarestia, si trova il momento dell'omelia.

La parola viene dal greco *omilia*, che significa: «1) compagnia, società, consorzio, commercio, familiarità, relazione, intimità; relazione intima, commercio; conversazione, colloquio, trattenimento; 2) riunione, adunanza, assemblea, assembramento». Il verbo *omiléō* si può del resto tradurre con «conversare familiarmente»²⁴, così come nel passo degli *Atti degli apostoli* in cui compare in una delle prime attestazioni (At 20,11).

Come emerge chiaramente dall'etimologia, l'omelia non è un astratto, bensì un concreto: è la «relazione» e l'«intimità» tra persone che hanno in comune qualcosa di così ricco da non temere le ore piccole e neppure la morte: «Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane e Paolo conversava (*dielégbeto*) con loro; e poiché doveva partire il giorno dopo, prolungò la conversazione (*lógon*) fino a mezzanotte. C'era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore, dove eravamo riuniti; un ragazzo chiamato Eutico, che stava seduto sulla finestra, fu preso da un sonno profondo mentre Paolo continuava a conversare (*dialegoménou*) e, soprafatto dal sonno, cadde dal terzo piano e venne raccolto morto. Paolo allora scese giù, si gettò su di lui, lo abbracciò e disse: “Non vi turbate; è ancora in vita!”²⁵. Poi risalì, spezzò il pane e ne mangiò e dopo aver parlato (*omilésas*) ancora molto fino all'alba, partì» (At 20,7-11). La ragione per cui le omelie devono essere brevi è qui del tutto chiara.

Ma cosa tratteneva quelle persone dal sonno e, più radicalmente, dall'andarsene? L'imminenza della partenza di Paolo, certo, ma questo è solo il dato di circostanza;

²⁴ L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Roma 1987, *ad voces*.

²⁵ Naturalmente, questa alternanza tra vita, morte e vita è anche immagine e attualizzazione del sacramento eucaristico stesso.

ciò che trattiene, ciò che avvince gli astanti è il “testimone”: Paolo ha “visto”²⁶, pertanto sa e, più radicalmente, vive Cristo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Solo a queste condizioni Paolo – l’omileta – può comunicare.

Intendo l’essere “testimone” dell’omileta in un senso radicale, affine a quello di “martire”, che del resto è vicino come significato²⁷: non perché racconti del suo – anche se questo può talvolta servire²⁸, così come possono servire *exempla* che egli conosce dal vissuto di altri –, ma perché impegna se stesso nel testimoniare la Parola di un Altro, che in quel momento gli altri presenti non possono vedere. Per meglio dire, che essi vedono e ascoltano *per mezzo* di lui.

L’omileta non spiega né chiarifica, non interpreta, non illustra, non discetta, non... O meglio, può fare tutte queste cose²⁹ solo e soltanto sotto l’egida della compresenza di Dio in lui. Attraverso le sue parole, la Parola – Dio – si rende viva e visibile, manifesta, personale, *presente* in mezzo ai suoi, per mezzo dei suoi. Giacché il *public speaking* è una forma di comunicazione in presenza, a questo non ci si può sottrarre: Dio è assente, nel senso che non si vede, ma il suo testimone è presente ed è visibile: dunque, in un certo senso, Dio è “presente” e si “vede”.

È in questo modo, a mio avviso, che si risolve la contraddizione emersa in apertura: l’omelia è «il dialogo di Dio con il suo popolo» perché l’omileta diventa “autore” e “attore” di un discorso sacro, cioè di una relazione sacra, al pari con la Scrittura: egli è Scrittura vivente, Parola vivente.

Credo che la vertigine di questa funzione comunicazionale dell’omileta sia chiara a tutti. Il sacerdote si approssima qui³⁰ alla *figura Christi*, in vista del momento della consacrazione: quando Cristo parlava intorno all’anno 30 in Palestina, Egli era il *medium* e insieme il messaggio – o meglio, una parte di esso per il Tutto. In questo senso McLuhan aveva pienamente ragione³¹. Come può dunque “salvarsi” il sacerdote in

²⁶ E non era uno dei dodici, e non era stato dei settanta, e non era nemmeno stato un amico della prima ora, tutt’altro. In altre parole, Paolo è la figura tipologica di un “qualunque” fedele – e qui in particolare dell’omileta – santificato dopo l’ascensione di Cristo per opera dello Spirito Santo.

²⁷ *Martyr*, «testimone», affine al latino *memor*, «memore, che fa [è] memoria». In questo senso non c’è contraddizione ma anzi piena concordanza con quanto si legge nel recente *Direttorio omiletico*: «L’omelia non dev’essere impiegata come tempo di testimonianza personale del predicatore. È indubbio che le persone possono essere profondamente toccate dalle storie personali, ma l’omelia deve esprimere la fede della Chiesa e non semplicemente la storia personale dell’omileta» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio omiletico*, Città del Vaticano 2014, § 6). Qui infatti sto trattando della funzione propria dell’omelia e dell’omileta, non dei loro contenuti specifici. Cfr. poi, sul piano della coerenza tra parole e vita, l’avvertimento antico di san Girolamo ricordato in BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, § 60.

²⁸ *Direttorio omiletico*, §§ 6 e 83.

²⁹ *Direttorio omiletico*, §§ 6-7.

³⁰ Sottolineo la dimensione della “approssimazione”, che è diversa dall’“essere”.

³¹ Sia consentito qui rinviare a una mia recente pubblicazione: «A prima vista il celebre aforisma [di

una simile funzione? Egli si salva dalle sue manchevolezze – nessuno può ovviamente pretendere di essere Cristo, e chi potrebbe anche solo presumere di essere un nuovo Pietro, o Giovanni, o Paolo...? – solo grazie all'intelligenza del popolo fedele. I fedeli sanno che, in questo caso particolare, il *medium* non è il messaggio. Eppure, quale gioia quando il *medium* si conforma talmente al messaggio da lasciarlo trasparire attraverso di sé... Di nuovo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»³².

6. Il buon relatore

Se tutto ciò è vero, quali aspetti tipici del *public speaking* l'omileta³³ può profittevolmente tenere presenti e attivare, come aiuto per la sua alta funzione?

Marshall McLuhan (1911-1980)] è straniante, quasi volesse significare che i contenuti non importano davvero, ma che ad importare sia solo il mezzo, lo strumento, l'apparato tecnico. Naturalmente non è così, e per capirlo dobbiamo accettare la definizione che lo stesso McLuhan dà di *medium*: ovvero "una qualsiasi tecnologia che crei estensioni del corpo e dei sensi, dall'abbigliamento al calcolatore" (stampa, elettricità, telefono, abiti, quadri, autostrade, treno...). Se si accetta questo, la frase "il *medium* è il messaggio" suona molto meno strana: in realtà McLuhan dice che è il contesto nel suo complesso a essere coinvolto: certo il mezzo tecnico, ma anche e soprattutto la relazione tra gli esseri umani che passa attraverso quel *medium*, oltre ai processi percettivi e cognitivi dell'uomo. Si tratta quindi di una idea "relazionale" dei *media*, dove il *medium* non è mero strumento ma anche e soprattutto una dimensione della comunicazione. [...] Non dobbiamo infine dimenticare che McLuhan fu un grande convertito al cattolicesimo e, per un cattolico, l'espressione "il *medium* è il messaggio" non è altro che un nuovo modo di dire una verità antichissima: ovvero che il messaggio di Cristo – e Cristo è il *medium*, venuto a ricreare il legame tra l'uomo e Dio – è Dio, la vera natura di Dio – cioè l'amore, la relazione d'amore della e nella Trinità – ma poiché Cristo è uomo e Dio insieme, il messaggio di Cristo è Cristo stesso: il *medium* è il messaggio» (M. MESCHINI, *Digito ergo sum. L'alfabeto digitale del Terzo Millennio*, RSI, Lugano 2014, Lettera M | *Medium* + multimediale, disponibile qui: <http://www.rsi.ch/rete-uno/programmi/intrattenimento/digito-ergo-sum/>).

³² Il tempo dell'omelia è, dopotutto, il "momento" del sacerdote. Certo, egli presiede a tutta la celebrazione e a tutti i riti, ma prima è uditore tra gli altri, infine semplice tramite del Mistero, mentre qui è lui che crea variazione, dal momento che le altre parti sono "fisse". È talmente "suo" da pretendere una partecipazione ancora più radicale da parte dell'officiante: se – per assurdo – il lettore può non capire, non condividere o addirittura non credere in ciò che legge; e se – sempre per assurdo – il sacerdote che celebra il mistero eucaristico può dubitare della realtà di quanto le sue mani e le sue labbra stanno compiendo; e in questo né il lettore né il sacerdote intaccherebbero la validità sacramentale di ciò che stanno attuando, dal momento che essi sono "puri" elementi tecnici affinché la comunicazione di Dio avvenga; nel momento dell'omelia, invece, l'omileta non può fingere, o distrarsi, o dubitare: nel momento stesso in cui dovesse accadere, egli decadrebbe dalla sua funzione di "presente per un assente", e l'omelia andrebbe in frantumi.

³³ Assumo qui come sinonimi i termini "omileta", "predicatore" e "relatore". Opto preferenzialmente per quest'ultima parola per il nesso "relazionale" che conserva anche in italiano.

La predica non va letta...

Un predicatore che legge un discorso scritto è, a parti invertite, come un lettore che improvvisi a partire dal testo sacro che dovrebbe semplicemente leggere.

Non si fa, punto³⁴.

...ma si può (anzi deve) scrivere

La predica, tuttavia, si può e anzi si deve scrivere.

Il buon retore scrive – in un tempo e uno spazio dedicati, in un clima di *lectio divina*³⁵ – per intero il suo discorso, quindi lo sintetizza in punti e parole chiave (la famosa “scaletta”, ma ri-stesa *ex-post*) e infine lo memorizza, nel senso che lo interiorizza radicalmente. Non memorizza le parole specifiche né i passaggi specifici; interiorizza le parole chiave, i passaggi logici, gli accenti e le pause, così come il senso complessivo da comunicare.

Lo scrive, cioè lo oggettivizza fuori e davanti a sé, così da poterne prendere il distacco dovuto. Poi lo riporta dentro di sé, come cosa sempre nuova.

Le prove

Il buon relatore, nel chiuso della propria dimora, si esercita. Davanti allo specchio e/o davanti a un pubblico ristretto. Con il tempo, non sarà più necessario.

Si renderà conto, per esempio, di come sia fondamentale guardare negli occhi dei presenti – compresi i propri –, cioè guardare negli occhi i presenti.

P.S.: nelle prove, bisogna impiegare circa il 15-20% in meno del tempo massimo previsto: durante la *performance* il tempo si dilaterà senz'altro.

Lo sguardo

Il buon relatore guarda negli occhi il suo pubblico.

Nel *public speaking* esistono 3 tipi di sguardi: personale, impersonale, comunitario.

Personale: ci si affaccia delicatamente sul mistero dell'altro attraverso i suoi occhi per alcuni secondi con l'intenzione di comunicare questo: io sono qui per te; tu sei qui per la verità che stiamo condividendo? Il tutto dura 2-3 secondi, non di più, per non creare imbarazzo e per fare la stessa cosa con le altre persone presenti.

Si comincia dalle prime righe, poi pian piano ci si spinge sino al cuore dell'assem-

³⁴ Esistono naturalmente eccezioni; per esempio, in particolare, penso a Benedetto XVI e alle sue prediche, magistrali in molteplici sensi.

³⁵ *Direttorio omiletico*, §§ 26-27.

blea e anche sino alle ultime righe. L'andamento è lento, graduale e circolare, non seriale.

P.S. 1: mai dimenticare del tutto le navate laterali o i transetti: tutti sono comunità.

P.S. 2: gli altri sguardi verranno da sé.

Io, voi, noi

Cum: il buon relatore (comunicatore) non separa, unisce.

Dunque “noi”, e solo quando serve davvero “io”, “voi”.

Il ritmo, le pause e il resto

Il buon relatore varia il ritmo delle frasi e del discorso per sottolineare i significati.

Si legga quanto segue rispettando le pause indicate:

Cristo è salito sulla croce per salvarci. E dunque...

Cristo è salito sulla croce [] per salvarci. E dunque...

Cristo è salito sulla croce [] per salvarci []. E dunque...

Se il lettore ha sentito l'esigenza di variare l'enfasi sulle parole “croce” e “salvarci”, è del tutto nel giusto. Per esempio, il -ci potrebbe diventare “noi”, “me e te”, etc.

Basta non esagerare, e un po' di pratica.

Il tempo

Esiste un tempo oggettivo e un tempo soggettivo: raramente quello soggettivo del relatore coincide con quello oggettivo, e pressoché mai con quello degli altri soggetti presenti. Ma non deve forse e prima di tutto ascoltare gli altri, il relatore?

Dunque dai 5 ai 10 minuti, ma 7,5 cominciano a essere troppi.

Ciò detto, quando saremo san Paolo potremo parlare per tutta la notte, e resuscitare pure i morti.

Il corpo, la mente, la volontà

A quale parte delle persone che ha di fronte parla il buon relatore?

Troppi relatori parlano solo ai cervelli (la mente). Trasformano cioè gli astanti in cervelli seduti, una strategia del tutto inadeguata.

Si comunica con i corpi – il volume e il ritmo, i gesti, lo spazio, gli sguardi... tecnicamente con il “para-verbale” e il “non-verbale” –, con le menti – i concetti, la forza logica del discorso, gli esempi... cioè con il “verbale” – e soprattutto la volontà: ma tu credi davvero in quello che stai dicendo? Sei un impiegato di una religione tra le altre, o un testimone di Cristo Gesù?

7. Per un'omelia monodialogica

Insomma, si può dialogare in forma monologica?

Se si assume che il buon relatore non trasmette, ma comunica.

Se si accetta che il buon relatore non interpreta, ma testimonia.

Se si condivide in radice che il buon relatore non è il messaggio, ma *medium* di un altro *Medium* che è il messaggio.

Allora sì.

Riassunto

Nella prospettiva della scienza della comunicazione, l'omelia è una forma particolare di *public speaking*, vale a dire un monologo. Nelle parole di papa Francesco, invece, essa «non è tanto un momento di meditazione e di catechesi, ma è il dialogo di Dio col suo popolo». Emerge dunque una contraddizione: l'omelia è un dialogo o un monologo? Il contributo mira a rispondere a questa (apparente) contraddizione teorica e pratica. Posto il fondamento comune dei concetti stessi di “comunicazione” e di “omelia”, l'autore analizza e discute il rapporto tra le diverse parti della Santa Messa e i media – tecnici e umani – protagonisti, lungo il filo delle polarità oralità-scrittura e presenza-assenza. Chiave di volta del ragionamento è la categoria della “testimonianza”, intesa non come “racconto di esperienza”, bensì come “manifestazione” dell'Alterità originaria di Dio, o per meglio dire della Sua presenza umana, visibile, tangibile. Chiudono il contributo una serie di suggerimenti pratici offerti al buon omileta, chiamato a praticare una forma di comunicazione del tutto particolare: il “monodialogo”.

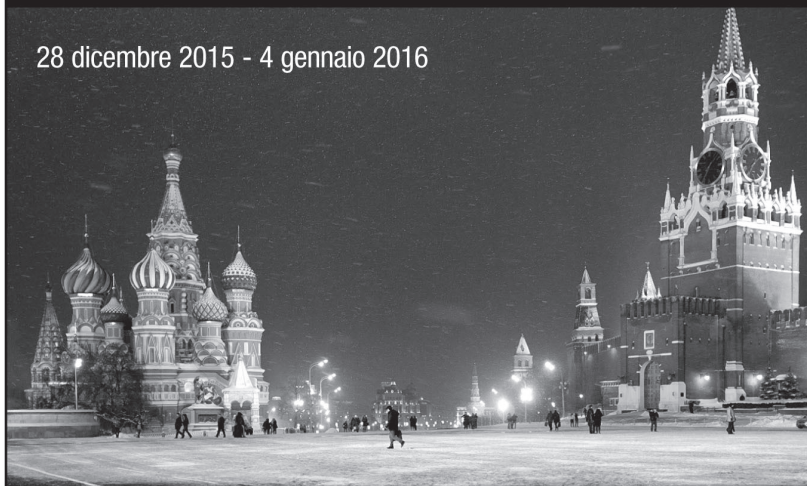
Abstract

For the science of communication the homily is a particular form of public speaking, i.e. a monologue. According to the words of Pope Francis, however, it is «not first of all a moment of meditation or catechesis, but the dialogue of God with his people». This note seems to be a contradiction: is the homily a dialogue or a monologue? The contribution tries to respond to this (apparent) theoretical and practical contradiction. The author poses the fundamentals of the concepts of “communication” and “homily”. In a second step, he analyses and discusses the relation between the various parts of the Holy Mass and the media, i.e. the technical and human protagonists, following the scheme of the polarities “spoken or written communication” and “presence or absence”. The central point of the reflection is the category of “testimony”, not intended as “narration of experience”, but as “manifestation” of God in his being the transcendent origin or, better formulated, in His human, visible and tangible presence. The contribution ends with a series of practical proposals offered to the good preacher who is called to practice a very particular form of communication: the “monodialogue”.

VIAGGI 2015-2016 CON RUSSIA CRISTIANA

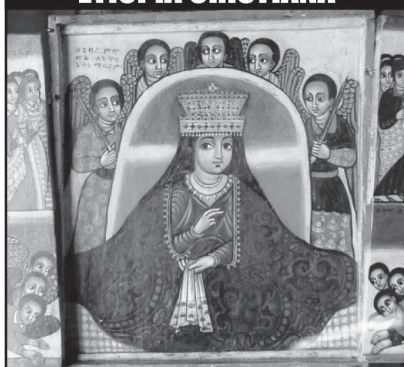
RUSSIA D'INVERNO: MOSCA - S. PIETROBURGO

28 dicembre 2015 - 4 gennaio 2016



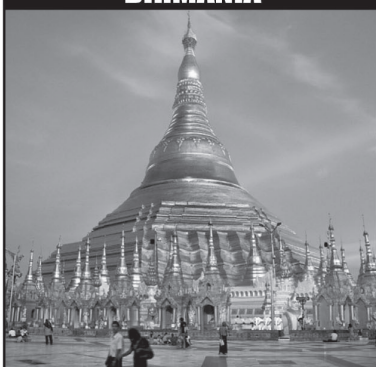
*“Capitano a volte incontri con persone a noi assolutamente estranee,
per le quali proviamo interesse fin dal primo sguardo,
all'improvviso, in maniera inaspettata, prima che una sola parola
venga pronunciata” (F. Dostoevskij)*

ETIOPIA CRISTIANA



2-10 gennaio 2016

BIRMANIA



2-12 gennaio 2016

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

L'immagine unitaria del popolo di Dio nell'Apocalisse

Julian Faraoanu*

Introduzione

A parere di alcuni studiosi, il tema della Chiesa non occupa uno spazio importante nell'Apocalisse, perché le tematiche dominanti sarebbero la teologia¹ e la cristologia. Tuttavia, sin dall'inizio si può affermare l'importanza dei temi di ecclesiologia.

In un primo momento, sono da rilevare alcuni indizi sulla priorità degli elementi teologici e cristologici. Infatti, sin dall'inizio, l'autore afferma che il suo libro è rivelazione di Cristo, che ha la sua sorgente in Dio. Dio è descritto come l'Alfa e l'Omega (Ap 1,8; 21,6); Dio Creatore e Colui che è, che era e che viene (Ap 1,4,8; 4,8; 11,17; 16,5), il Signore Dio Onnipotente (Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22), ecc.

Poi, a partire da Ap 4, l'immagine che domina l'intero libro è quella di Dio che siede sovrano sul trono e guida la storia dalla sua trascendenza. La sovranità di Dio, riconosciuta in cielo, deve instaurarsi anche sulla terra², sulla quale tutti gli uomini sono invitati a riconoscere e adorare l'unico e vero Dio³. Una volta che il mondo sarà liberato dal male, mediante l'attuazione della giustizia divina, la terra rinnovata sarà abitata dalla gloria di Dio nella Gerusalemme escatologica.

* L'Autore è professore di Egesi presso la Facoltà Teologica Cattolica, Università "A.I. Cuza" di Iasi (Romania); e-mail: faraoanu@yahoo.com.

¹ R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 38: «La teologia dell'Apocalisse di Giovanni è eminentemente teocentrica». Cfr. M. E. BORING, *Theology of Revelation, 'The Lord Our God the Almighty Reigns'*, in *Interpretation* 40 (1986) 257-259.

² Secondo R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 56, si dovrebbero realizzare così le prime tre invocazioni del Padre nostro (cfr. Mt 6,9-10): «sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra».

³ G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, 171.174: «The major theological theme of the book is the glory due to God because he has accomplished full salvation and final judgment».

Non solo Dio, ma anche Cristo occupa un ruolo di primo piano nel libro di Giovanni di Patmos⁴. Dopo la sua descrizione come centro attorno a cui ruota tutta la vita delle Chiese dell'Asia Minore (Ap 2-3), il Cristo-Agnello prende il rotolo sigillato e rivela il piano di Dio sulla storia (Ap 4-5). In seguito, Cristo accompagnerà e guiderà il popolo acquistato con il suo sangue nella battaglia contro il male, fino al compimento escatologico, quando celebrerà le nozze eterne con la sua Sposa.

Benché al centro siano posti la rivelazione e il piano di salvezza di Dio realizzato in Cristo, il destinatario delle iniziative divine è sempre il popolo di Dio. È la comunità redenta e chiamata alla gloria, a cui si chiede di dare una risposta alle opere di Dio e di Cristo. In questo caso, accanto al discorso su Dio e al discorso su Cristo, nell'Apocalisse uno spazio importante è riservato anche all'ecclesiologia. Infatti, nei capitoli iniziali l'autore analizza la vita delle Chiese dell'Asia Minore. In seguito, si occupa del popolo di Dio che cammina sulle vie del mondo e deve combattere la battaglia finale per presentarsi poi davanti al trono di Dio e dell'Agnello.

Nel discorso sul popolo di Dio, ci si chiede, prima di tutto, in che maniera esso sia raffigurato. Per comprendere tale questione si può fare appello a delle distinzioni e discussioni. La prima distinzione da fare è tra l'immagine del popolo in Ap 2-3 e quella presente in Ap 4-22. In Ap 2-3, è descritta una Chiesa⁵ concreta e reale, con le sue difficoltà a vivere nell'ambiente storico-religioso in cui si trovava. Le coordinate spaziali sono ben precisate (le sette città della provincia romana di Asia), mentre le coordinate temporali includono il passato, il presente e il futuro. Nelle sette comunità, che hanno un rapporto speciale con il Cristo presente in mezzo ad esse, la vita ecclesiale deve essere caratterizzata dalla fedeltà e dalla conversione continua, nell'ascolto costante dello Spirito. Le richieste di perseveranza e di fedeltà sono fatte, tenendo presenti sia i rapporti esterni delle Chiese con l'Impero e con la sinagoga, sia i rapporti interni dentro le Chiese, in cui si avvertiva il pericolo dell'idolatria e del compromesso con il mondo pagano.

In Ap 4-22 invece, l'autore descrive la Chiesa universale⁶, non più le comunità circoscritte ad una città, come era nel caso delle Chiese dell'Asia Minore. È il popolo di Dio che abbraccia l'intera ecumene ed è costituito da uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione. Anche le categorie temporali sono diverse da quelle di Ap 2-3, perché in Ap 4-22 si parla di millennio, dei tre tempi e mezzo, ecc. Infine, in Ap 4-22 la Chiesa è idealizzata e viene presentata solo con tratti positivi, mentre in Ap 2-3 è

⁴ Giovanni di Patmos è il nome usato qui per designare l'autore dell'Apocalisse.

⁵ Il termine *ekklesia* (chiesa) viene usato nell'Apocalisse diciannove volte per indicare le sette comunità di Asia (Ap 1-3) e un'altra volta in Ap 22,16, con probabile riferimento alle medesime Chiese locali.

⁶ Il concetto di Chiesa nell'Apocalisse è sulla linea del Nuovo Testamento. Giovanni di Patmos afferma: a) la Chiesa locale è già l'unica e l'universale Chiesa (Ap 2-3); b) il contatto stretto tra la Chiesa storica e quella escatologica, senza separazione; c) la storia di Cristo spiega la storia della Chiesa. La Chiesa è ancora in cammino, deve condurre la sua battaglia fin quando arriveranno le nozze dell'Agnello.

ricorrente l'immagine realistica della Chiesa, in cui esistono peccatori, pericolo di scisma e infedeltà.

Nonostante le differenze tra le Chiese di Ap 2-3 e il popolo di Dio di Ap 4-22, i problemi sono spesso comuni: il pericolo della ricchezza (la Chiesa di Laodicea in Ap 3,17 e la grande città Babilonia in Ap 18,7), l'idolatria (Gezabele e i nicolaiti in Ap 2-3 e l'adorazione della Bestia in Ap 13), i "falsi" giudei (i giudei non veri in Ap 2-3 e i collaboratori della prostituta Babilonia in Ap 17-18). Inoltre, l'esortazione alla conversione è valida sia per le Chiese locali in Ap 2-3, che per l'umanità intera in Ap 4-22.

Le immagini e i simboli con cui viene raffigurato il popolo di Dio, soprattutto in Ap 4-22, sono presi generalmente dal mondo dell'Antico Testamento: i 144.000 segnati dalle tribù israelitiche (Ap 7); i Due Testimoni, novelli Elia e Mosè (Ap 11); la Donna e la sua discendenza, simbolo del popolo di Dio (Ap 12); i Ventiquattro Vegliardi⁷; i vincitori contro la Bestia nel nuovo esodo (Ap 15); i martiri (Ap 6,9-11). Ma a queste immagini veterotestamentarie si aggiungono i tratti neotestamentari, che descrivono la comunità dal punto di vista della sua relazione con l'Agnello.

In secondo luogo, sorge la discussione riguardante la configurazione del popolo di Dio nell'Apocalisse. Sin dall'inizio, si deve dire che la Chiesa non è configurata nei suoi dettagli. Giovanni di Patmos non offre la descrizione dell'organizzazione della comunità, ma parla spesso genericamente di santi, redenti, martiri. Si sottolinea poi che tutti i cristiani sono sacerdoti e re (cfr. Ap 1,19), perché partecipi della dignità regale e sacerdotale di Cristo. La partecipazione alla *basileia tou theou* (il regno di Dio) è un impulso a lottare contro le forze del male, a intraprendere una battaglia che rende i cristiani santi e vincitori insieme a Cristo. Si insiste sulla fedeltà all'unico Dio e a Cristo e sul rifiuto di ogni compromesso con il mondo pagano.

Tra gli uffici e i ministeri ecclesiastici, sono menzionati solo quelli concernenti gli apostoli e i profeti⁸. Tuttavia, anche se viene ricordato l'ufficio profetico di alcuni (Giovanni di Patmos, Gezabele), si enfatizza il dovere della testimonianza profetica di tutti i seguaci di Cristo. Infine, nella configurazione del popolo di Dio non esiste alcun accenno ai due gruppi: i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani. I cristiani sono i veri giudei e, nello stesso tempo, uomini di ogni tribù, lingua e nazione, riuniti nell'unico popolo di Dio.

In terzo luogo, la discussione sulla frequenza della tematica del popolo di Dio e il suo associarsi ai temi maggiori presenti nell'Apocalisse. Il tema del popolo di Dio⁹ è frequente, prima di tutto, in Ap 2-3, in cui è dedicato ampio spazio alla descrizione

⁷ I Due Testimoni (Ap 11), la Donna vestita di sole (Ap 12) e i (ventiquattro) Vegliardi saranno nomi scritti con l'iniziale maiuscola, per rilevare la loro natura di personaggi simbolici legati al popolo di Dio.

⁸ Giovanni di Patmos definisce il suo libro come profezia (Ap 1,3; 22,7.10.18.19) e allude allo spirito della profezia (Ap 19,10) e agli spiriti dei profeti (Ap 22,6).

⁹ Secondo J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, 384-385, l'idea del popolo di Dio nei suoi legami con Israele è fondamentale nell'Apocalisse.

della vita delle Chiese in Asia Minore. Le Chiese sono messe in relazione con Cristo, Colui che tiene nella sua mano destra le stelle e cammina in mezzo ai sette candelabri. Ma Cristo ha dei legami con la sua comunità anche in Ap 4-22: in Ap 11,1, i testimoni appartengono e sono associati a Cristo morto e risorto; in Ap 12, Cristo Messia è il primo tra i figli della Donna a vincere la battaglia contro il Drago; in Ap 14,1, l'Agnello è insieme ai 144.000 eletti. Infine, in Ap 21, Cristo è lo sposo della Chiesa.

In Ap 4-22, il tema del popolo di Dio non è molto frequente e non si trova in primo piano. La tematica ecclesiologica è legata a Dio, il quale guida con braccio potente la storia dal suo trono, e a Cristo, Colui che rivela e porta a compimento il piano di Dio. In riferimento a Dio, si accentua anche l'idea della Chiesa, nuova Gerusalemme e Tempio in cui Dio abita per sempre. Nonostante la precedenza del discorso su Dio, l'accento cade spesso sulla protezione che Dio offre al suo popolo nel cammino durante la storia, in cui l'Israele spirituale scopre la sua identità e orienta il suo agire in rapporto con Dio e l'Agnello.

Legata a Dio e a Cristo, la tematica del popolo di Dio attraversa come un filo rosso il libro di Giovanni di Patmos, a partire da Ap 2-3, continuando con le metafore e le immagini della Chiesa in Ap 4-20, per culminare con la nuova Gerusalemme in Ap 21-22.

1. Uno *status quaestionis* degli studi sull'ecclesiologia nell'Apocalisse

Una premessa prima di continuare, riguarda la mancanza di una trattazione sistematica del tema del popolo di Dio nei commentari maggiori all'Apocalisse.

Il discorso sul popolo di Dio comunque è importante e occupa uno spazio abbastanza ampio nell'ultimo libro della Bibbia. Considerando soprattutto gli studi dalla seconda metà del secolo scorso, si deve evidenziare un gruppo di studiosi che hanno realizzato delle monografie o studi, più o meno esaustivi sul tema del popolo di Dio nell'Apocalisse¹⁰. Tra tutti, il più completo sembra lo studio di David E. Aune¹¹, sul ritratto della Chiesa nell'Apocalisse. L'autore parte dal presupposto che il popolo di Dio è frutto dell'iniziativa divina che costituisce una comunità di santi, chiamati,

¹⁰ A. T. NIKOLAINEN, *Die Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes*, in *New Testament Studies* 9 (1962-1963) 351-361; L. CERFAUX, *L'Église dans l'Apocalypse*, in J. GIBLET – P. ANDRIESEN ET ALII, *Aux origines de l'Église*, Bruges 1965, 111-124; H. SCHLIER, *Die Kirche nach der Offenbarung des Johannes*, in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, IV/1, Einselden-Zürich-Köln 1972, 200-214.

¹¹ D. E. AUNE, *St. John's Portrait of the Church in the Apocalypse*, in *The Evangelical Quarterly* 38 (1966) 131-146.

eletti e sacerdoti. All'iniziativa di Dio, deve corrispondere la risposta di fedeltà nella testimonianza da parte del popolo. La Chiesa viene poi descritta usando immagini tratte dalla vita umana e diverse altre metafore e allegorie, con un linguaggio simbolico, ispirato all'Antico Testamento.

Una divisione degli studi sull'ecclesiologia dell'Apocalisse in gruppi tematici si può fare tenendo presenti le prospettive e le opinioni sul tema del popolo di Dio. Un primo gruppo di studiosi ha messo in evidenza le diverse immagini e metafore della Chiesa e i termini usati per descrivere i suoi membri. Parallelamente, altri studiosi hanno rilevato anche la relazione della comunità con Dio e il Cristo, il rapporto con il mondo nemico e l'aspetto storico ed escatologico della Chiesa¹².

Una seconda tematica che è emersa fa riferimento all'ordinamento e all'organizzazione della Chiesa nell'Apocalisse, evidenziando il ruolo dei profeti e degli apostoli¹³. Akira Satake mette in risalto la funzione dei membri della Chiesa e accentua l'idea di una comunità che ha la missione profetica di testimoniare¹⁴. La missione è improntata sulla dignità regale e sacerdotale dei membri del popolo di Dio¹⁵ (cfr. Ap 1,5-6; 5,9-10).

Un terzo gruppo di studi tratta il tema della missione della Chiesa nel mondo: la missione profetica e la testimonianza fedele¹⁶. Lo sfondo storico è la persecuzione, di fronte alla quale si richiede la fedeltà. La missione della Chiesa proviene da Dio e da Cristo e riguarda il dovere di essere testimone della signoria escatologica di Dio e di Cristo¹⁷, nella consapevolezza di vivere già la salvezza escatologica¹⁸.

Un quarto tema è la trattazione dell'aspetto dualistico della Chiesa: da una parte, la Chiesa nella storia (reale e concreta), che deve combattere e soffrire la persecuzione e, dall'altra, la Chiesa ideale o trionfante nell'escatologia. Questa Chiesa militante è

¹² D. AUNE, *St. John's Portrait of the Church*, 131-146; J. SCHLIER, *Die Kirche*, 200-214.

¹³ A. ŠKRINJAR, *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae*, in *Verbum Domini* 23 (1943) 22-29. 47-54. 77-88; J. ROLOFF, *Die Kirche als Zeugin des endzeitlichen Königsherrschaft Gottes: Die Offenbarung des Johannes*, in ID., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 189.

¹⁴ A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1966.

¹⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972; A. FEUILLET, *Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse*, in *Revue Thomiste* 75 (1975) 40-66.

¹⁶ P. POUCCOUTA, *La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 38-57; P. K. OLUTOLA, *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*, New York-Oxford 2005.

¹⁷ J. ROLOFF, *Die Kirche als Zeugin*, 169-171; J. LAMBRECHT, *The People of God in the Book of Revelation*, in ID., *Collected Studies. On Pauline Literature and on the Book of Revelation*, Roma 2001, 391.

¹⁸ H. GIESEN, *Kirche in der Endzeit: Ekklesiologie und Eschatologie in der Johannesapokalypse*, in A. FUCHS (ed.), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 19 (1994) 5-43.

vittoriosa già nella storia, nella misura della sua unione con Cristo¹⁹. Nella Chiesa storica esiste un altro dualismo, quello tra il bene e il male, tra i fedeli e i nemici. Sia in Ap 1-3 che in Ap 4-22, Giovanni di Patmos presenta una Chiesa che si oppone ai nemici ed esorta ad una fedeltà radicale di fronte al pericolo dell'idolatria e del benessere, dannoso per l'identità religiosa²⁰. In questa relazione della Chiesa con il mondo, l'esortazione è uscire da Babilonia (un nuovo esodo), lottare con perseveranza ed essere fedeli.

La quinta tematica è incentrata sul rapporto della Chiesa con Cristo, sia in generale²¹, sia in particolare, trattando un aspetto della relazione (amore) tra Cristo e la sua Chiesa²². La Chiesa è il popolo acquistato con il sangue dell'Agnello e il legame con Cristo è costitutivo per la comunità. Questo popolo, redento tra gli uomini di tutta la terra, ha impresso il nome di Dio e dell'Agnello sulla fronte e deve seguire Cristo.

Un penultimo argomento trattato dagli studiosi riguarda la presentazione della Chiesa come Israele, cioè con le categorie veterotestamentarie in diversi brani dell'Apocalisse²³. La Chiesa è in continuità con Israele, che viene descritto con aspetti messianici e universali.

L'ultima tematica include alcuni studi che pongono l'accento sui membri della Chiesa e il loro statuto, soprattutto nella Gerusalemme escatologica²⁴, nel contesto della Chiesa presentata come città. Si tratta di una Chiesa unitaria e universale, in cui Dio e l'Agnello sono al centro²⁵. La nuova Gerusalemme è una città santa, l'Eden, l'assemblea dei popoli in comunione con Dio e l'Agnello (che sono il Tempio, la luce e il trono).

Oltre tutti gli studi menzionati finora, si devono ricordare anche quelli che riguardano la vita delle Chiese, così com'è presentata in Ap 1-3. In essi si allude al contesto storico, alla situazione delle comunità in relazione all'Impero e alle sue strutture sociali, economiche e religiose.

In questo panorama di punti di vista sull'ecclesiologia dell'Apocalisse, si colloca una prospettiva personale riguardo alla tematica ecclesiologica. A mio avviso tra le

¹⁹ A. NIKOLAINEN, *Die Kirchenbegriff in der Offenbarung*, 351-357; L. CERFAUX, *L'Église dans l'Apocalypse*, 111-124; J. LAMBRECHT, *The People of God*, 379-394.

²⁰ J. LAMBRECHT, *The People of God*, 381-394; R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, 21-24.147.

²¹ C. WOLFF, *Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes*, in *New Testament Studies* 27 (1981) 186-197.

²² D. A. MCILRAITH, *The Reciprocal Love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Roma 1989.

²³ M. WOJCIECHOWSKI, *Church as Israel according to the Revelation of St. John*, in *Collectanea Theologica* 64 (1994) 33-40; P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁴ D. MATHEWSON, *The Destiny of the Nations in Revelation 21:1-22:5: A Reconsideration*, in *Tyndale Bulletin* 53 (2002) 121-142; G. BIGUZZI, *I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22*, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004) 167-177.

²⁵ A. ŠKRINJAR, *Dignitates et officia Ecclesiae*, 77-88; L. CERFAUX, *L'Église dans l'Apocalypse*, 118-120.

immagini e metafore della Chiesa nell'Apocalisse, una certa importanza riveste quella del popolo di Dio, perché sembra la più diffusa e legata alla funzione rappresentativa delle tribù e degli apostoli. L'autore ha a cuore la comunità dei redenti, quel popolo in cammino verso la Gerusalemme celeste sotto la guida dell'Agnello e la protezione di Dio.

In particolare, il punto su cui si deve far leva è l'unicità di questo popolo, descritto con tratti dell'Antico e del Nuovo Testamento, fusi insieme.

Un'immagine suggestiva si trova in Ap 21,12-14: i nomi delle dodici tribù di Israele unite ai nomi dei dodici apostoli dell'Agnello sulle mura della Gerusalemme escatologica.

L'unicità del popolo di Dio si ritrova anche nella storia. Le immagini dei Due Testimoni (Ap 11), della Donna messianica (Ap 12) e dei 144.000 (Ap 7 e 14) confermano che per l'Apocalisse esiste un unico e indivisibile popolo di Dio, descritto con la componente veterotestamentaria insieme alla componente neotestamentaria. Si tratta dell'Israele pre-messianico in continuità con l'Israele messianico²⁶.

2. Le dodici tribù e il popolo di Dio nell'Apocalisse

In sintonia con le affermazioni precedenti, un aspetto importante da considerare è l'immagine del popolo di Dio. Questo popolo era nell'Antico Testamento la comunità delle dodici tribù.

Nell'epoca neotestamentaria, in alcune cerchie si sentiva il bisogno e l'attesa della restaurazione di Israele. Uno sguardo alla menzione delle 12 tribù nel Nuovo Testamento porta a questi risultati: Paolo non menziona quasi mai le 12 tribù (esiste un riferimento implicito in Rm 11,26, ma sembra essere in concordanza con At 26,6). Dall'altra parte Paolo non poteva proporre ai pagani la restaurazione del regno davidico. Il quarto Vangelo allude in 6,60-71 ai 12 apostoli, ma preferisce parlare dei discepoli di Gesù. L'idea di una restaurazione delle 12 tribù e del regno comunque non è accentuata in Paolo e Giovanni. Infine, neanche Luca insiste sulla restaurazione del regno e usa raramente l'espressione 12 tribù o 12 apostoli (Lc 22,30 e At 6,2: gli apostoli; 26,7: le 12 tribù). Si può allora concludere che Paolo, Luca e Giovanni non erano molto familiari con l'idea della restaurazione delle 12 tribù.

Tuttavia, è da rilevare che nel primo secolo d.C., a seguito anche della distruzione di Gerusalemme, esisteva un'intensa attesa della restaurazione²⁷. Probabilmente l'i-

²⁶ Per non creare un'opposizione con l'antico (vecchio) Israele, si preferisce parlare qui non di «nuovo Israele», ma «l'Israele di Dio» o «l'Israele messianico».

²⁷ L'idea era frequente nell'Antico Testamento: Is 49,5-6; 56,1-8; 66,18-24; Ger 31,10; Ez 34; 37; 48; Sof 3,20.

dea sussisteva anche nella Chiesa gerosolimitana. I rappresentanti di questa tradizione della Chiesa di Gerusalemme erano Giacomo, Pietro, Marco e la fonte Q. Sempre qui era più accentuata l'idea di Gesù Messia, re davidico. Su questa linea, alcuni brani del vangelo di Matteo alludono al raduno delle pecore perdute della casa di Israele e alla ricostruzione del Regno delle 12 tribù. In Mt 1,17 con la nascita di Gesù comincia difatti il raduno delle tribù. In Mt 3,15 la restaurazione del Regno è l'opposto della dispersione incominciata proprio in Galilea con la partenza delle tribù di Zabulon e di Neftali per l'esilio. Il testo più importante rimane Mt 10,1-8 dove i 12 vengono nominati apostoli e ricevono dal Maestro la delega dell'autorità e il mandato di continuare la missione di Gesù, quella di radunare le tribù disperse di Israele.

Secondo alcuni, l'Apocalisse avrebbe ripreso quest'attesa come consolazione nella persecuzione e come risposta allo scisma tra il cristianesimo e il giudaismo, fatto accaduto dopo il 70. Il vangelo di Matteo con la sua polemica contro i farisei e quello di Giovanni (cfr. Gv 9) testimoniano le tensioni sempre più forti tra la Chiesa e la Sinagoga.

Nel libro di Giovanni di Patmos, la restaurazione del Regno delle 12 tribù diventerebbe visibile nella nuova Gerusalemme²⁸. Seguendo questa scia, per qualche studioso, l'immagine dei nomi delle dodici tribù sulle porte della nuova Gerusalemme potrebbe essere proprio il riflesso dell'idea della restaurazione del regno di Israele²⁹. La prima caratteristica di questa restaurazione è la sua immediatezza (cfr. la venuta imminente del Regno dei cieli in Mt 3,2; 4,17; 10,6). Per l'Apocalisse, la restaurazione immediata si rifletterebbe in Ap 1,3 e 22,10, passi che aprono e chiudono l'Apocalisse con l'immagine dell'imminente venuta del Signore (cfr. anche Ap 3,20; 12,12 e 20,20).

Una seconda peculiarità della restaurazione delle tribù è il suo realizzarsi sulla terra (cfr. Gc 1,1, Mt 19,28). Nell'Apocalisse, la nuova Gerusalemme restaurata scende dal cielo sulla terra rinnovata (cfr. il regno millenario).

Infine, riguardo al contenuto di tale restaurazione, essa aveva tre elementi caratteristici: il Messia davidico, Gerusalemme come luogo di manifestazione e il regno³⁰ delle dodici tribù (in un'epoca più tardiva, la restaurazione comprenderà anche le nazioni pagane, per le quali Israele sarà guida e luce)³¹. I tre aspetti menzionati si potrebbero ritrovare nell'Apocalisse, perché l'Agnello è il Messia, il germoglio di Da-

²⁸ A. GEYSER, *Some Salient New Testament Passages on the Restoration of the Twelve Tribes of Israel*, in J. LAMBRECHT, *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1980, 306-309.

²⁹ A. GEYSER, *The Twelve Tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian Apocalypticism*, in *New Testament Studies* 28 (1982) 389; D. AUNE, *Revelation 17-22*, 1155.

³⁰ Giovanni di Patmos usa il numero 12 solo nei riguardi del regno e delle sue caratteristiche.

³¹ A. GEYSER, *The Twelve Tribes*, 389-392.

vide (Ap 5,5), il centro è la Gerusalemme rinnovata (Ap 21,1-22,5) e i membri delle dodici tribù regnano per l'eternità³².

Anche se tali aspetti potrebbero essere ispirati da queste attese, l'idea della restaurazione di Israele è difficilmente sostenibile. Un argomento contrario sono le allusioni ai falsi giudei e alla sinagoga di Satana in Ap 2,9; 3,9³³. Ma l'argomento principale contro la tesi della restaurazione delle tribù è il fatto che l'autore si riferisce in Ap 21 a tutto il popolo di Dio, non ad Israele. Giovanni di Patmos parla dell'Israele spirituale e messianico, il popolo escatologico di Dio in cui coesistono Israele e le nazioni³⁴, un popolo in cui non c'è distinzione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani.

Nel delineare l'immagine della Chiesa, l'autore potrebbe avere in mente il popolo di Israele, la restaurazione delle dodici tribù. Tuttavia a queste tribù si uniscono le nazioni. Una conferma viene da Ap 7, in cui prima sono elencate le tribù di Israele, e in seguito si descrive la folla innumerevole proveniente da tutti i popoli. L'idea della restaurazione di Israele potrebbe essere solo un punto di partenza, perché Giovanni di Patmos modifica e arricchisce l'immagine delle dodici tribù, riferite ormai a Cristo.

Parlando ancora di questo popolo e partendo dal contesto storico della fine del primo secolo, ci si chiede quale fosse la relazione tra i cristiani e i giudei. Nella visione dell'autore, si tratta di un solo popolo, l'Israele vero e reale, l'Israele che crede in Cristo e apre la porta ai pagani. Per cui rimane forte il legame con l'Israele storico e la speranza della conversione dei giudei³⁵.

Un'altra domanda che potrebbe sorgere, guardando al contesto letterario dell'Apocalisse, è se l'immagine dei cristiani fosse realistica. La domanda non è priva di fondamento, perché nel libro di Giovanni ci sono vari elementi che influiscono sulla comprensione della natura del popolo di Dio: la visione dualistica che contrappone i fedeli ai nemici di Dio, l'aspetto cosmico e mitologico, la demonizzazione del male e il radicalismo chiesto ai fedeli. Tuttavia, esiste molto realismo. Nella storia si nota la presenza dei peccatori e dei santi dentro le Chiese (Ap 2-3). In realtà, il popolo è formato dai giusti e dai malvagi. Per l'autore dell'Apocalisse si tratta di una situazione storica critica in cui i nemici hanno il sopravvento. In vista dell'attacco finale, della fine imminente, al popolo si chiede di rifiutare ogni compromesso con la società in cui domina il benessere, l'idolatria e l'immoralità. Ap 18,4 sintetizza tutto questo con l'invito fatto ai credenti: «Uscite da Babilonia!»³⁶.

³² A. GEYSER, *The Twelve Tribes*, 392, fa notare che il numero 12 è frequente anche nella Regola della Guerra, nel Rotolo del Tempio e nel *pešer* a Is 54.

³³ D. MATHEWSON, *A New Heaven*, 107.

³⁴ P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, 301.

³⁵ J. LAMBRECHT, *The People of God*, 389-393.

³⁶ Si deve sottolineare che uno degli scopi del libro è l'esortazione alla fedeltà a Cristo fino alla fine. In mezzo alle persecuzioni, al confronto con il mondo e con l'Impero romano era necessario evitare il

3. L'unico popolo di Dio: Antico e Nuovo Testamento

Nella descrizione del popolo di Dio, l'autore del libro apporta una novità. Giovanni di Patmos concepisce il popolo di Dio come formato da due elementi: Antico e Nuovo Testamento. Questi elementi sono inseparabili, perché l'autore li presenta sempre uniti e in continuità: gli aspetti veterotestamentari all'inizio, e in seguito, i tratti neotestamentari. Nel descrivere il popolo di Dio Giovanni usa, in primo luogo, diverse immagini tratte dall'Antico Testamento. Descrivendo il popolo di Dio con aspetti dell'Antico Testamento, l'autore richiama principalmente l'elemento delle dodici tribù: le tribù sulle porte della nuova Gerusalemme (Ap 21,12); le tribù elencate in Ap 7,3-8; le dodici stelle-tribù nella corona della Donna vestita di sole (Ap 12).

I tratti del Nuovo Testamento usati per descrivere il popolo di Dio sono legati all'Agnello (l'Agnello e i 144.000 in Ap 14) e ai dodici apostoli che costituiscono i fondamenti della Gerusalemme escatologica. L'Agnello raduna e fonda un popolo universale di redenti e seguaci vittoriosi.

I tratti veterotestamentari combinati con quelli neotestamentari sono indizio che per Giovanni di Patmos non c'è alcuna distinzione o cesura tra il popolo dell'Antico e del Nuovo Testamento. La prima prospettiva è quella della continuità (mancanza di cesura) tra la storia di Israele e quella della Chiesa. Gli interventi di salvezza di Dio sono stati fatti a favore di Israele nel passato, ma ora sono visibili nel Cristo, morto e risorto. Si parte da Israele, si passa per Gesù e si arriva alla Chiesa, in cui i cristiani devono imitare la testimonianza di Gesù. L'autore parte dall'immagine del popolo delle tribù, che sono oramai diventate le tribù del Messia, il Leone della tribù di Giuda e il virgulto di Davide. Questo popolo trasformato da Cristo avrà come fondamenti gli apostoli.

Nonostante la continuità tra il popolo dell'antica e della nuova alleanza, rimangono le diverse funzioni. Il popolo di Dio ha le sue radici nella storia di Israele e l'autore dà precedenza ad esso, alludendo in primo luogo alle tribù israelitiche. Difatti, chi vuol entrare nella Gerusalemme escatologica deve passare attraverso le porte-tribù. Dall'altra parte, i fondamenti-apostoli sono la base su cui poggia la città-popolo.

La continuità tra Israele e Chiesa potrebbe avere come sfondo la restaurazione di Israele, come già si è accennato. Tuttavia, nell'Apocalisse le dodici tribù sono quelle messianiche. Inoltre, non è solo il compimento delle profezie e delle attese veterotestamentarie, ma esiste l'idea della maturazione in Cristo. Il Cristo Agnello offre il di più, la novità al popolo della Gerusalemme escatologica. In questa trasformazione, i veri giudei sono i cristiani che ereditano le promesse fatte ad Israele. La Gerusalemme nuova non ha più la connotazione di capitale di Israele, ma è il raduno di tutte le

compromesso e rimanere fedeli a Cristo. Il mandato fondamentale della Chiesa era conservare la testimonianza di Gesù, un ritornello che ricorre frequentemente negli inni dell'Apocalisse.

nazioni attorno a Dio e all'Agnello. È la nuova Gerusalemme che ha sulle fondamenta i nomi dei dodici apostoli dell'Agnello.

Nonostante tutto, il punto essenziale su cui si insiste nel descrivere il popolo di Dio, è l'unicità e l'unità: i Due Testimoni sono sempre insieme e indivisibili, la Donna ha una corona che unisce le dodici stelle, il cantico è unico, al tempo stesso di Mosè e dell'Agnello, i 144.000 sono sia i membri delle tribù, che i seguaci dell'Agnello. La conclusione è la presentazione di un popolo unico e unitario nella storia.

Ma l'unicità del popolo di Dio è presente anche nell'escatologia. Una prova dell'unitarietà del popolo di Dio è il muro della nuova Gerusalemme, che include in un'unica realtà le porte delle dodici tribù e i fondamenti dei dodici apostoli. Simbolo di unità è anche la Gerusalemme escatologica, città santa compatta che unisce le nazioni attorno a Dio e all'Agnello, che stanno al centro della città come Tempio, trono e luce. In questa città santa c'è un'unica piazza, un solo fiume di acqua viva e un unico albero della vita a cui si accostano le nazioni. La nuova Gerusalemme è una città di sintesi e di unità. Dio e Cristo sono insieme l'unico Tempio, l'unica fonte di luce, l'unico fiume di acqua viva e siedono sullo stesso trono. Le nazioni, senza alcuna distinzione, partecipano della comunione tra Dio e l'Agnello, usufruendo della luce, del fiume e dell'albero della vita e prestando la loro adorazione davanti al trono di Dio e dell'Agnello.

In sintesi, l'idea di un popolo unico e indivisibile si può desumere: a) dalla non distinzione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, quindi tra il popolo di Israele e la Chiesa (non si parla di un'antica alleanza e di un antico Israele; b) dall'unione tra le tribù israelitiche e gli apostoli nel muro della nuova Gerusalemme, c) dal linguaggio specifico per designare il popolo ebraico: Israele, i veri giudei, ecc. Gli elementi ebraici, spesso legati a Dio nella storia, sono uniti agli elementi cristiani, legati all'Agnello.

L'Apocalisse offre l'immagine di un unico popolo di Dio e dell'Agnello, riassumendo la tradizione giudaico-cristiana, in cui le tribù e la Chiesa sono unite e formano una sola comunità davanti a Dio.

4. L'unità del popolo di Dio a livello teologico e pratico

Dopo le considerazioni fatte sopra, sembrano utili alcune sottolineature teologiche. Nel discorso sull'ecclesiologia va accentuato, in primo luogo, il rapporto della Chiesa con Cristo. La Chiesa trova la sua realizzazione, il suo significato e la sua stessa esistenza e consistenza soltanto perché è riferita e inserita in Cristo, di cui è Sposa e Città. La Chiesa perciò non può essere considerata in se stessa, distaccata da Cristo, il quale la fa vivere, l'adorna e la conduce al compimento escatologico. Ne risulta una ecclesiologia totalmente incentrata sulla cristologia.

I due misteri, la Chiesa e Cristo, reciprocamente rapportati, formano l'essenza dell'evento salvifico e non possono essere separati. La Chiesa è legata a Cristo in maniera indissolubile lungo il percorso della storia, nella vittoria finale e nella gloria. Quindi non si può pensare, e tanto meno attuare, una Chiesa senza Cristo e un Cristo senza la Chiesa nell'ampia prospettiva dell'economia salvifica fino alla perfezione escatologica. Cristo e la Chiesa esistono assieme, vivono insieme e camminano assieme, trionfano insieme. Tuttavia le loro posizioni e i loro compiti sono diversi e per questo complementari, ma mai scissi, poiché rientrano nel progetto voluto da Dio seduto sul trono. Sussiste in tal modo un legame stretto e vitale tra ecclesiologia, cristologia e teologia. In questo contesto è da sottolineare anche l'immagine apocalittica di Dio sul trono che conferma la sua posizione di attore principale della storia salvifica.

Da queste considerazioni emerge che l'identità del popolo, sia nella storia che nell'escatologia, si scopre solamente in rapporto al mistero di Dio e di Cristo. L'Apocalisse invita, in questo senso, a ricercare sempre l'autenticità della Chiesa, nel legame profondo e vitale con Dio e con Cristo.

Un altro invito è quello di imitare il modello di unità presente tra Dio e Cristo, l'Agnello. Dio Padre e il Cristo-Agnello uniti nel loro essere e nell'azione a favore degli uomini sono la fonte da cui attingere il valore dell'unità.

Arrivati a questo punto, occorre ora precisare meglio, dal punto di vista teologico, il senso e la portata dell'unità e dell'unicità del giudaismo e del cristianesimo.

In primo luogo, non si tratta di un'unità di soppressione o sostituzione dell'Antico Testamento, né di separazione con il Nuovo Testamento (dualità), ma di unità nella complementarietà. In questo senso, il mondo giudaico trova il suo compimento e coronamento in Cristo, di fronte al quale è collegato e con il quale attua il suo pieno significato. Dall'altra parte il mistero e l'evento di Cristo vengono illuminati dall'anticipazione e raffigurazione dell'Antico Testamento. Vi è perciò una vera e reciproca complementarietà.

In secondo luogo, si spiega anche il collegamento tra i giudei e i pagani, poiché entrambi sono invitati a riconoscere e vivere il mistero di Cristo. Essi sono di fatto nella medesima situazione di orientamento e decisione verso Cristo. Tuttavia, l'Antico Testamento vive già l'orientamento al Nuovo Testamento ed è inserito vitalmente in esso come il suo compimento all'interno del progetto salvifico di Dio. Ne segue che il popolo di Dio, formato da ambedue le situazioni rinnovate, diventa l'unico vero popolo di Dio in forza di Cristo. Si vede come l'unità tra Antico e Nuovo Testamento divenga l'unicità della comunità dei credenti e dei salvati.

Nell'Apocalisse l'autore non fa distinzione tra Israele e la comunità dei seguaci di Cristo. Israele è presentato come Chiesa, e non c'è l'allusione ad un vecchio e antico Israele. Si tratta di un'economia e storia di salvezza unitaria e unica. Nello stesso tempo, c'è un unico popolo di Dio, l'Israele spirituale, anche se si conserva la distinzione temporale tra passato e presente. La descrizione della Chiesa come l'Israele di Dio è un invito ad approfondire costantemente le radici ebraiche del cristianesimo.

Accanto all'idea di un unico popolo di Dio, agli occhi dell'autore dell'Apocalisse esiste il concetto di una Scrittura unitaria. L'autore non fa distinzione tra l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento, che sono le stesse Scritture sacre. Giovanni di Patmos è un modello per tutti coloro che si accostano alla Bibbia. Nello stesso tempo, è un insegnamento a non ripetere alcuni abusi del passato che hanno sottovalutato l'Antico Testamento.

L'idea del popolo unitario si applica anche nel dialogo ecumenico. Giovanni di Patmos voleva una Chiesa unica ed indivisibile. Si nota, soprattutto in Ap 2-3, il suo accanimento contro ogni forma di scisma dentro la comunità (Gezabele, i nicolaiti). La nuova Gerusalemme stessa è cinta da un muro che raccoglie in una comunità unica e unita le nazioni attorno al trono di Dio e dell'Agnello.

Infine, l'unità e l'unicità deve manifestarsi non solo all'esterno (con Israele e altre confessioni), ma all'interno della Chiesa stessa, la quale deve combattere la frammentarietà diffusa, le segregazioni e le divisioni di qualsiasi natura.

Conclusione

Il libro dell'Apocalisse presta attenzione al popolo di Dio, il quale deve far fronte all'imminente persecuzione e alle seduzioni dell'idolatria.

Uno degli aspetti più cospicui è l'idea dell'unità di un popolo chiamato da Giovanni di Patmos Israele spirituale o messianico, intendendo così la comunità dell'antica alleanza insieme a quella della nuova alleanza.

L'unità e l'unicità volute dall'autore dell'Apocalisse si possono applicare ai nostri tempi. In primo luogo, il discorso sull'unicità del popolo di Dio aiuta a capire più profondamente l'identità cristiana. È necessario accentuare l'elemento della continuità e unità dentro la comune storia di salvezza e l'alleanza di Dio con il suo popolo.

In secondo luogo, l'unità del popolo di Dio dovrebbe essere una dimensione che abbraccia tutti gli ambiti e le relazioni della Chiesa. Tale unità rimane un ideale da perseguire continuamente. L'unità e l'unicità perfetta saranno raggiunte nel compimento escatologico, quando la nuova Gerusalemme scenderà dal cielo. Ma l'impegno per una Chiesa unita e unica deve essere più tenace nel cammino storico perché la comunità dei credenti rispecchi fedelmente già dalla terra la Città celeste, la nuova Gerusalemme, con dodici porte-tribù insieme a dodici fondamenti-apostoli.

Bibliografia

- D. E. AUNE, *St. John's Portrait of the Church in the Apocalypse*, in *The Evangelical Quarterly* 38 (1966) 131-149.
- , *Revelation 17-22*, Nashville 1998.
- R. J. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- , *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994 (edizione originale in lingua inglese, Cambridge 1993).
- G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996.
- , *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004.
- , *I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22*, in *Parola Spirito e Vita* 50 (2004) 167-177.
- M. E. BORING, *The Theology of Revelation, 'The Lord Our God the Almighty Reigns'*, in *Interpretation* 40 (1986) 257-269.
- E. BOSETTI – A. COLACRAI (a cura di), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni in onore di Ugo Vanni*, Assisi 2005.
- L. CERFAUX, *L'Église dans l'Apocalypse*, in J. GIBLET – P. ANDRIESEN ET ALII, *Aux origines de l'Église*, Bruges 1965, 111-124.
- C. DEUTSCH, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987) 106-126.
- A. J. DU RAND, *The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9-22,5)*, in *Neotestamentica* 22 (1988) 65-86.
- , *The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Rev 21,1-22,5*, in *Neotestamentica* 38 (2004) 275-302.
- A. FEUILLET, *Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse*, in *Revue Thomiste* 75 (1975) 40-66.
- A. GEYSER, *Some Salient New Testament Passages on the Restoration of the Twelve Tribes of Israel*, in J. LAMBRECHT, *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1980, 306-309.
- , *The Twelve Tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian Apocalypticism*, in *New Testament Studies* 28 (1982) 388-399.
- H. GIESEN, *Kirche in der Endzeit. Ekklesiologie und Eschatologie in der Johannesapokalypse*, in A. FUCHS (ed.), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 19 (1994) 5-43.

- J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 2004.
- P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- J. LAMBRECHT, *The People of God in the Book of Revelation*, in ID. (a cura di), *Collected Studies. On Pauline Literature and on The Book of Revelation*, Roma 2001, 360-396.
- D. A. McILRAITH, *The Reciprocal Love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Roma 1989.
- S. P. MINEAR, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, in *New Testament Studies* 12 (1966) 89-105.
- A. T. NIKOLAINEN, *Die Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes*, in *New Testament Studies* 9 (1962-1963) 351-361.
- P. K. OLUTOLA, *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*, New York 2005.
- S. PATTEMORE, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure and Exegesis*, Cambridge 2004.
- L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse*, Assisi 2007.
- J. ROLOFF, *Die Kirche als Zeugin des endzeitlichen Königsherrschaft Gottes: Die Offenbarung des Johannes*, in ID., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993.
- A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1966.
- H. SCHLIER, *Die Kirche nach der Offenbarung des Johannes*, in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, Einselden-Zürich-Köln 1972, IV/1, 200-214.
- E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apocalypse*, Münster 1972;
- A. ŠKRINJAR, *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae*, in *Verbum Domini* 23 (1943) 47-54.
- F. TAVO, *The Ecclesial Notions of the Apocalypse in Recent Studies*, in *Currents in Biblical Research* 1 (2002) 112-136.
- M. WOJCIECHOWSKI, *Church as Israel according to the Revelation of St. John*, in *Collectanea Theologica* 64 (1994) 33-40.
- C. WOLFF, *Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes*, in *New Testament Studies* 27 (1981) 186-197.
- A. YARBRO COLLINS, *Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and Its Social Context*, in J. NEUSNER – E. S. FRERICHS (a cura di), *To See Ourselves as Others See us: Christians, Jews, Others in Late Antiquity*, Chico 1985.

Riassunto

Il libro dell'Apocalisse offre un'immagine di Dio e dell'Agnello insistendo di più sulla teologia e la cristologia. Al di là degli elementi teologici e cristologici, una certa importanza riveste senza dubbio anche l'ecclesiologia. Tra i numerosi simboli della Chiesa, un'immagine molto usata è quella del popolo di Dio. Questo popolo è presentato con l'aiuto di elementi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, senza distinguere tra di essi. Questo procedimento mette in risalto l'idea dell'unità della Sacra Scrittura. Le note caratteristiche del popolo sono la continuità e l'unità tra la comunità dell'antica alleanza e quella della nuova alleanza formata da una moltitudine di ogni lingua, popolo e nazione della terra. Il popolo di Dio che Giovanni ha in mente è caratterizzato dall'unità e dall'unicità.

Abstract

The Book of Revelation offers a portrait of the God and the Lamb and insists on the theology and the Christology. But, when we make a deep analysis, comes out the theme of ecclesiology in relationship with God and Christ. From the numerous symbols of the Church, a very used image in Revelation is the image of the people of God. This people is described with elements from Old and New Testament, without any distinction. This kind of use of Scripture put in evidence its unity. A typical note of this Church described by John of Patmos is that the community of old covenant (Old Testament) is united with the multitude from every language, people and nation of the new covenant (New Testament). The people of God is only one and unitary.

Comunicare i valori cristiani in un contesto di scetticismo religioso. La necessità del “reframing”

Beat Müller*

Comunicare alla gente i contenuti della nostra fede è diventato oggi particolarmente importante, ma anche difficile, visto lo scetticismo e anche l'avversione verso la fede e l'insegnamento della Chiesa che regna in tanti ambienti della nostra società. In queste righe si offrono spunti per superare tali difficoltà.

1. Un'accoglienza poco favorevole dei valori cristiani

È ben noto che negli ultimi decenni l'opinione pubblica dominante ha subito, per diversi motivi, un cambiamento profondo. In questo processo si è anche allontanata da alcuni centrali valori cristiani, che la Chiesa è chiamata a custodire. Benedetto XVI ha riassunto così tale l'evoluzione: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone»¹.

Quell'allontanamento si riflette anche a livello legislativo: matrimonio gay, legalizzazione dell'eutanasia, educazione scolastica con contenuti obbligatori contrari alle convinzioni dei genitori, finanziamento obbligatorio della fecondazione *in vitro*, esclusione di agenzie per le adozioni che danno i bambini solo a coppie eterosessuali ecc.

Un esempio di ciò l'abbiamo nell'affermazione del *National Women's Law Center*

* L'Autore, giornalista e sacerdote di Zurigo, è dottore in lettere germanistiche e filosofia del linguaggio; e-mail: beat.l.mueller@gmail.com.

¹ BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Porta fidei*, 11 ottobre 2011, n. 2.

negli USA: «Quando gli ospedali e le farmacie si rifiutano di offrire alle donne assistenza riproduttiva, invocando convinzioni religiose, utilizzano la loro religione per discriminare e recare danno agli altri»².

Per questi motivi, la Chiesa stessa e parti essenziali della sua dottrina vengono respinte in molti ambienti. Si mette addirittura in dubbio o si nega rotondamente che le sue proposte contribuiscano al bene sociale. In passato, si criticavano certi punti della sua dottrina, certi suoi esponenti, certi errori del passato ecc. Ma oggi si mette in dubbio la legittimità della sua stessa esistenza. La sua fede (e qualsiasi credenza in una verità oggettiva) è vista come un atteggiamento irrazionale, come ostacolo per una vita felice, anzi come una sorgente di violenza. Secondo un'opinione diffusa i cattolici sono più un male che un bene per la società.

Con l'annuncio del messaggio cristiano succede quindi un po' come con una casa dipinta d'azzurro. Lo sfondo originale di questo quadro era oscuro, e quindi la casa appariva chiara e attraente. Poi alcuni restauratori hanno mantenuto la casa blu, ma hanno reso lo sfondo molto più chiaro. In tal modo adesso la casa appare oscura, cupa, poco invitante.

2. L'importanza del contesto

I semiotici sanno bene che una frase senza contesto non ha ancora un senso determinato. Secondo il contesto in cui viene utilizzata, assume sensi molto diversi, perfino contrari. Per es., se un marito dice alla moglie: «Come ti sta bene questo nuovo accappatoio!», è un complimento o no? Dipende dal contesto. Se lo dice la domenica mattina, quando la moglie si presenta con il suo nuovo accappatoio alla colazione, si tratta senz'altro di un complimento. Ma se il marito pronuncia la stessa frase il venerdì sera, quando, prima di uscire per andare a teatro, lei si presenta con il suo nuovo vestito, si tratta di una maliziosa critica sarcastica.

In modo analogo, «alcune questioni che fanno parte dell'insegnamento morale della Chiesa rimangono fuori del contesto che dà loro senso»³. Infatti, una serie di affermazioni dottrinali, nella percezione del cittadino medio, hanno subito un cambio di senso. Gli stessi messaggi che prima apparivano come positivi per la società, ora sono percepiti come intolleranti e potenzialmente discriminatori. Questo vale specialmente per temi come l'inizio e la fine della vita umana, il matrimonio e la famiglia, la

² «Hospitals and pharmacies that refuse women needed reproductive care because of their religious beliefs are using their religion to discriminate against and harm others». NATIONAL WOMEN'S LAW CENTER, *Fact Sheet*, settembre 2014.

³ Papa FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n. 34.

sessualità e la vita coniugale, il diritto dei genitori all'educazione dei figli e anche il celibato sacerdotale. Il cambio di senso si deve a un cambio di contesto; ma dovremo capire di quale tipo di contesto si tratti.

Prendiamo come esempio il caso dell'indissolubilità del matrimonio. Immaginiamo un'intervista con un vescovo. Il vescovo conferma l'indissolubilità e non può fare a meno di confermare anche la conseguenza morale: chi abbandona la sua moglie e si unisce a un'altra donna commette oggettivamente un adulterio. Come percepirà un giornalista o uno spettatore medio questa affermazione? Molto probabilmente come intolleranza e durezza verso gente ben intenzionata che ha avuto poca fortuna nella vita. Presenterà le affermazioni del vescovo come una nuova prova che la Chiesa contraddice il Vangelo, perché non ha misericordia con gli uomini e le donne in difficoltà, mettendo un principio morale astratto e teorico al di sopra dell'affetto pastorale concreto e pratico.

Così, purtroppo, interventi ecclesiali come questo, per quanto siano corretti, spesso risultano controproducenti per l'annuncio del messaggio evangelico. Non fanno che confermare i pregiudizi negativi contro la Chiesa.

3. Come comunicare i valori cristiani nel contesto odierno?

3.1. Un apparente dilemma

Pare veramente che siamo presi in una trappola. A prima vista, sembra infatti che ci siano solo due modi di reagire:

- 1) Essere *“meno cristiani”*, evitando i temi controversi, creando così spiragli di silenzio, o perfino cedendo e diluendo il proprio messaggio per ottenere più consenso o cercando almeno che ci lascino in pace.
- 2) Essere *“più cristiani”*, affermando con forza la propria posizione, in aperta opposizione, anzi ostilità, all'opinione pubblica, senza curarsi di eventuali perdite.

Tale alternativa non è per niente soddisfacente. È piuttosto un dilemma insolubile, poiché risultiamo perdenti in entrambi i casi.

Ora, riflettendo più in profondità, si scopre che c'è un'uscita da questo dilemma. Esiste infatti un'altra via. Non si tratta di una “via di mezzo”, ma una via che si alza al di sopra di questa alternativa.

3.2. Analisi del discorso pubblico

Per questo ci aiuta un'analisi del discorso pubblico.
Concretamente, un tale discorso di solito si svolge a due livelli:

Livello B ("basso"): è il livello del tema specifico di cui si parla: una domanda concreta e la risposta diretta a questa domanda.

Per es.: un attivista di Greenpeace chiede al CEO della Shell: "Secondo lei, le piattaforme petrolifere nella Manica possono essere affondate quando non servono più, oppure si devono smantellare?" – Risposta: "Meglio affondarle, perché è molto più semplice e molto meno costoso, e sul fondo del mare non disturbano nessuno"⁴.

Livello A ("alto"): è il livello dei valori di principio a cui viene riferito il contenuto della risposta.

Per es.: l'attivista riferisce la risposta al principio della protezione dell'ambiente, il CEO invece lo riferisce al principio del rapporto ottimale tra dispendio e ricavato economico.

Il livello B è sempre esplicito, mentre che il livello A spesso rimane implicito. Ma è il livello più importante della comunicazione: è la proposta prioritaria.

Gli specialisti normalmente chiamano il livello A la *cornice* ("frame") del discorso: è come una cornice di valori dentro della quale l'interlocutore mette il quadro del suo discorso esplicito (livello B).

3.3. I due livelli nell'annuncio del messaggio cristiano: due esempi

Anche l'annuncio del messaggio cristiano si svolge a questi due livelli: proclamiamo valori particolari in un tema concreto, ma sempre in una cornice di valori di base. Consideriamo due esempi:

1. La Chiesa difende i deboli, gli handicappati, gli anziani. Questo impegno si deriva da certi suoi valori "di cornice": la dignità di ogni essere umano e il comandamento della carità.
2. La Chiesa è contraria alla fecondazione in vitro (FIVET). La cornice di questa posizione è la dignità dell'embrione come essere umano.

Qui la grande questione è: il pubblico a cui ci rivolgiamo con questi propositi li riferisce alle stesse cornici?

⁴ Prendiamo spunto dall'acceso dibattito internazionale sorto intorno alla piattaforma «Brent Spar», invasa da Greenpeace nel 1995 per impedire il suo affondamento già deciso dalla Shell.

Caso (1): Possiamo dire di sì: la nostra cornice e quella del cittadino medio (e dei giornalisti) di solito coincidono abbastanza bene. Quindi, se la Chiesa difende gli handicappati o i lavoratori in situazione precaria, la gente capisce che con questo intende difendere la dignità umana ed esercitare la carità.

Questo è vero perfino quando si rimprovera alla Chiesa di essere incompetente in campo economico. Come esempio, si può pensare alla votazione nazionale sull'estensione degli orari d'apertura dei negozi. Un esponente della Chiesa si oppose pubblicamente, e questo era percepito come un intervento "della Chiesa" in genere. Non mancavano le critiche, ma nonostante tutti capivano che l'intervento era motivato dalla volontà di proteggere i lavoratori: tutti vedevano l'intervento nella stessa cornice dell'esponente: quella della protezione dell'essere umano in genere e dei "piccoli" e la loro vita familiare in particolare.

Caso (2): Qui, la coincidenza delle cornici quasi non esiste. L'opposizione della Chiesa contro la FIVET viene riferita a una cornice di valori famigliari, delle buone intenzioni, del diritto di autorealizzarsi ecc. In una tale cornice, opporsi alla FIVET risulta un attacco alla libertà, una durezza di cuore verso gli sposi che hanno il desiderio così umano di avere un figlio ecc.

Qualcosa di analogo succede con la risposta del CEO della Shell. La sua cornice di valori economici è completamente diversa di quella ambientalistica di Greenpeace, condivisa in gran parte dal pubblico medio. La risposta è quindi percepita come una conferma che la Shell solo si interessa per i soldi e non ha nessuna sensibilità per l'ambiente.

4. "Reframing"

Che cosa fare quando esiste una tale discrepanza tra le cornici in un tema determinato?

Bisogna *in primo luogo* salire al livello A e *comunicare la propria cornice* di valori, renderla esplicita. Se si risponde direttamente alla domanda, si rischia di accettare implicitamente la cornice di valori dell'interlocutore e di confermare l'interpretazione negativa del messaggio cristiano in quella cornice. In altri termini: bisogna prima "riaggiustare" la cornice, fare quello che gli specialisti chiamano "reframing"⁵.

Se mi chiedono: "Lei è favorevole o meno al suicidio assistito?", la vera doman-

⁵ Il teorico più importante di questo meccanismo è George LAKOFF. Il suo best-seller *Don't Think of an Elephant. Know Your Values and Frame the Debate* (prima edizione nel 2004, attualizzato e ristampato nel 2014) è il testo di riferimento. È un'opera non solo accademica, ma anche un ricettario per i progressisti americani per il loro interventi pubblici.

da, a livello della cornice, di solito è: “rispetta lei la libertà e l'autodeterminazione della persona e ha compassione con quelli che soffrono una malattia incurabile, o meno?”. Bisogna rispondere *in primo luogo* a questa implicita domanda “corniciale” e ricordare la propria cornice di valori in materia, rendendola esplicita. E solo dopo rispondere alla domanda esplicita.

Solo quando abbiamo assicurato il livello A, quando abbiamo fatto capire la propria cornice, possiamo passare al livello B e rispondere alla domanda esplicita. A volte, a seconda della situazione, non si ha occasione di scendere al livello B. Non è così grave. Più importante è far passare la cornice, il messaggio fondamentale. Senza la cornice, la risposta al livello B sarà inevitabilmente capita male. Anzi, in certe situazioni o temi, non sarà nemmeno necessario o auspicabile fare questo passo, quando per es. l'applicazione dei valori esposti risulta troppo articolata per l'auditorio o per la scarsità di tempo.

4.1. Un possibile “reframing” nel caso della FIVET

Abbiamo visto che la pratica della FIVET, nella nostra società, si presenta di solito nella cornice dell'aiuto alle coppie che soffrono per non poter avere figli. L'opposizione della Chiesa è quindi percepita come una chiusura illogica e ostinata verso quelle coppie e la loro sofferenza.

Perciò, dobbiamo prima di tutto esplicitare la nostra cornice: siamo gli avvocati della dignità di ogni essere umano, senza discriminazioni, neanche secondo l'età o la capacità di difendersi. Con tutta la nostra comprensione per quelle coppie, ci sentiamo in obbligo di proteggere l'essere umano da qualsiasi strumentalizzazione. L'embrione umano è un essere umano, lo conferma anche la scienza. Possiede quindi la dignità di un essere umano, da cui si deriva il diritto di essere concepito in modo naturale, invece di venir fabbricato come un prodotto e di essere congelato o eliminato nel caso in cui fosse in sovrannumero per la fecondazione.

La Chiesa fa valere qui il bene comune (che è il bene di tutti, soprattutto a lunga scadenza) nei confronti di un bene particolare.

4.2. L'esempio della diagnosi preimpianto (DPI)

La Chiesa, come si sa, è contraria alla DPI. Questo è il suo messaggio in merito al livello B. Ma se si limitasse a sottolineare questo “no”, gli si rimprovererebbe facilmente di opporsi agli sforzi della medicina per evitare malattie come la trisomia 21 e di non prendersi cura dei genitori che per causa del divieto della DPI si trovassero nel pesante dovere di occuparsi di un figlio handicappato (livello A). In altre parole: il messaggio verrebbe incorniciato male, alienato dalla sua cornice originale.

Nel suo recente depliant sulla DPI⁶, la Conferenza dei Vescovi Svizzeri cerca di prevenire questo pericolo, riassumendo la sua posizione al riguardo con questo slogan:

«No alla diagnosi preimpianto, sì alla vita umana».

Il «no» è il messaggio al livello B, il «sì» quello al livello A. Ragiona poi non soltanto al livello B (problemi morali e tecnici), ma anche al livello A, e lo fa in questi termini: L'embrione umano è una persona, e perciò la DPI lede gravemente la dignità intrinseca dell'essere umano; non lo si cura, lo si sopprime. Si producono esseri umani a fini selettivi, arrogandosi il diritto di decidere chi merita di vivere e chi no. La DPI quindi «non coinvolge soltanto la vita privata e la sofferenza individuale: mette a repentaglio il bene comune il cui valore primario, garantito dallo Stato di diritto, è la dignità umana. Lo sgretolarsi della dignità all'idea d'una vita "degnata d'esser vissuta" (qualità di vita) è un passo verso la disumanizzazione».

Il depliant è scritto per l'occasione di un referendum che propone la legalizzazione della DPI. Perciò è costretto a soffermarsi con una certa estensione sul «no» del livello B; si tratta di convincere la gente di scartare la proposta di legge. Tuttavia, al di fuori di una urgenza circostanziale come questa, sarebbe raccomandabile dare ancora più peso alla cornice e di invertire, per così dire, lo slogan:

«Sì alla vita umana, no alla DPI».

A volte basterebbe addirittura: «Sì alla vita umana», facendone un tema ricorrente e positivo, lasciando una traccia profonda e sostenibile nella mente della gente, che può poi facilmente giungere alle conclusioni giuste nelle questioni concrete.

4.3. Affermare, non smentire

Una cosa importante nel «reframing» è di affermare positivamente la propria cornice.

Per esempio: dobbiamo riaffermare che la Chiesa si oppone all'aborto. Non sempre, ma spesso ci troviamo davanti a gente che riferisce questa posizione alla cornice della dignità e della sovranità della donna e/o alla compassione (e quindi carità) che merita una donna rimasta involontariamente incinta. Pensano quindi che la Chiesa è disumana perché preferisce un dogma all'aiuto.

Questa cornice diventa esplicita molto facilmente. Allora, è importante non intervenire in modo difensivo. Non è per es. conveniente rispondere dicendo: «No, la Chiesa non è disumana. Non siamo contro la libertà delle donne. Nessuno le costringe per altro alla maternità, sono libere come pretendono di esserlo. E in ogni caso, l'aborto è un assassinio».

⁶ Cfr. la dichiarazione su www.ivescovi.ch/documenti/messaggi e il depliant «Mettere in luce – la diagnosi preimpianto» elaborato dalla sua commissione bioetica.

Una tale risposta sarebbe molto sbagliata, pur senza contenere nessun errore di fatto. È sbagliata perché si fissa sulla cornice *dell'altro*, già per il semplice fatto di parlarne, anche se fosse per smentirla. Per di più, l'intervento descritto non fa che confermare la tesi dell'insensibilità ecclesiale verso le donne («è problema/colpa loro»; «le donne sono assassine potenziali»). Così, ci si incastra nella cornice estranea dell'altro, e invece di cambiare la sua percezione, la si conferma ancora di più.

Conclusione: bisogna evitare di commentare la tesi avversaria. Occorre invece esporre direttamente la propria cornice, in termini positivi, per es.: «La Chiesa difende la vita di ogni essere umano, perché ogni singolo essere umano ha un valore assoluto da cui dipendono tutti gli altri valori, e specialmente i diritti umani. La Chiesa capisce molto bene le donne che si ritrovano in una situazione difficile per causa di una gravidanza involontaria, e soffre con loro, e offre anche aiuto in molti modi. Ma la soluzione non può mai essere quella di uccidere una vita innocente; non si può aiutare i deboli alle spese dei più deboli ancora: quelli di cui sappiamo che vogliono vivere, ma che non si possono esprimere, non si possono organizzare per difendersi, non possono nemmeno gridare. Non vogliamo una società in cui i più forti dispongono dei più deboli secondo il loro arbitrio». Si può anche parlare della natalità troppo bassa da noi che compromette gravemente il futuro della società, o si può accennare alla sindrome post-abortiva; ma questi sono temi secondari che possono anche portare a discussioni interminabili.

4.4. Altri effetti positivi del “reframing”

Il “reframing” permette di trasmettere un messaggio positivo. Ma ha altri effetti positivi. In particolare, permette di *trovare i valori condivisi* che si nascondono dietro la critica o la domanda “corniciale” implicita. In altre parole: permette di costruire una cornice comune e proporre le proprie convinzioni partendo da questi valori comuni.

Tornando sul caso della Shell, il CEO potrebbe sottolineare in primo luogo che anche lui si preoccupa per l'ambiente (supponendo che veramente la pensi così). Potrebbe poi spiegare che affondare la piattaforma sarebbe meglio per l'ambiente, perché lo smantellamento ha bisogno di tanta energia che l'impatto ambientale sarebbe più grande dell'affondamento (fatto che nel famoso caso della Brent Spar era vero, a quanto pare).

La costruzione di una cornice comune per l'annuncio del messaggio cristiano è spesso possibile, perché la nostra società è tuttora impregnata di valori di origine cristiana: tolleranza (che è un derivato della carità), l'alto valore della persona individuale; i diritti umani; la solidarietà; la non-violenza; il valore umano della sessualità...

Così, per es., nel discorso sull'aborto si possono riconoscere senz'altro la libertà e l'autonomia della donna, la misericordia verso le persone in difficoltà o che hanno

sbagliato ecc. Sono anche valori nostri e hanno delle conseguenze anche per noi! Solo che non possono prevalere sul valore della vita umana.

Con un tale “reframing” in una discussione, i critici della Chiesa a volte si sorprendono molto. Addirittura è già successo che hanno perso il loro bersaglio e non sapevano più bene in che direzione tirare senza ammazzare i propri sostenitori o i propri principi.

Un bell'esempio di ciò è stata l'iniziativa comunicativa «Catholic Voices»⁷, nata in occasione della visita di Benedetto XVI in Inghilterra, la quale è riuscita a dare una sorprendente svolta positiva al clima intorno a quella visita, tra l'altro in base di un “reframing”. Tale iniziativa continua a esporre il punto di vista cattolico nei mass media, in Inghilterra e in altri paesi.

In questo modo, si può costruire una base comune con gli interlocutori. Il punto di partenza è il riconoscimento della buona intenzione dei partecipanti. Si ottiene così un rapporto di rispetto reciproco. Si evita di condannare le persone. Ci si esprime in un modo che rispetta l'altro. Anzi, ci si mette alla ricerca della verità e del bene *insieme* all'interlocutore. E questo è il miglior clima per trasmettere i nostri valori.

Perfino nei casi in cui non si riesca a trovare una base comune, la carità e il rispetto devono essere il contenuto principale di ogni comunicazione di valori cristiani. Perché, in fin dei conti, l'argomento più credibile di tutti è la propria coerenza vitale. Noi proclamiamo la carità come supremo valore. Solo se la viviamo nella comunicazione con la gente, siamo credibili, e in un certo senso perfino immuni contro una critica fondamentale. Pensiamo alla beata Teresa di Calcutta: poteva affermare i valori cristiani con molta chiarezza, perché nessuno poteva mettere in dubbio l'autenticità della sua vita cristiana, e concretamente della sua carità.

Questo modo di procedere sembra proprio la chiave per uscire dall'apparente insolubile dilemma tra essere “meno cattolici” ed essere “troppo cattolici”.

⁷ Cfr. www.catholicvoices.org.uk e www.catholicvoicesitalia.it, nonché A. IVEREIGH, *Come difendere la fede senza alzare la voce*, Torino 2014.

Riassunto

Comunicare la fede è diventato oggi particolarmente difficile, visto lo scetticismo religioso che prevale nella società postmoderna. In questo contributo si offrono spunti per superare tali difficoltà, prestando attenzione al contesto in cui avviene l'affermazione di convinzioni cristiane e in modo particolare a ciò che gli specialisti chiamano la "cornice" (*frame*), cioè i valori di base ai quali le nostre affermazioni vengono riferiti e dentro dei quali vengono interpretati. Le cornici degli ascoltatori spesso contrastano con le nostre. Questo richiede, da parte nostra, un cosiddetto "reframing": prima di prendere posizione su una determinata questione determinata, bisogna rendere esplicita la propria cornice, i valori fondamentali da cui deduciamo le nostre affermazioni specifiche. Un effetto laterale interessante di questo è la scoperta di valori comuni e la creazione di un clima positivo per l'annuncio evangelico.

Abstract

It has become quite difficult nowadays to communicate a series of Christian convictions, given the predominant religious scepticism in postmodern society. The present contribution tries to give some hints on how to overcome this difficulty. It draws the attention to the context in which the stating of Christian convictions occur, in particular to what specialists call the "frame", i.e. the basic values to which our statements are referred to and by which they are interpreted. The frames of the hearer of our messages often contrast to our own ones. This requires a previous "reframing" on our part before we express our position on a determinate controversial subject: we have to make explicit, first of all, the fundamental values from which we derive our specific statements. An interesting side effect of this is the identification of common values and the creation of a positive climate for the proclamation of the Gospel.

Comunicare Gesù. La catechesi oggi

Flavio Placida

Urbaniana University Press, Roma 2015, 373 pp.

Comunicare Gesù: il titolo dell'opera che qui presentiamo è emblematico e tutt'altro che semplicistico. In sole due parole consente di entrare nell'universo della catechesi e lo riferisce, grazie al sottotitolo, al contesto contemporaneo. Flavio Placida è docente alla Pontificia Università Urbaniana e con il libro che recensiamo intende affrontare un'attenta analisi della comunicazione della fede in un mondo non sempre disposto ad accettare il fatto cristiano, anzi. L'opera è di grande portata ed il volume di poco meno di quattrocento pagine è giustificato dal grado di approfondimento e di articolazione davanti ai vari temi che affronta. Si tratta di una risposta concreta al problema dell'efficacia e dell'incisività sulla vita della catechesi: una proposta autorevole e, nella sua corposità, concreta e multiforme.

1. La struttura del testo

Il libro è suddiviso in tre parti, che l'autore chiama "momenti". Il primo considera la storia della catechesi, in una presentazione che valuta le varie epoche storiche lasciandone emergere i punti di forza ed i limiti. La catechesi nella storia è un aspetto importante affrontato nelle varie tappe di maturazione e di confronto con contesti sociali e politici molto differenti tra loro: da subito emerge l'attenzione a presentare una Tradizione¹ che per la Chiesa non è semplicemente "mantenimento". La fedeltà al mandato evangelico è imprescindibile e l'autore riesce a mostrare la capacità della

¹ «Vanno sottolineati i due fattori: Dio e l'uomo (l'umano della Chiesa. Tradizione è vita, evoluzione, crescita dei doni inseriti da Cristo nella storia e affidati alla Chiesa, è trasmettere questi doni, evolvendoli; è al tempo stesso operazione dello Spirito Santo» (L. SARTORI, *Tradizione*, in J. GEVAERT [a cura di], *Dizionario di Catechetica*, Leumann 1987, 642-644, qui 642).

Chiesa nel mantenere da un lato il legame alla Rivelazione e dall'altro la sapiente attenzione al contesto di riferimento². Il taglio che ne emerge è quindi fortemente cristologico ma anche pneumatologico, teologico, antropologico-contestuale, ecclesiologicalo-missionario, come l'autore ricorda nell'introduzione³. Se la lettura della storia è riassuntiva ed essenziale fino al XX secolo, la parte dedicata alla modernità ed alla contemporaneità è più articolata: tale scelta è dovuta alla maggiore disponibilità di materiale ma anche alla capacità di saper cogliere il contesto vieppiù articolato ed esigente di una società frammentata e complessa⁴. D'altronde, il maggior volume per questa sezione è dovuto anche alla maggiore ampiezza di riflessione avuta negli ultimi decenni⁵.

Il secondo momento è definito epistemologico: si presenta come un approfondimento della catechesi stessa: identità, metodo, compiti, fonte, contenuto e trasmissione. L'autore sottolinea l'importanza della catechesi e del suo ruolo con meticolosità. Particolarmente apprezzabile è l'attenzione, già nella parte riflessiva primariamente teorica, al dato evangelico. Placida non scade infatti nell'insidia di un'assolutizzazione della comunicazione e delle sue tecniche. L'efficacia della catechesi non è infatti determinata – esclusivamente – dai canali comunicativi e dalla loro attualità. Ne sottolinea la costante maturazione, fedele a quel principio pneumatologico che lascia emergere la continua azione dello Spirito nella Chiesa: persino determinare cosa sia “la catechesi” è impresa ardua⁶. Il profilo dinamico della catechesi non la rinchiude pertanto in una forma monolitica e sterile: essa è azione viva della comunità ecclesiale. Da qui si comprende la necessità di un (nuovo) manuale di catechetica. La disciplina soffre infatti di una riduzione all'aspetto meramente pratico⁷, che spinge in un'eleva-

² «Per analizzare lo sviluppo della catechesi nel nostro tempo, bisogna esplicitare le sue radici storiche, partendo dall'età sub-apostolica fino alla contemporaneità» (F. PLACIDA, *Comunicare Gesù. La catechesi oggi*, Roma 2015, 23).

³ *Ibid.*, 18.

⁴ La stessa *Gaudium et Spes* parlava di una «vera trasformazione sociale e culturale i cui riflessi si ripercuotono sulla vita religiosa» (GS, 4).

⁵ Così sottolineava Papa Benedetto XVI ai vescovi svizzeri: «L'altra cosa è la catechesi che, appunto, negli ultimi cinquant'anni circa, da un lato, ha fatto grandi progressi metodologici, dall'altro, però, si è persa molto nell'antropologia e nella ricerca di punti di riferimento, cosicché spesso non si raggiungono neanche più i contenuti della fede» http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061107_swiss-bishops.html

⁶ *Ibid.*, 99-109.

⁷ «La catechesi rischia di avvitrarsi su se stessa quando non si autocomprende all'interno della prospettiva compiuta della educazione cristiana, in relazione al problema della identità cristiana della persona e del suo porsi esistenziale e storico nell'ampio campo della vita. Anche il rinnovamento della catechesi – così meritorio – rischia l'anemia da ipertrofia se non si fa capace di pensare oltre e più in grande: è andando oltre la catechesi, che la catechesi trova se stessa nel nostro tempo» (S. LANZA, *Convertire Giona*, Roma 2008, 199).

zione esclusiva delle tecniche psico-pedagogiche o della produzione di innumerevoli proposte di percorsi. Anche in questo punto l'opera dell'autore emerge chiaramente. Non si tratta di un libro di ricette pronte per essere attuate. È piuttosto un contributo teorico-pratico, laddove la riflessione storica, epistemologica e contestuale si intrecciano, determinando una base sulla quale attuare percorsi di vario genere. Si nota il tentativo di essere interdisciplinari laddove le varie scienze (pedagogiche, didattiche, della comunicazione...) vengono interpellate in riferimento al tema della catechesi. I contributi accrescono la qualità della presentazione.

Il terzo momento: contestuale. Il desiderio dell'autore (esplicitato a più riprese) di riferirsi alla contemporaneità trova, nella terza parte, dei riferimenti concreti per quanto riguarda l'ecumenismo, il pluralismo religioso, la catechesi nei vari continenti e con un approfondimento ulteriore sulla realtà italiana. Quest'ultima parte si presenta piuttosto limitata, anche a motivo della corposità delle due sezioni precedenti.

2. Tratti peculiari del contributo

Primariamente sottolineiamo l'*equilibrio* del testo, che non scade in derive attivistiche da una parte ma nemmeno in un'arida teoria. Il profilo che ne consegue è segnato dalla riflessione teorica che apre a quella pratica. Anche il riferimento contestuale non è pura critica o presa di distanza dalla contemporaneità. L'autore riesce ad addentrarsi nel problema della trasmissione della fede valutando i vari aspetti caratteristici dell'attualità: è il caso dei New Media (p. 222), dei mezzi audiovisivi (p. 224) o della catechesi nella cultura del cyberspazio (p. 228). Nel contesto contemporaneo il *virtuale* non è semplicemente "uno strumento" della comunicazione: è diventato una vera e propria mentalità, una base vitale sulla quale sono costruite le azioni umane⁸. Questo aspetto è fondamentale poiché va ad intaccare l'umano nella sua essenza, nei suoi modi di pensare, nella sua quotidiana attività.

In un primo momento, ad osservare l'indice del libro sembra che talora si tratti semplicemente di un rapporto dei vari Congressi o contributi vari sul tema. Approfondendo il testo, appare chiaro che l'autore coglie sapientemente gli stimoli del cammino catechistico per poi rivolgerli all'azione pratica di insegnamento alla vita evangelica. Il contesto contemporaneo si presenta come confuso e parcellizzato: è un momento storico che mostra smarrimento, come è stato spesso nel tempo passato⁹.

⁸ «Non si può dunque più servire l'evangelizzazione mettendo in campo modelli adeguati a un tempo che ormai è tramontato» (G. VILLATA, *La cultura dell'incontro. Percorsi di teologia pastorale*, Bologna 2015, 58).

⁹ «La Chiesa del passato ha saputo innovare con coraggiosa inventiva la prassi catechistica [...] la catechesi si scopre centrata sul soggetto non per faticoso adattamento, ma per nativa inclinazione evangeli-

Riproporre il cammino storico catechetico non significa fermarsi ad un nozionismo quasi cronologico. È piuttosto guardare alla Chiesa che ha saputo rispondere agli stimoli con iniziative e riflessioni adeguate. Questo invita anche gli attori pastorali contemporanei ad un costante aggiornamento secondo i dettami evangelici.

Un punto che emerge chiaramente dall'opera di Placida è l'attenzione a riferire l'azione catechetica sempre e comunque a Cristo, Pastore e Maestro della Chiesa, che consente di respirare la tendenza a riferire le varie proposte sempre a Gesù¹⁰. La centralità del Maestro di Nazareth rimane evidente giacché nei vari temi affrontati i riferimenti ai Vangeli e all'agire del Cristo sono numerosi. D'altronde, riferendosi sovente all'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, pare evidente che per l'autore sia fondamentale quanto Papa Francesco sottolinei negli ultimi tre capitoli: «l'incontro personale con l'amore di Gesù che ci salva»¹¹. Per comunicare Gesù è infatti necessario che vi sia un'esperienza personale del Risorto¹².

Il testo mantiene e sviluppa alcuni assetti fondamentali della catechetica: è il caso delle dimensioni della vita cristiana identificate in liturgia, carità, annuncio. In questo l'autore non osa ipotizzare nuove strade, piuttosto tenta (e riesce) a valorizzare il trinomio ormai diventato schema assodato e rodato della pastorale ecclesiale. Difatti la compresenza delle tre funzioni consente di vederle non come settori differenti tra loro, quanto piuttosto come realtà fondamentale della vita della Chiesa. Utile pure è il riferimento alle quattro categorie antropologiche: «l'azione, la relazione, il pensiero, la celebrazione» (p. 115).

La scelta dei metodi (pp. 136-145) è operata secondo i maggiori filoni catechetici contemporanei. Ciò consente di avere una rassegna schematica che ne presenta le varie sfumature, sebbene ne emerga un ventaglio di possibilità variegato al punto da non offrire una evidente soluzione da adottare. L'autore riconosce il pericolo in questo senso, e propone conseguentemente tre principali aspetti: veritativo, pedagogico ed educativo. Sembra di scorgere, nella proposta, una filigrana di stampo piagetiano quando ci si confronta con i criteri universali che guidano la metodologia della catechesi: *Assimilazione, interiorizzazione ed espressione personale*. La metodologia-tipo proposta è pure adatta al contesto contemporaneo nel suo articolarsi tra i vari momenti (conoscitivo, interpretativo, programmatico, realizzativo, valutativo, ri-pro-

ca, si trova a proprio agio in una contestualità ecclesiale ravvivata e attivata» (LANZA, *Convertire Giona*, 199).

¹⁰ «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas Est*, in AAS 98 [2006] 217-252, qui 217).

¹¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (d'ora in poi EG), in AAS 105 (2013) 1020-1137, qui l'ultimo capitolo: nn. 264-267.

¹² «Il tema attiene dunque all'economia globale dell'esortazione. [...] non si può comunicare Cristo se non lo si è incontrato personalmente» (D. BIJU-DUVAL, *Nuova evangelizzazione e conversione pastorale secondo Evangelii Gaudium*, in I Laterani [2015] 27-31, qui 28).

gettativo) e consente di mettere in campo le conoscenze di stampo pedagogico per trovare un'incisività della catechesi.

L'attualizzazione è presentata nei riferimenti al Magistero contemporaneo, particolarmente nei riferimenti agli scritti di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI ma anche e soprattutto di Papa Francesco. Di Giovanni Paolo II l'autore cita ventun documenti, di Benedetto XVI sette, di Francesco pure sette. A questi documenti si aggiungono diciotto della Santa Sede e ventuno della Conferenza Episcopale Italiana o di altri organismi ecclesiali italiani. Le fonti sono quindi attentamente presentate e valutate, conferendo quindi un panorama esaustivo sulla lettura della realtà ecclesiale.

Il tema del linguaggio della catechesi non è messo da parte nella sua tradizione: narrazione¹³, *kerygma*¹⁴, memoria. Sono aspetti fondamentali che Placida propone nel solco della tradizione catechetica. Con coraggio affronta la sfida del problema della percezione del tempo nel mondo contemporaneo riproponendo una riflessione sulla memoria e sul suo ruolo all'interno della missione della Chiesa. Apre quindi ad un ripensamento e ad una messa in discussione del linguaggio della catechesi, come sottolineato da Papa Francesco nella sua *Evangelii Gaudium*¹⁵. Non si tratta di cambiare il linguaggio del Vangelo: piuttosto, in fedeltà all'Incarnazione, di trovare nuove vie per comunicare le Verità della fede, che restano immutabili.

Quando si tratta di riferirsi agli attori, ai destinatari dell'azione catechetica, Placida ripropone la classica ripartizione "bambini e ragazzi, adolescenti e giovani, adulti". Si presenta però in parte limitata: l'autore preferisce la strada dell'età piuttosto che quella di ambiti nuovi, che avrebbero potuto portare a strade nuove. Le categorie delle età non sono infatti sempre fini ad una buona riuscita della formazione catechetica: sebbene di stessa età, ci possono essere differenze enormi tra la vita di fede di coloro che sono coinvolti.

Pure a livello pedagogico sono da rilevare delle novità tutt'altro che banali: al termine di ogni capitolo, l'autore propone, oltre ad una bibliografia sul tema affrontato, una sintesi, delle domande ed un test. Sono piccole accortezze che confermano la vocazione didattica del testo e contribuiscono a mostrare la premura dell'autore nella trasmissione della Rivelazione.

¹³ «La storia narrata non riguarda solo eventi o persone del passato, ma anche il narratore e coloro cui si rivolge la narrazione. Essa è in qualche modo la loro storia» (R. TONELLI, *La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, Roma 2012, 62).

¹⁴ «Abbiamo riscoperto che anche nella catechesi ha un ruolo fondamentale il primo annuncio o *kerygma*, che deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale. Il *kerygma* è trinitario» (EG, 164).

¹⁵ «La semplicità ha a che vedere con il linguaggio utilizzato. Dev'essere il linguaggio che i destinatari comprendono per non correre il rischio di parlare a vuoto. Frequentemente accade che i predicatori si servono di parole che hanno appreso durante i loro studi e in determinati ambienti, ma che non fanno parte del linguaggio comune delle persone che li ascoltano. Ci sono parole proprie della teologia o della catechesi» (EG, 158).

3. Osservazioni sull'opera

La presente, breve, recensione ha inteso sottolineare alcuni aspetti salienti della pubblicazione di Placida. Vi sono numerosi stimoli, che qui è difficile raccogliere e presentare nella loro integrità. Sia ciononostante sufficiente quanto espresso sopra. Vi è materiale corposo da analizzare ed attuare. La novità del testo si presenta in diversi punti, tuttavia, ciò che più ci preme sottolineare, è l'aver colto la sfida della "contrazione spirituale" degli ultimi anni e di avere proposto uno strumento valido, che riesce a coniugare la Tradizione e la sfida della contemporaneità. Il punto veramente innovativo resta però ciò che già si presenta nel titolo: la centralità della persona di Gesù, come unico obiettivo e finalità della catechesi. Perdere questo orizzonte significa perdere il senso della catechesi e della pastorale stessa.

Emanuele Di Marco

Seconda Lettera ai Corinzi

Giuseppe De Virgilio

Messaggero (Collana DABAR – LOGOS – PAROLA Lectio divina popolare), Padova 2012, 288 pp.

L'antica tradizione dell'amorosa frequentazione della Parola di Dio ha trovato rinnovato impulso con il Concilio Vaticano II che parla della Scrittura come l'anima della teologia e invita tutti a una familiarità con i testi sacri. Manca il termine *lectio divina*, non il vigore nel ribadire il valore e nel raccomandarne la pratica. I documenti successivi del Magistero continueranno nella medesima linea, introducendo il termine e rendendolo familiare anche al grande pubblico.

In risposta alle sollecitazioni del Concilio e del Magistero, molti editori hanno promosso pubblicazioni che aiutassero le persone nella pratica della *lectio divina*. In questa linea le edizioni Messaggero di Padova hanno dato vita alla collana DABAR – LOGOS – PAROLA, stesso termine espresso in ebraico, greco e italiano, corredato dalla specificazione *Lectio divina popolare*. Da anni la Collana rende un benemerito servizio per favorire l'accostamento e la comprensione della Parola di Dio.

Il libro *Seconda Lettera ai Corinzi* del professor Giuseppe De Virgilio, sacerdote della diocesi di Termoli-Larino e docente presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, viene a colmare uno dei pochi vuoti nella pubblicazione dei commentari del Nuovo Testamento della suddetta collana.

Prima di iniziare il commento al testo della lettera, l'Autore prepara il lettore con due capitoli introduttivi (pp. 9-45): *Il profilo letterario di 2Cor* e *Il profilo teologico di 2Cor*. Ottima scelta metodologica che fornisce al lettore un'ideale bussola per orientarsi. Nel primo capitolo sono fornite le indicazioni che solitamente vanno sotto il titolo di "introduzione", con precisazioni circa la missione di Paolo, i destinatari, gli avversari, la questione dell'integrità della lettera. Nel secondo capitolo, alcuni temi teologici come *Il ministero apostolico*, *Il mistero di Dio trinitario*, *L'antropologia della "nuova creazione"* creano l'orizzonte spirituale che diventa l'*humus* per una proficua comprensione del testo biblico.

Segue il commento della lettera che occupa di fatto tutto il resto del volume (pp. 47-277), completato da un'amplia bibliografia, da *L'uso liturgico della Seconda Lettera*

ai Corinzi (p. 282) e dall'indice. Il commento prende in esame la Lettera nella successione dei 13 capitoli, individuando dei temi, registrati nei titoli, che coprono un gruppo di versetti. Attorno a un titolo fortemente espressivo (es. *Siamo collaboratori della vostra gioia*, 2Cor 1,12-2,4, pp. 55-64, o *Quando sono debole, allora sono forte*, 2Cor 12,1-10, pp. 247-262) è raccolto il brano da esaminare, senza disattendere quanto precede e quanto segue. In pratica il lettore ha la possibilità di conoscere tutta la lettera, anche se manca un commento versetto per versetto. La scansione è regolare, in sintonia con le indicazioni della collana: TESTO BIBLICO (a volte con traduzione propria per una maggiore aderenza al testo originale), LETTURA (quadro di riferimento con struttura e contesto), INTERPRETAZIONE (commento di alcuni temi o versetti), ATTUALIZZAZIONE (applicazione alla vita dell'oggi). L'interpretazione è la parte più sviluppata, senza però eccedere in quantità, mentre Lettura e Attualizzazione, che valgono come premessa e come conseguenza, si equivalgono quanto ad estensione.

Il lettore trova un commento dotto ed elegante, come la spiegazione del tesoro in vasi di creta (cfr. pp. 89-90), o capace di mostrare sfumature che altrimenti sfuggono, come la traduzione "necrosi" di 4,10, là dove solitamente si trova "morte". L'A. fa notare che "morte" compare al versetto successivo e quindi occorre onorare in italiano la sottigliezza del testo originale, secondo l'intento di Paolo (cfr. pp. 91-92 e la traduzione di p. 83). Sono pure rimarcabili la correttezza e l'onestà scientifica nel riportare le diverse opinioni, come ad esempio quando si tratta di offrire una panoramica circa l'integrità della lettera, distinguendo tra coloro che la ritengono un insieme di più biglietti (cfr. pp. 16-20) e coloro che pensano a un solo scritto (pp. 20-25). Davanti a una pluralità di interpretazioni, perché la ricerca scientifica non ha raggiunto l'unanimità, l'A. compie le sue scelte e le motiva, come ad esempio quando scrive: «La nostra proposta considera in modo unitario la sezione di 2Cor 8-9» (p. 153), o quando, trattando 12,1ss., passa in rassegna alcune interpretazioni e poi conclude: «Contro l'ipotesi di una costruzione puramente letteraria e fittizia si può riconoscere il chiaro riferimento di Paolo a precisi dati personali» (p. 249). Si mostra però meno deciso nello scegliere il significato di una proverbiale difficoltà della lettera e di tutto l'epistolario paolino, la famosa «spina nella carne» di 12,7 (cfr. pp. 253-254).

La ricchezza e l'estensione del commento diventano, paradossalmente, anche il limite più appariscente. Quasi ogni pagina riporta termini greci, talora anche ebraici, traslitterati; per esempio, se ne contano sei nelle pp. 48-49. Forse l'A. non ha sufficientemente tenuto conto del sottotitolo della Collana (*Lectio divina popolare*), dove "popolare" non è sinonimo di approssimazione, sciattezza, qualunquismo, bensì di un testo rivolto a persone che non necessariamente sono state formate nelle Facoltà di Teologia e tanto meno al Pontificio Istituto Biblico. Non per dubitare dell'intelligenza dei destinatari o sminuirne la loro capacità di comprensione, ma era da tener presente che molti di loro – per usare un'immagine paolina – non sono ancora in grado di masticare cibo solido e hanno bisogno di latte. Il latte è comunque un alimento

nutriente e prezioso, capace di far crescere e preparare a ricevere in seguito cibo più consistente. Proprio di pubblicazioni di alta divulgazione c'è bisogno in Italia, capaci di arrivare con un linguaggio semplice e immediato al cuore del significato. In una fase successiva si potrà accedere ad argomentazioni più vaste e complesse.

Un commento più sobrio per estensione (288 pp. per la Seconda Lettera ai Corinzi sembrano eccessive per l'economia della collana), più accessibile nella terminologia (sarà chiaro a tutti «l'aoristo ingressivo» di p. 158 o la frase «Pertanto la contiguità tra 11,14-15 e 12,7 lascia propendere per un'interpretazione antropologica del sintagma» di p. 254?), più incisivo nella parte di attualizzazione avrebbe forse impreziosito il lavoro dell'A. a cui vanno, al di là dei rilievi, stima e apprezzamento per l'impegno profuso e la qualità del prodotto, destinato ad arricchire il materiale offerto al Popolo di Dio per la *lectio divina*.

Mauro Orsatti

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2015
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3

Anno XX
novembre 2015



RTLu 3/2015

Editoriale

Markus Krienke, *Il libero arbitrio in una prospettiva interdisciplinare* 349

Articoli e Contributi

Mario De Caro, *Il ritorno del libero arbitrio* 353

Andrea Lavazza, *Libertà "condizionata": da Rosmini alle scienze cognitive* 359

Wolfgang Achtner, *Willensfreiheit und Menschenbild in Theologie und Neurowissenschaft* 365

Jochen Sautermeister, *Bedingte Freiheit. Ethische Anmerkungen aus moralpsychologischer Sicht* 381

Inos Biffi, *Il libero arbitrio. Tra la libertà e la storia* 393

Friedo Ricken, *Kant über das liberum arbitrium* 399

Markus Krienke, *Oltre il falso dilemma tra compatibilismo ed incompatibilismo. Dimensioni metafisiche della libertà in Schelling e Rosmini* 411

Pierangelo Sequeri, *Il nuovo orizzonte della libertà. Responsabilità teologico-filosofica dell'epoca* 427

Richard Tamburro – Kevin Timpe, *Free will in Analytic Theology* 441

Miscellanea

Mosè Cometta, *Spirito cattolico e filosofia* 449

Recensioni

Nicola Salato, *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico* (Alessandro Clemenzia) 459

Juan Carlos Llor Alarcon, *La Cooperazione di Maria alla Redenzione, focalizzata nell'Annunciazione* (Angelico Greco) 463

Inos Biffi, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo* (Samuele Pinna) 467

Samuele Pinna, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI* (Davide Riserbato) 471

Editoriale

Il libero arbitrio in una prospettiva interdisciplinare

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano) – Pontificia Università Lateranense (Roma)

«Di nessun'idea si sa così universalmente, che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò realmente soggetta ai maggiori equivoci, come dell'idea della *libertà*; e nessuna corre per le bocche con così scarsa coscienza»¹. Senza dubbio, l'imbarazzo teoretico nei confronti di questa idea della *libertà* non è minimamente diminuita dai tempi di Hegel fino ad oggi, e anzi per la differenziazione dell'*Enciclopedia filosofica* nelle varie scienze particolari, la sfida filosofica di determinarla ha aumentato la sua complessità. La complessità, però, non è un impedimento alla comprensione e potrebbe rivelarsi quale buona occasione per declinarla in tutte le sue sfaccettature, laddove non crei confusione, ma venga affrontata con un metodo sistematico. Lungi dal poter sviluppare nelle pagine seguenti, attraverso il contributo di ben dieci autori di vari indirizzi filosofici e di impostazioni diverse, un tale metodo, le diverse prospettive condividono una convinzione di fondo, senza la quale – come ha delineato Hegel – non può esistere un metodo per avvicinarsi a tale concetto: l'indeterminatezza e polivalenza dell'idea della *libertà* che causa equivoci e controsensi nel dibattito attuale si lasciano superare soltanto laddove si considera la *libertà* nelle sue dimensioni concrete, compresi tutti i contesti dove essa appare come una realtà *limitata e determinata* dal contesto reale. A ben vedere, proprio la classica controversia tra *compatibilismo* e *incompatibilismo*, che assomiglia ormai quasi ad un litigio di una coppia datata – tutti gli argomenti si conoscono già e vengono infinitamente ripetuti da entrambi i lati –, pare non tenere in adeguata considerazione il riferimento principale della *libertà* ossia il *libero arbitrio*, vale a dire la struttura concreta della decisione singolare.

Come dimostrano ugualmente tutti i contributi qui presenti, che tematicamente si richiamano ripetutamente tra di loro e si intrecciano a vicenda, tale concetto reale-determinato di *libertà* non contraddice l'affermazione del suo carattere universale, a

¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, a cura di N. Merker, Roma-Bari 2002, 473 (§ 482, aggiunta).

priori ed assoluto, senza cui la libertà non potrebbe mai essere *reale*. La tradizione filosofica ha determinato questa realtà concreta della libertà con il termine *liberum arbitrium*, e con la sua riflessione in quattro ambiti della discussione attuale, questo fascicolo della *Rivista Teologica di Lugano* vuole dare un contributo all'impegno di renderlo intelligibile e argomentativamente rilevante anche nei dibattiti settoriali oggi. Questi quattro ambiti della concretizzazione della libertà riuniti qui sono soltanto esemplari e per niente esaustivi: sono quelli (1) delle neuroscienze, (2) della realtà del male in chiave filosofica, (3) della psicologia e della storia, e, infine, (4) della riflessione teologica.

(1) Come evidenzia *Mario De Caro* nell'articolo di apertura di questo fascicolo, proprio le neuroscienze sono responsabili della rinascita dell'interesse al libero arbitrio nel '900. Ma egli evidenzia anche come le due posizioni opposte che si riferiscono ai suoi primi risultati, cioè i già menzionati compatibilismo e incompatibilismo, cerchino di salvare la libertà accettando come base del ragionamento alcune implicazioni filosofiche del determinismo scientifico, e fondando il rifiuto di esso sull'idea di un indeterminismo vago appartenente all'opinione comune. Come strategia più promettente, egli propone un'analisi più dettagliata dell'esperimento di Libet, citato da tanti come "prova" del determinismo, e afferma che potrebbe portare anche a una conclusione diversa, perché esso evidenzia anche la capacità del libero arbitrio di *intervenire* nella forma di "veto" nel presunto determinismo naturale. Sulla stessa conseguenza insiste *Andrea Lavazza*, che non si ricollega esplicitamente a Libet, ma approfondisce il pensiero di De Caro con una lista dettagliata di funzioni esecutive mentali, a cui egli si riferisce per capire meglio questa «abilità "istantanea"» della volontà. A tale fine chiama in causa, non a caso, Antonio Rosmini, per fare riferimento alla realtà controfattuale alla visione scientifica: ossia che il libero arbitrio si trova all'interno di una condizione umana costitutivamente imperfetta. Infine, *Wolfgang Achtner* rende di nuovo esplicito il suo consenso nei riguardi dell'interpretazione che De Caro riferisce circa la possibilità del "veto" nell'esperimento di Libet come sostegno del libero arbitrio. Egli, però, spinge la sua analisi ancora oltre fino a trovare la differenziazione tra ben sei gradi di libertà: mentre l'esperimento di Libet e altri esperimenti delle neuroscienze si occupano soltanto dei primi tre livelli, non considerano altre tre dimensioni importanti quali la capacità del soggetto di distanziarsi da sé, la capacità di sconfinamento mistico e la libertà creativa. Significativamente, egli associa anche il libero arbitrio di Tommaso d'Aquino e il volontarismo di Ockham alle prime tre dimensioni, affidando alle ultime tre il compito di una teologia che oltrepassi la filosofia (perlomeno quella di Tommaso e di Ockham) e che proponga un concetto di libertà come compito a venire per ogni individuo.

(2) Certamente Wolfgang Achtner escludeva dalla sua rassegna i filosofi moderni, che determinano la seconda parte di questo fascicolo: in esso si getta uno sguardo su tre significativi pensatori della libertà nell'epoca moderna che presentano un'idea di *libero arbitrio* capace di declinare filosoficamente ciò che secondo Achtner è rimasto

aperto sia nel dibattito filosofico medievale sia nelle neuroscienze attuali. Il primo filosofo moderno, Immanuel Kant, viene presentato da *Friedo Ricken* come quel punto di partenza senza il quale difficilmente si capisce il dibattito attuale, in quanto risale a lui la definizione che la libertà consiste nella capacità di iniziare spontaneamente un'azione. La libertà indica, in altre parole, una causalità diversa da quella naturale, e in quanto determinata dalla ragione, la domanda come mai l'uomo non agisca sempre secondo il precetto della ragion pratica, si pone con veemenza: Kant non troverebbe altra risposta che collocare tale "mistero" nella realtà del male che si realizza quando l'uomo segue la motivazione delle tendenze sensibili invece che la ragione. Così come Kant "situa" quindi la libertà nella questione riguardante le motivazioni cui il soggetto dà seguito, Schelling e Rosmini indagano i presupposti antropologico-metafisici di questa scelta, approfondendo l'autodeterminazione formale-trascendentale di Kant nel comprendere il libero arbitrio come determinazione concreto-reale del bene e del male, quindi come perfezionantesi nell'amore. Tale "paradigma schellinghiano-rosminiano" viene evidenziato da *Markus Krienke* nella sua importanza attuale, soprattutto in riferimento al dibattito tra compatibilismo e incompatibilismo.

(3) La terza parte riprende gli esiti della seconda, declinando la concretezza costitutiva e non accidentale della libertà non più all'interno della domanda metafisica del primo '800, ma nell'orizzonte del suo contesto umano e storico – temi che riprendono alcune sensibilità attuali. *Jochen Sautermeister* sottolinea l'importanza di non ridurre il soggetto agente al soggetto universal-razionale, ma di considerare nella declinazione del libero arbitrio le sue concrete condizioni psichiche e i fattori empirici dell'esperienza morale. Con riferimento a Honneth, Sautermeister evidenzia che la libertà appare sempre in una gradualità del più o del meno – essa non è un concetto astratto. Il grado della sua realizzazione dipende quindi dalle intenzioni del soggetto, da elementi biografici, da schemi di comportamento innati o imparati, ecc. In questo modo, autodeterminazione e autoidentificazione (chiamate ora "decentralizzate") vengono comprese come processi concreti di ogni individuo che esprimono la sua precisa struttura di *responsabilità*. Anche *Inos Biffi* descrive il libero arbitrio come concretamente situato: siccome ogni azione è storicamente collocata, all'individuo si sottrae la possibilità di una conoscenza esauriente di tutti i fattori della sua decisione e quindi di una piena controllabilità dell'agire. Da ciò segue, con riferimento a san Tommaso, anche per Biffi la particolare struttura di responsabilità che deve articolarsi come affidamento e comprensione, cioè come cura.

(4) Dopo i primi tre passaggi con alcuni tentativi rilevanti e attuali di "comprensione" della realtà concreta della libertà, *Pierangelo Sequeri* ricorda all'inizio della quarta ed ultima parte la loro pur sempre costitutiva incompletezza, e riprende il dilemma tematizzato da De Caro all'inizio del volume, tra la libertà come "ovvietà narrativa" quotidiano-politica e la "dimensione marginale" nel discorso scientifico. In questa costellazione la libertà si ridurrebbe però ad arbitrio, perderebbe la sua costitutiva progettualità per la vita, e diventerebbe rigetto nichilistico del mondo.

Sequeri analizza come in questa situazione proprio la teologica, in particolare quella post-conciliare, possa ricordare non solo la lezione kantiana della libertà come responsabilità – concetto preparato dalla terza sezione di questo fascicolo –, ma oltre Kant anche la dimensione dell'affettività che è quella dimensione concreta della libertà oltre la categoria scientifica limitante di causa-effetto. Concretamente l'affettività, considerata da Sequeri soprattutto in prospettiva teologica, si declina come amore e riprende quindi il “paradigma schellinghiano-rosminiano” analizzato nella seconda sezione: dimensione in cui per Sequeri la libertà ritrova l'altro e si comprende come obbedienza a Dio. Nel contributo conclusivo, *Richard Tamburro* e *Kevin Timpe* si collocano al livello teologico aperto da Sequeri, riconsiderando dal punto di vista dell'*analytic theology* alcuni temi centrali del dibattito sul *libero arbitrio* e discussi in questo fascicolo: ad esempio, il problema del determinismo si configura come possibilità della libertà umana nei confronti dell'onnipotenza divina, e quello della realtà del male come peccato originale. Per i due autori, la prospettiva teologica dell'incarnazione e della trinità offre un modello di soluzione: mentre la cristologia, infatti, si concepisce costitutivamente intorno alla compresenza tra volontà divina e umana, la dottrina trinitaria insegna la circuminsessione di tre persone che condividono la stessa volontà e che stanno quindi a monte di un identico agire. Inoltre, si contempla l'agire umano nella “differenza teologica” tra “paradiso” e “inferno” come i due poli estremi in mezzo a cui si realizza la libertà personale alle condizioni contingenti terrene, e quindi l'esigenza di considerare tanto la realtà del peccato, quanto la potenza della grazia.

I quattro passaggi proposti in questo fascicolo al fine di concretizzare il problema filosofico della libertà non vogliono soltanto presentarlo nella sua complessità e chiarire alcuni nodi teoretici, ma mirano anche ad una maggiore sensibilizzazione dei variegati aspetti di questo tema oggi, ossia in altre parole a fornire precise indicazioni per affrontare questo problema con più «coscienza», come era l'auspicio di Hegel. Esse consistono nel far comprendere come la libertà si realizzi soltanto nella concretezza della volontà, la quale non può mai essere “dedotta” o “spiegata” in via teoretica, ma che si configura come quella realtà che rimane sempre un compito e in cui consiste in fondo la *dignità della persona*: «nessun nemico della libertà ha mai saputo immaginare che una volontà necessiti sé stessa, il che sarebbe quanto il dichiararla attiva e passiva allo stesso tempo, e sotto il medesimo rispetto, cioè sarebbe una contraddizione»². Con questa affermazione Rosmini ci indica un preciso messaggio, attuale quanto mai: chi vuole davvero stabilire un nuovo pensiero *della persona* e quindi riproporre una cultura *della persona* oggi, deve essere disposto a ripensare l'intera realtà a partire dalla libertà, non da una libertà astratta ma da quella concreta del *libero arbitrio*.

² A. ROSMINI, *Lettera ad A. Pestalozza a Milano del 27.12.1850*, in ID., *Epistolario completo*, Lettera n. 8257, Casale Monferrato 1894, vol. XIII, 510-512, qui 511.

Il ritorno del libero arbitrio

Mario De Caro*

Nonostante la sua storia millenaria¹, per buona parte del Novecento la discussione sul libero arbitrio ha suscitato ben scarso interesse nel mondo filosofico, e ciò per varie ragioni, parzialmente intrecciate tra loro, come il netto rifiuto delle questioni metafisiche da parte di molte tradizioni filosofiche (come il neopositivismo, il pragmatismo, la filosofia del linguaggio ordinario e il decostruzionismo); la fortuna della cosiddetta “svolta linguistica”, ossia che lo studio del linguaggio abbia priorità rispetto alle altre questioni filosofiche; e la fortuna di concezioni come la fenomenologia e l'esistenzialismo che – che al contrario di gran parte della tradizione filosofica – hanno assunto l'esistenza del libero arbitrio come dato originario e incontrovertibile, negandone dunque la problematicità. Negli ultimi anni del Novecento, tuttavia, gli effetti della svolta linguistica si sono progressivamente attenuati e gli interrogativi della metafisica classica sono tornati in auge, compresa la domanda sulla possibilità della libertà: e ciò soprattutto (ma non solo) negli ambiti filosofici anglosassoni, tradizionalmente meno legati alle filosofie dell'esistenza. In questo modo le discussioni sul libero arbitrio si sono intensificate al punto che, in questo scorcio di ventunesimo secolo, tale questione è tornata ad essere una delle più dibattute dell'intero panorama filosofico². In questo modo, si è molto raffinata la nostra comprensione del problema, da una parte perché è stato esteso e rigorizzato l'apparato concettuale con cui esso viene indagato da secoli e dall'altra perché si è discusso della gran messe di dati relativi ai meccanismi decisionali che senza posa ci arrivano dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze³.

* Professore associato di Filosofia morale all'Università Roma Tre. Dal 2000 insegna anche alla Tufts University (Massachusetts), dove è regolarmente Visiting Professor. E-mail: decaro@uniroma3.it.

¹ M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI (a cura di), *Il libero arbitrio. Storia di un concetto*, Roma 2013.

² Cfr. M. DE CARO (a cura di) *Logica della libertà*, Roma 2002; R. KANE (ed.), *Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002.

³ A questo proposito si veda M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, Roma-Bari 2015⁶.

Sul piano dell'analisi concettuale, i progressi sono stati importanti da diversi punti di vista. In primo luogo, la definizione stessa di libero arbitrio è stata oggetto di importanti discussioni e ridefinizioni: una delle più importanti, per esempio, concerne il nesso tra questa idea e la possibilità di fare altrimenti, che la tradizione filosofica ha interpretato come essenziale e che alcuni autori oggi contestano⁴. In secondo luogo, è controverso se il libero arbitrio sia condizione di possibilità della responsabilità morale o della razionalità o della dignità umana. Infine, si è molto discusso della compatibilità del libero arbitrio con il determinismo e con l'indeterminismo.

Le principali concezioni contemporanee possono essere raggruppate in due grandi famiglie: il *compatibilismo*, secondo il quale la libertà è compatibile con il determinismo causale, e il *libertarismo* (o incompatibilismo libertario), per il quale la libertà è compatibile soltanto con l'indeterminismo causale. Ma entrambe queste famiglie di concezioni incontrano difficoltà concettuali molto rilevanti. Pertanto, dal momento che sembra che il determinismo e l'indeterminismo causale siano logicamente esaustivi, la questione del libero arbitrio si presenta come estremamente ostica. Ed è per questo che molti autori contemporanei si dichiarano scettici rispetto alla possibilità di risolvere la questione o addirittura arrivano ad affermare che il libero arbitrio è una mera illusione⁵.

Molte sono le scienze i cui risultati vengono utilizzati nel contesto delle discussioni sul libero arbitrio. Della fisica si è già detto: in questo caso la questione è se l'ambito macroscopico, e in particolare quello dell'agire umano, abbia carattere deterministico o indeterministico⁶. Ma è rilevante anche la biologia, soprattutto per il ruolo che i condizionamenti genetici operano sui nostri comportamenti. In questo senso, però, va ricordato che la tesi del presunto "determinismo genetico", per quanto popolare sui mass media, è in realtà insostenibile: anche volendo assumere un punto di vista strettamente deterministico, i nostri comportamenti non potranno mai essere il frutto esclusivo del nostro patrimonio genetico, perché dipenderanno sempre anche dalle nostre interazioni con il mondo esterno⁷.

Di qualche rilievo, negli ultimi anni, sono state anche le indagini nell'alveo della cosiddetta "filosofia sperimentale", che hanno carattere sociologico e riguardano le

⁴ Ad esempio A. MELE, *Free Will and Luck*, Oxford 2006; ID., *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, New York 2009.

⁵ S. SMILANSKY, *Free Will and Illusion*, Oxford 2000; D. PEREBOOM, *Living Without Free Will*, Cambridge 2001; ID., *Free Will, Agency, and Meaning of Life*, New York 2014; D. WEGNER, *The Illusion of Unconscious Will*, Cambridge (Mass.) 2002; M. GAZZANIGA, *Who's in Charge? Free Will and the Science of Brain*, New York 2011; S. HARRIS, *Free Will*, New York 2012.

⁶ Cfr. J. SEARLE, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York 2007.

⁷ Questo tema è affrontato in M. DE CARO – A. LAVAZZA – G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino 2010.

nostre intuizioni prefilosofiche. L'idea fondamentale è che il senso comune abbia intuizioni di tipo libertario: ovvero che a livello prefilosofico gli esseri umani pensino che l'azione libera presupponga l'esistenza di corsi d'azione alternativi e che siano gli agenti a determinare quali tra questi corsi d'azione si attualizzano. Questa tesi è tuttavia stata contestata da alcuni studi che paiono suggerire che le nostre intuizioni sono piuttosto di tipo compatibilistico (nel senso che quando compiamo un'azione libera, è perché noi decidiamo di compierla volontariamente: e ciò anche se la nostra volontà è determinata da fattori al di là del nostro controllo). La discussione in questo campo è aperta; ma resta aperta anche la questione di quanto le intuizioni prefilosofiche sul libero arbitrio siano rilevanti rispetto alle argomentazioni che si possono portare pro e contro le diverse opzioni teoriche.

I risultati di gran lunga più rilevanti degli ultimi trent'anni provengono però dall'ambito della psicologia cognitiva e delle neuroscienze. E, in quest'ambito, il contributo più discusso è certamente quello offerto da Benjamin Libet, neurofisiologo di Stanford scomparso nel 2007. Libet⁸ offre una presentazione complessiva di una lunga serie di pionieristici esperimenti escogitati già negli anni Settanta al fine di studiare i meccanismi sottostanti i processi decisionali e il rapporto tra il livello della decisione consapevole e quello dei processi neurali sottostanti. In una particolare versione di questi esperimenti, Libet chiedeva al soggetto sperimentale di compiere un semplice movimento come la flessione di un dito; questo movimento doveva essere compiuto spontaneamente, quando il soggetto avesse avvertito l'impulso a compierlo. Allo stesso tempo, il soggetto doveva controllare, usando uno speciale orologio, il momento esatto in cui avvertiva l'impulso a flettere il dito; e nel frattempo un'apparecchiatura misurava l'attività elettrica del suo cervello. Sulla base di centinaia di ripetizioni dell'esperimento, Libet osservò che il soggetto avvertiva l'impulso a flettere il dito circa 200 millisecondi prima dell'azione. Il dato più interessante, tuttavia, fu che 550 millisecondi prima del compimento di quest'azione (e dunque 250 millisecondi prima che il soggetto sia consapevole dell'impulso a flettere il dito) nel cervello del soggetto si verificava un rilevante incremento dell'attività elettrica (*Readiness Potential*, ossia "potenziale di prontezza") che, come mostrava l'analisi statistica, era causalmente correlato all'esecuzione dell'azione. Ciò avrebbe dovuto indurci a concludere, per Libet, che l'atto volizionale ha una causa inconscia e dunque non si può essere definito libero nel senso che la tradizione filosofica ha dato a questo termine. Al soggetto resterebbe però, secondo Libet, una sorta di "libertà di veto", nel senso che nei 200 millisecondi che separano la consapevolezza dell'impulso a piegare il dito e l'effettivo compimento di quest'azione l'agente può decidere di interrompere la catena causale che porterebbe a tale azione. Non pochi interpreti, tuttavia, sono stati più radicali di

⁸ B. LIBET, *Mind time: The temporal factor in consciousness*, Cambridge (Mass.) 2004 (tr. it. *Mind time: il fattore temporale della coscienza*, Milano 2007).

Libet e hanno concluso che i suoi esperimenti dimostrano, o almeno suggeriscono l'infondatezza dell'idea tradizionale del libero agire nel suo complesso. Dagli esperimenti di Libet è nata una feconda tradizione sperimentale sul cui valore filosofico si discute ancora molto. Non v'è ragione di pensare, peraltro, che la ricerca scientifica possa, da sola, dirimere la questione del libero arbitrio⁹. Non è previsione azzardata, però, che nei prossimi anni una gran messe di dati psicologico-cognitivi e neuroscientifici porterà nuova luce sui nostri processi decisionali¹⁰.

⁹ Come risulta evidente in M. BENNETT – P. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford 2003; A. MELE, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, cit.; M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit.

¹⁰ Cfr. D. DENNETT, *Freedom Evolves*, New York 2003.

Riassunto

Negli ultimi decenni del Novecento, dopo un lungo periodo di oblio, la discussione sul libero arbitrio è risorta imponente, soprattutto nell'ambito della filosofia angloamericana, assumendo nuovamente il ruolo filosofico centrale che aveva avuto per secoli. A questa nuova situazione hanno contribuito sia un generale ritorno di interesse per le fondamentali questioni metafisiche sia l'apporto di nuove profonde e complesse argomentazioni sia, infine, il profluvio di dati e teorizzazioni scientifiche provenienti dalla psicologia cognitiva, dalle neuroscienze, dalla genetica e dalla teoria dell'evoluzione. In questo articolo si dà brevemente conto dei maggiori indirizzi di ricerca contemporanei sia di carattere concettuale sia di matrice empirica.

Abstract

In the last decades of the 20th century, after a long period of oblivion, the discussion on free will resurrected vigorously, especially in Anglo American philosophy, where it assumes once more the central philosophical role that it had in precedent centuries. The new situation developed because of a general return to the interest for the fundamental metaphysical questions, because of new profound and complex argumentations and, at last, because of data and scientific theories coming from cognitive psychology, the neurosciences, genetics and evolution theory. The present article offers an overview of the main realms of scientific research both in the articulation of concepts and of empirical nature.

Libertà “condizionata”: da Rosmini alle scienze cognitive

Andrea Lavazza*

La ricerca sul libero arbitrio è tanto affascinante quanto può risultare frustrante. Bernard Berofsky, uno dei massimi studiosi contemporanei, tempo fa ha scritto sulla sua pagina Internet della Columbia University che, dopo avere scelto il tema del libero arbitrio con l'ambizione di dare un personale contributo alla soluzione del problema, si è ritrovato alla fine della carriera accademica senza essere riuscito a scalfire la corazza del mistero. Formulata dall'autore di opere di riferimento sulla libertà in senso metafisico, sembrerebbe una dichiarazione di resa, tale da scoraggiare le velleità di aggiungere parole ad altre parole.

In realtà, un progresso si è avuto, e non marginale, soprattutto negli ultimi decenni, nei quali la ricerca sul libero arbitrio è rifiorita anche grazie agli apporti delle scienze sperimentali. Un progresso cui ha contribuito, ovviamente, anche Berofsky¹, malgrado la professione di modestia, mascherata da delusione. L'avanzamento concettuale ed empirico è legato al fatto che ormai non è possibile parlare in termini generali di libertà degli esseri umani senza introdurre precise specificazioni. Attribuire un libero arbitrio non definito e delimitato, sotto le appropriate condizioni, è posizione non più sostenibile, semmai vale l'inverso, ovvero che la libertà sia soltanto un'illusione. Ma anche in questo caso non basta invocare un generico determinismo, servono argomenti e dati, rigorosi e documentati.

Non è allora bizzarro, sebbene possa apparire inconsueto, muovere dal pensiero di Antonio Rosmini per giungere alle proposte contemporanee. Il filosofo e psicologo roveretano è infatti sostenitore di una prospettiva che è stata così definita: «Quella di pensare l'irriducibilità della libertà umana, sia nel senso della sua specifica *real-tà* rispetto ai fenomeni corporei e alle leggi della conoscenza trascendentale, sia nel

* Research fellow al Centro universitario internazionale di Arezzo, è studioso di scienze cognitive, filosofia della mente e, in particolare, di neuroetica. E-mail: lavazza67@gmail.com.

¹ B. BEROFSKY, *Nature's Challenge to Free Will*, New York 2012.

senso della sua problematica possibilità rispetto alle condizioni necessarie e alle realizzazioni determinate del mondo e della storia»². Rosmini³ postula infatti l'esistenza della libertà (alla maniera dei libertari di oggi), in accordo con il realismo del senso comune e con il suo approccio ontologico-spiritualistico, ma ne riconosce i limiti e le incoerenze in rapporto alla situazione pratica in cui viene esercitata.

Quello che qui rileva non è tanto l'aggancio della libertà con l'intero sistema metafisico rosminiano, bensì il manifestarsi del libero arbitrio quale frutto di una deliberazione razionale di alto livello, ovvero come assenso all'essere conosciuto nella percezione intellettuale qualora quell'essere sia riconosciuto e considerato "di valore" e, pertanto, desiderabile. L'attivarsi della volontà libera in seguito alla riflessione è connesso a un atto di amore, in quanto la volontà si orienta, tra i possibili corsi di azione, all'oggetto che considera più risonante nella sfera degli scopi rilevanti.

Quando l'uomo opera colla sua volontà, egli naturalmente e necessariamente opera secondo l'amore che in lui prevale agli altri amori nell'atto dell'operare; e sarebbe assurdo pensare il contrario, sieno pure quale si vogliano le circostanze, faccia pur l'uomo quello che non vorrebbe, per timore di gravi mali⁴.

Un "amore prevalente", particolare, con "indole propria", indirizzato a quei "beni" che si manifestano come i più appetibili nel momento considerato.

Non è un amore abituale, e né pure necessariamente durevole per un lungo spazio di tempo; ma è un amore attuale, il quale non ha bisogno di durar più che un istante, cioè non più di quell'istante che necessariamente precede l'azione e che la determina. E veramente, quanti osservando sé medesimi troveranno, che da un amore istantaneo sono condotti a fare delle azioni, che poco prima aveano forse condannate seco medesimi, e che appena fatte, di nuovo sono a loro di dolore e di secreto rimprovero?⁵.

Proprio l'istantaneità della scelta e il carattere revocabile fanno «emergere l'intrinseco carattere *temporale* della libertà, vale a dire la mutevolezza e storicità della stima pratica rispetto a quella speculativa»⁶.

Ciò è congruente con l'idea contemporanea che tanto più vasto risulta il repertorio conosciuto di possibilità di scelta quanto maggiore è la libertà che il soggetto può esercitare. Infatti, come rimarca lo stesso Rosmini in una prospettiva morale astratta, ciò che costituisce un male minore rispetto a un male peggiore rappresenta il "bene"

² C. ESPOSITO, *Il problema della libertà dallo spiritualismo all'esistenzialismo*, in M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, 305.

³ A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia della morale*, in ID., *Opere edite e inedite*, Bortolotti, Milano 1831.

⁴ *Ibid.*, vol. 1, 83.

⁵ *Ibid.*, 84.

⁶ C. ESPOSITO, *Il problema della libertà dallo spiritualismo all'esistenzialismo*, cit., 310.

contingente che attira la libera volontà. Ma se le alternative conosciute sono poche, molti beni saranno preclusi, e il libero arbitrio avrà meno opportunità di esercitarsi.

Non si tratta soltanto di una conoscenza esplicita di fatti o eventi (che resterebbe su un piano intellettualistico), bensì anche di una abilità “istantanea”, nel lessico rosmignano, cioè di un’abilità che permette una modulazione fine della propria condotta sulla base di esperienze e di stimoli ripetuti cui si è stati esposti. Un’esemplificazione viene dalle reazioni che si possono avere in un’accesa discussione, durante la quale alcuni, ma non tutti, possiedono risorse per mantenere la calma, non cedere alle provocazioni, trattenere o diluire le risposte di rabbia o di aggressività che possono facilmente sorgere, difendere le proprie ragioni senza prevaricare né farsi schiacciare... Tali risorse dipendono da un insieme di cause interagenti, che comprende il temperamento (almeno in parte di origine genetica), l’educazione ricevuta, la cultura personale che ci si è costruiti, le precedenti occasioni simili vissute... Com’è evidente, vi è una forte disparità tra individui lungo tutte queste dimensioni, differenze che contribuiscono a plasmare la libertà di ciascuno.

Se si aggiunge un altro elemento, cioè che la peculiarità della nostra libertà a livello cognitivo sia quella di modulare o bloccare corsi di azione che in modo automatico o inconsapevole gli stimoli ambientali suscitano in noi⁷, la ricaduta complessiva sembra rilevante. Ne discende infatti che si potrebbe considerare scusante o addirittura esimente dal punto di vista morale la scarsa dotazione del repertorio di opzioni soppraccitato, proprio perché non era nella possibilità dell’individuo considerato procurarsi quelle risorse di autocontrollo e di controllo fine che altri esibiscono grazie a una storia personale “più fortunata”.

In questa prospettiva, il fatto che oggi le scienze cognitive ci restituiscano un soggetto assai diverso da quello che eravamo abituati a rappresentarci tocca profondamente anche l’idea tradizionale di libero arbitrio. Psicologia empirica e neuroscienze cognitive evidenziano come vi sia una prevalenza di processi automatici e inconsci alla base della condotta, con una conseguente riduzione degli spazi di razionalità. La mente viene associata, in vari gradi (fino alla semplice identificazione), all’attività del cervello, il quale elabora l’informazione in aree distinte e spesso in conflitto o in concorrenza tra loro, con il risultato di provocare disunità e fragilità dell’io autocosciente (quando l’esistenza di un “io” non viene ritenuta addirittura illusoria). Tutto ciò si riflette in scarsa autonomia e bassa capacità di auto-determinazione dell’individuo.

All’interno di tale quadro, salva la credenza nel libero arbitrio nello spazio speculativo (che qui non viene esaminata), si può ricorrere alle succitate risorse individuali o, meglio, “capacità”, al fine di superare le controversie teoriche circa la prassi della libertà. L’obiettivo finale è quello di bypassare i punti di stallo interpretativi e fattuali

⁷ Cfr. G. MIRABELLA, *Should I stay or should I go? Conceptual underpinnings of goal-directed actions*, in *Frontiers in Systems Neuroscience* 8 (2014) article 206.

grazie a una operazionalizzazione e una misurazione delle capacità con le quali si identifica la libertà-responsabilità del soggetto. Le controversie interpretative sarebbero superate dal fatto che si stipula una specifica definizione di libertà di cui gode l'individuo sulla base di dati affidabili che possono essere via via resi più precisi con l'affinarsi degli strumenti e dell'integrazione teorica delle conoscenze. Le controversie fattuali riguardano invece l'effettivo possesso da parte del soggetto in questione delle capacità e del controllo che lo rendono libero e responsabile.

Con "capacità", si intende la disponibilità di una gamma di abilità generali che possono essere manifestate e utilizzate anche senza quel controllo cosciente istante per istante che è richiesto dalle condizioni generali che si pongono come identificative del libero arbitrio.

Tale idea viene incontro anche a un robusto filone compatibilista (la posizione che ritiene non contraddittoria la coesistenza di determinismo naturale e libertà umana). In base a esso⁸, il libero arbitrio classico (o metafisico) non è necessario per considerare qualcuno responsabile della propria condotta, permettendo anche di preservare gli aspetti etici e giuridici che discendono dalla libertà di fronte ai dubbi e alle posizioni deflazionistiche suscitati da recenti studi⁹.

Si può in questo caso affermare che responsabili sono coloro i quali dispongono di un adeguato livello di capacità mentali, precisamente quelle che sono necessarie per essere agenti morali. Una persona può essere considerata responsabile dei propri comportamenti se le sue azioni sono il prodotto di meccanismi che si basano su queste capacità, come quella di percepire il mondo senza illusioni, di pensare in modo chiaro, di orientare le proprie scelte in relazione ai propri giudizi e di resistere all'impulso di agire istintivamente.

La proposta è che tali capacità cognitive possano venire operazionalizzate come un insieme di test neuropsicologici¹⁰. Essi vanno a misurare specifiche funzioni esecutive, centrali nell'idea di controllo vista in precedenza. Le funzioni esecutive, o funzioni di controllo, permettono di organizzare e pianificare il comportamento¹¹.

⁸ A questo proposito si veda N. A. VINCENT (a cura di), *Neuroscience and Legal Responsibility*, Oxford 2013.

⁹ B. LIBET – C. A. GLEASON – E. W. WRIGHT – D. K. PEARL, *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential)*, in *Brain* 106 (1983) 623-642; C. S. SOON – M. BRASS – H. J. HEINZE – J. D. HAYNES, *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, in *Nature Neuroscience* 11 (2008) 543-545; C. S. SOON – A. H. HE – S. H. J. BODE – J. D. HAYNES, *Predicting Free Choices for Abstract Intentions*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110 (2013) 6217-6222; D. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (MA) 2002.

¹⁰ A. LAVAZZA – S. INGLESE, *Operationalizing and Measuring (a Kind of) Free Will (and Responsibility): Towards a New Framework for Psychology, Ethics, and Law*, in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 6/1 (2015), in <http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/article/view/rifp.2015.0004>.

¹¹ A. BADDELEY – B. WILSON, *Frontal Amnesia and the Dysexecutive Syndrome*, in *Brain and Cognition* 7/2 (1998) 212-230.

Sono abilità necessarie per eseguire attività intenzionali, finalizzate al raggiungimento di obiettivi, monitorare e svolgere più operazioni contemporaneamente, modulare il comportamento sulla base dei feedback relativi ai risultati ottenuti. Sono implicate in compiti di astrazione, inventiva, capacità di giudizio e di critica.

Un loro deficit si manifesta anche nelle attività della vita quotidiana: inappropriato comportamento sociale, problemi nella presa di decisioni e nella capacità di giudizio critico, difficoltà nell'ideare, eseguire e modificare piani di azione, adattandoli alle variazioni del contesto, eccessiva distraibilità, difficoltà in situazioni che implicano vari aspetti della memoria¹². In termini generali, le funzioni esecutive fanno riferimento all'insieme dei processi mentali necessari per l'elaborazione di schemi cognitivo-comportamentali adattativi in risposta a condizioni ambientali nuove e impegnative. Il dominio delle funzioni esecutive comprende quindi:

- (1) le capacità di pianificazione e valutazione delle strategie efficaci in relazione a un fine specifico connesse con le abilità di risoluzione dei problemi e la flessibilità cognitiva;
- (2) il controllo inibitorio e i processi decisionali che supportano la selezione della risposta funzionale e la modificazione della risposta (comportamento) in relazione al cambiamento delle contingenze ambientali;
- (3) il controllo dell'attenzione riferito alla capacità di inibire stimoli interferenti e di attivare l'informazione rilevante;
- (4) la memoria di lavoro che si riferisce a quei meccanismi cognitivi che consentono il mantenimento temporaneo e la manipolazione dell'informazione necessaria per l'esecuzione di operazioni cognitive complesse.

Un'ipotesi è che si possano individuare test rilevanti – che siano tra loro compatibili – e, ponderando in modo adeguato il peso di ciascuno, creare un indice unitario, una sorta di profilo sul modello, per esempio, del Quoziente Intellettivo, pur con tutte le importanti differenze del caso.

Poste queste premesse, meritevoli di ulteriore approfondimento, il passo successivo è quello di cominciare a costruire una possibile scala, che non potrebbe avere l'ambizione di misurare il libero arbitrio in quanto tale, ma darebbe conto in un modo progressivamente più preciso, sia per l'affinamento concettuale sia per quello della metodologia, delle differenze individuali, certamente rilevanti all'interno degli scenari di decisione morale e di casi giudiziari.

Forse lo stesso Rosmini, tanto filosofo metafisico quanto psicologo attento all'e-

¹² Questo tema è affrontato in P. W. BURGESS – T. SHALLICE, *The Relationship between Prospective and Retrospective Memory: Neuropsychological Evidence*, in M. A. CONWAY (ed.), *Cognitive Models of Memory*, Hove (UK) 1997, 74-90.

sperimento, avrebbe acconsentito a questa via per affrontare in modo scientifico i dilemmi della libertà, inevitabilmente "condizionata" nel suo esercizio pratico dalla nostra condizione umana imperfetta. Una imperfezione che oggi possiamo ricondurre a precisi meccanismi, identificabili, almeno in parte, con una descrizione operativa e, probabilmente, suscettibili di una misurazione. Non si tratta, ovviamente, di una via che possa condurre alla descrizione dell'intera sfera del libero arbitrio, ma di una via che è coerente sia con l'idea contemporanea di un libero arbitrio sempre più frazionato e sottoposto a specificazioni sia con l'intuizione rosminiana di una partizione tra aspetti speculativi e aspetti pratici.

Riassunto

I progressi concettuali ed empirici nella riflessione e nello studio del libero arbitrio lasciano lo spazio per concepire la libertà umana come una proprietà graduata che non si presenta nella forma "tutto o niente". Lo stesso concezione del libero arbitrio proposta da Antonio Rosmini sembra aprire la strada a tale prospettiva. In questo senso, si illustra qui brevemente una proposta di operazionalizzazione e quantificazione di una forma specifica di libero arbitrio, che si basa sulle capacità cognitive degli individui.

Abstract

The conceptual and empirical progress in the reflection and in the study of the free will offers the possibility to understand human freedom as a graduated property that does not present itself in the form of "everything or nothing". The conception of free will elaborated by Antonio Rosmini seems to open the view for the same perspective. In this sense, the present article illustrates a proposal how to put into action and how to quantify a specific form of free will, based on the cognitive capacities of the individuals.

Willensfreiheit und Menschenbild in Theologie und Neurowissenschaft

Wolfgang Achtner*

1. Einleitung

Die Kontroverse in den modernen Neurowissenschaften in Bezug auf die Willensfreiheit legt die Frage nahe, welche Positionen in der theologischen und philosophischen Tradition bisher vertreten wurden und ob ein Vergleich dieser bisherigen Ansichten in der Geschichte zu einem Erkenntnisfortschritt in der einen oder anderen Richtung führen kann. Dabei wird von der theologischen und philosophischen Perspektive aus immer auch eine Reflexion auf das zugrunde liegende Menschenbild hilfreich sein, zeigen doch sowohl die Philosophie- wie auch die Theologiegeschichte, dass durchaus ein Dissens in Bezug auf die fundamentalen seelisch-geistigen Faktoren des Menschseins vorherrscht. Es könnte sogar sein, dass das Menschenbild einer spezifischen Anthropologie Rückwirkungen darauf hat, wie der Mensch sich tatsächlich in der Praxis verhält, haben doch Bilder eine prägende Kraft. Dies wird z.B. gerade in der Debatte um den *homo oeconomicus* im Zusammenhang mit der Debatte um Big Data und der Spieltheorie im Rahmen einer evolutionären Anthropologie deutlich¹. Bilder vom Menschen stellen fest, halten fest oder eröffnen auch eine neue Sichtweise wie und was der Mensch sein kann, etwa ganz im Sinne Nietzsches, wenn er den Menschen, das «nicht festgestellte Tier» nennt². In diesem Sinne versteht sich

* Apl. Prof. Dr. Wolfgang Achtner, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Evangelische Theologie, Philosophicum II, Karl-Glöckner Straße 21, Haus H, 35394 Gießen; e-mail: info@wolfgangachtner.de.

¹ Vgl. hierzu: F. SCHIRRMACHER, *Ego. Das Spiel des Lebens. Pantheon*, München 2013; ebenso: H. GEISELBERGER – T. MOORSTEDT, *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit*, Berlin 2013².

² «Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch *nicht festgestellte* Thier ist, die spärliche Ausnahmex», F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*,

dieser Artikel als Beitrag dafür die Debatte um die Willensfreiheit in den Kontext einer umfassenderen Frage nach dem Zusammenhang von Wille und Menschenbild zu stellen. Menschenbilder – das ist eine Binsenweisheit – ändern sich. Es ist daher auch die Frage, welches Menschenbild für die Zukunft im Kontext der Diskussion um die Willensfreiheit von der Theologie angesichts ihrer reichen Tradition einerseits vertreten werden soll und vor dem Hintergrund der neurowissenschaftlichen Forschung andererseits vertreten werden kann. Daher soll im ersten Teil zunächst eine historische – keinesfalls erschöpfende – Besinnung um die theologische Anthropologie erfolgen, in einem zweiten Teil wird der aktuelle Stand der neurowissenschaftlichen Forschung dazu in eine Beziehung gesetzt³, im dritten Teil geht es um ein mögliches Menschenbild für die Zukunft vor dem Hintergrund der theologischen Tradition und der neurowissenschaftlichen Forschung.

Teil I

I.1. Willensfreiheit und Menschenbild in der theologischen Tradition – Thomas von Aquin

Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass zum Kernbestand jeder Anthropologie der Wille gehört. Tatsächlich ist dies jedoch nicht der Fall. Wie die Forschungen des Heidelberger Altphilologen Albrecht Dihle gezeigt haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass die klassische griechische Philosophie mit ihrer tendenziell intellektualistischen Anthropologie das Konzept eines eigenständigen Willens nicht entwickelt hat⁴. Woran dies liegt wäre ein eigenes Forschungsprojekt wert. Jedenfalls wird in der griechischen Philosophie der Mensch in erster Linie als ein denkendes Wesen verstanden, der νοῦς ist die zentrale anthropologische Kategorie. Dies ist vielleicht auch ein Reflex der griechischen Sklavenhaltergesellschaft, in der sich die Herrschenden einen kontemplativen Lebensstil leisten konnten. Im Gegensatz dazu wird in der Bibel, vor allem im Alten Testament, der Mensch weniger als ein denkendes Wesen verstanden – זָכַר (denken) kommt im AT nicht sehr häufig vor, ganz im Unterschied zu אָשָׁה (tun) – sondern vor allem als ein handelndes Wesen

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrsg. Colli-Montinari, Band 5, München 1980 (Neuausgabe 1999), 81 (Hervorhebung im Original).

³ Eine umfassende theologiegeschichtliche Darstellung und ein Bezug zur modernen Neurowissenschaft liegt vor in W. ACHTNER, *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaft. Ein historisch-systematischer Wegweiser*, Darmstadt 2010.

⁴ A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1982.

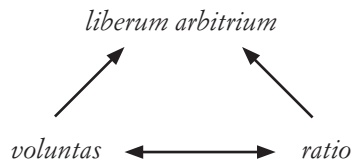
insbesondere in Bezug auf die Erfüllung der Thora und damit des Willens Gottes⁵. So ist es denn vor dem Hintergrund dieser Tradition verständlich, dass Paulus in Römer 7 zum ersten Mal tiefgründige Reflexionen über die Reichweite des Willens in Bezug auf seine Fähigkeit zur Einhaltung des Gesetzes angestellt werden, Reflexionen, die im Matthäusevangelium mit seiner ungebrochenen judenchristlichen Tradition des Gesetzes völlig fehlen.

In der Anthropologie der Ostkirche setzt sich jedoch zunächst die griechische Tradition der Betonung des Intellekts durch. Insbesondere Origenes prägt in Anlehnung an die biblische Betonung der individuellen Verantwortung und in Abgrenzung gegen den gnostischen deterministischen Schicksalsglauben den Begriff τὸ ἀντεξούσιον (rationale Selbsttätigkeit), der später dann im Westen als *liberum arbitrium* übersetzt wird. Wenn auch die paulinische Tradition in den kommenden Jahrhunderten deutlich an Bedeutung und Wirksamkeit verliert, so wird sie doch durch Augustinus in der Westkirche im Kontext seiner Confessiones und der darin festgehaltenen eigenen existenziellen Erfahrung des Willenszwiespalts wieder revitalisiert. Augustinus konnte dabei durch seine Zeit der Römerbriefexegese auf den Deutehorizont des Paulus zurückgreifen. Ähnlich wie Paulus macht auch Augustinus diese Erfahrung, dass sich der von der Vernunft und der Einsicht gesteuerte Wille zugleich der Erfahrung des Nichtkönnens ausgeliefert sieht. Es gibt offensichtlich Dimensionen im Menschen, die sich der willentlichen Kontrolle und rationalen Einsicht immer wieder entziehen. Vor diesem Hintergrund macht Augustinus die wichtige Unterscheidung zwischen der eher der Trieb- und Willenssphäre zugeordneten *voluntas* und dem eher der Ratio zugeordneten *liberum arbitrium*. Damit ist für die folgenden Diskussionen der Rahmen der theologischen Anthropologie festgelegt. Es geht darum, das Verhältnis von *ratio* und *voluntas* bei Handlungs- und Entscheidungssituationen zu bestimmen.

Mit der Entwicklung der scholastischen Theologie im Mittelalter kommt es auch zu einer begrifflichen Klärung des Verhältnisses von *ratio* und *voluntas*. Petrus Lombardus gebührt das Verdienst, die beiden bisher nebeneinander herlaufenden Traditionen der eher ostkirchlichen Vernunftbetontheit und der westkirchlich betonten Willesbetontheit in seiner Definition zusammengeführt zu haben. So prägt er in seinem Sentenzenkommentar eine Definition, in der Vernunft und Wille gleichberechtigt nebeneinander stehen und einer höheren anthropologischen Instanz zugeordnet sind. Es ist – und das ist der neue Gedanke von Petrus Lombardus – nunmehr das *liberum arbitrium*, in dem sowohl *voluntas* wie auch *ratio* in einer Entscheidungs- und Handlungssituation gleichermaßen beteiligt sind. Nunmehr ist der Stand erreicht, in dem Wille und Ratio als feste anthropologische Dimensionen

⁵ So kommt זכר (denken, erinnern) insgesamt nur 85 mal vor, während es für אָסאָה (tun) 800 Belege gibt. Darüberhinaus ist das Alte Testament kein Buch philosophischer Reflexion, sondern erzählt vom Handeln des Volkes Israel.

wahrgenommen und zum Wesensbestand des Menschen gezählt werden⁶. Auffällig ist jedoch in dieser Definition, dass sie nicht von einer willentlichen oder vernunftmäßigen Autonomie – wie später in der Aufklärung – ausgeht sondern den Menschen als ein schwaches hilfsbedürftiges Wesen ansieht, das der göttlichen Hilfe bedarf, um den Weg eines guten Lebens gehen zu können. Die Wahl des Guten und die Ablehnung des Bösen geht nur unter der Voraussetzung des *gratia assistente*. Vernunft und Ratio sind daher auf die Transzendenz bezogen und aufnahmebereit für die göttliche Einstrahlung.



Damit ist eine Definition gefunden, mit der in den folgenden Jahrhunderten operiert werden kann. Insbesondere bei Thomas von Aquin findet sich eine fast inflationäre Verwendung dieser nunmehr floskelhaft verkürzten Definition des *liberum arbitrium*⁷. Allerdings fehlt bei ihm das *gratia assistente*. Denn Thomas geht von einer Freiheit menschlichen Handelns aus, die sogar der Wirksamkeit Gottes Grenzen setzt. Wenn der Mensch sich Gott verschließt, ist auch Gott in Bezug auf diesen Menschen machtlos⁸. Allersings ist dem menschlichen Willen von der Schöpfung her ein Ziel eingepflanzt, auf das er sich als *viator* während seines irdischen Lebens ausrichten soll, nämlich die Schau Gottes, die *visio beatifica*. Diese Ausrichtung ist ihm auch mit Notwendigkeit eingepflanzt, der Mensch hat daher steng genommen gar keine Wahl, sich auf Gott auszurichten oder nicht⁹. Und da der Wille von Gott her auf dieses Ziel hin durch die Schöpfung ausgerichtet ist, ist der Wille auch gut. So gesehen ist der Wille teleologisch orientiert. In diesen Sinn einer Zielorientierung auf Gott hin ist bei Thomas die Willensfreiheit zu sehen. Dies betrifft auch die Orientierung des Willens auf die zeitlichen Güter. Allerdings ist hier das Ziel nicht von vornherein festgelegt, daher muss man in Bezug auf das Erstreben

⁶ «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente», PETRUS LOMBARDUS, *Sentenzenkommentar*, dist. 24, 5.

⁷ «Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis», U. a. *Super Sent. Lib. 2*, d. 3, q. 1a expos.; *STb I*, 83, 2, arg. 2, ad 2 und an vielen anderen Stellen.

⁸ «Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra dictis patat. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum», THOMAS VON AQUIN, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 148, n. 2.

⁹ «Ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo», *STh I*, 82, 1.

zeitlicher Güter von einer Willensfreiheit ausgehen. «Der Wille will also nicht aus Notwendigkeit (*ex necessitate*), was er jeweils wollen mag»¹⁰. Dies wird allerdings dadurch eingeschränkt, dass der Wille teleologisch sich nur auf das Gute ausrichten kann. «Der Wille kann nichts anstreben, es sei denn unter dem Gesichtspunkt des Guten (*nisi sub ratione boni*). Weil aber das Gute vielfältig ist, deshalb ist er nicht mit Notwendigkeit auf eines festgelegt»¹¹. Da Thomas teleologisch denkt, meint Notwendigkeit hier keine kausale Notwendigkeit im Sinne der aristotelischen *causa efficiens*¹². Auch dem Verstand eignet eine teleologische Grundstruktur in der Weise, dass er auf das Sein und damit auf das Gute bezogen ist. Wille und Verstand haben daher von der Schöpfung aus gesehen eine *inclinatio*, wie Thomas sagt, auf das Gute hin.

Ein Problem bleibt bei dieser Definition des *liberum arbitrium* allerdings zunächst ungeklärt. Zwar umfasst das *liberum arbitrium* sowohl die *ratio* wie auch die *voluntas*. Aber es ist durchaus unklar, wie das Verhältnis von *liberum arbitrium*, *voluntas* und *ratio* in einer konkreten Handlungs- oder Entscheidungssituation zu denken ist. Ist es das *liberum arbitrium* in seiner Gesamtheit als *voluntas* und *ratio* oder ist es einer der beiden Faktoren, der den jeweils anderen bestimmt? Also bestimmt die *voluntas* die *ratio* oder die *ratio* die *voluntas* oder sind beide in ihrer Gesamtheit als *liberum arbitrium* gleichberechtigt und ausgewogen bei einer Handlungs- oder Entscheidungssituation beteiligt?

Für Thomas ist zunächst die Vernunft höher anzusiedeln als der Wille. Hier macht sich die Rezeption der griechischen Philosophie mit ihrer Betonung des Intellekts sowohl in der Theologie wie auch der Anthropologie bemerkbar. Beide, Mensch und Gott, sind durch ihren Intellekt (νοῦς) ausgezeichnet und aufeinander bezogen. «Werden also Verstand und Wille an und für sich betrachtet, so wird der Verstand als erhabener empfunden (*sic intellectus eminentior invenitur*)»¹³. Vor diesem Hintergrund ist es leicht nachvollziehbar, dass für Thomas im *liberum arbitrium* der Verstand dem Willen gebieten muss. Er tut dies in der Weise, dass der Verstand dem Willen die Ziele vorgibt. «Wie man vom Ziel sagt, es bewege den Bewirkenden. In diesem Sinne bewegt der Verstand den Willen (*Et hoc modo intellectus movet voluntatem*). Denn das vom Verstand bewegte Gut ist Gegenstand des Willens und bewegt diesen als

¹⁰ *Ibid.*, 2 resp.

¹¹ *Ibid.*, 2 ad 1.

¹² Thomas unterscheidet drei Arten von Notwendigkeit, eine Notwendigkeit im Sinner der Unmöglichkeit anders zu sein, wie sie insbesondere in der Logik vorkommt (*STh* I, 82, 1 resp.), die Notwendigkeit des Zwangs (*necessitas coactionis*, *STh* I, 82, 1 resp.) und die Notwendigkeit des Ziels (*necessitas finis*, *STh* I, 82, 1 resp.).

¹³ *STh* I, 82, 3 resp.

Ziel (*quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.*)»¹⁴. Es ist also im Sinne einer teleologischen Kausalität zu verstehen, wenn Thomas sagt, dass der Verstand den Willen dirigiert, also die inhaltlichen Ziele vorgibt. Anders ist es allerdings, wenn der Aspekt der Kraft betrachtet wird. Hier kann Thomas nun sagen, dass der Wille den Verstand, mehr noch alle anderen Seelenkräfte lenkt. «Auf eine zweite Weise bewegt etwas als Tätiges (*per modum agentis*); wie das Verändernde das bewegt, was verändert wird, und das Antreibende das, was angetrieben wird. Und in diesem Sinne bewegt der Wille den Verstand und alle Kräfte der Seele (*et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animi vires*)»¹⁵. Vor diesem Hintergrund wird nun klar, dass bei Thomas letztlich Wille und Vernunft fast untrennbar in ihrem Streben nach dem Guten miteinander verbunden sind. «Der Verstand erkennt das Wollen des Willens, und der Wille will das Erkennen des Verstandes»¹⁶.

Wille und Verstand finden so in der aristotelisch und augustinisch inspirierten synthetischen Anthropologie Thomas von Aquins unter dem Dach des *liberum arbitrium* im Sinne einer integrierten Person zu einem harmonischen Miteinander. Die lateinische und griechische anthropologische Tradition werden miteinander verschmolzen. Diese harmonische Synthese sollte allerdings nicht lange halten. Denn in der Anthropologie Wilhelm von Ockhams zerbricht sie. Wir wenden uns nun diesem tiefen Einschnitt in der theologischen Anthropologie zu.

I.2. Willensfreiheit und Menschenbild in der theologischen Tradition – Wilhelm von Ockham

Leider existiert bisher keine umfassende Darstellung der Anthropologie von Wilhelm von Ockham. Gewisse Grundlinien kann man allerdings ausmachen. So ist dem Begründer des Nominalismus eine ungebrochene Übernahme aristotelischen Denkes nicht mehr möglich. Dies entspricht seiner franziskanischen Tradition, die eher biblisch voluntaristisch als metaphysisch an der Vernunft orientiert ist. Zudem kommt es zu einer Verwerfung im Gottesbild. Hatte Thomas von Aquin die Vernunft und den Willen in Gott als gleichwertig angesehen, so ändert sich dies bei Ockham. Bei ihm hat der Wille in Gott, eine Tendenz, die sich schon bei seinem Lehrer Duns Scotus abzeichnete, eindeutig den Vorrang, was sich u.a. auch in der Prägung einer neuen Terminologie niederschlägt. Ockham spricht von der am Willen orientierten *potentia dei absoluta* als Ausdruck der unbedingten und nahezu unbeschränkten Freiheit Gottes, vor allem in Bezug auf den Menschen und seine Gottesbeziehung.

¹⁴ *Ibid.*, 4.

¹⁵ *Ibid.*, 4 resp.

¹⁶ «Quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectus intelligere», *ibid.*, 4 ad 1.

Beide Aspekte – Aristoteleskritik wie auch Gottesbild – schlagen auf die Anthropologie durch und zerstören die kunstvolle Ausgewogenheit der Synthese von Vernunft und Wille bei Thomas von Aquin¹⁷. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass Ockham den Begriff des *liberum arbitrium* nicht mehr verwendet, sieht man von einigen bedeutungslosen Randstellen ab, sondern auch in der Tatsache, dass Ockham die kunstvolle Verbindung von Wille und Vernunft, die Thomas geknüpft hatte, auflöst¹⁸. Auch kehrt er das Wertverhältnis zwischen Wille und Vernunft um. Für ihn wird nun der Wille wertvoller¹⁹. Der Wille in seiner Besonderheit und alleinigen Wirksamkeit tritt bei ihm also eindeutig in den Vordergrund. Ockham geht von der Willensfreiheit des Menschen aus, die er mit der unmittelbaren Erfahrung dieser Freiheit begründet²⁰. Diese Freiheit ist allerdings viel weiter gefasst als bei Thomas. Dies äußert sich darin, dass Ockham die teleologische Ausrichtung des Willens – entscheidend für Thomas – aus dem anthropologischen Grundbestand streicht. Hier schlägt auch seine Aristoteleskritik im Sinne der Teleologiekritik durch. Dies gilt sowohl für die transzendente Ausrichtung des Willens auf die *beatitudo*²¹ wie auch für die immanente Ausrichtung auf Güter, die *inclinatio*²². Ockhams Willenskonzept als Freiheitskonzept öffnet daher im Unterschied zu Thomas dem Menschen den Abgrund bewusst bösen Handelns, selbst dann wenn der Mensch über seine Vernunft die Einsicht in die Verwerflichkeit seines Handelns hat. Der Mensch kann auf diese Weise bewusst gegen die bessere Einsicht der Vernunft handeln – für Thomas undenkbar²³. Gerade das ist aber für Ockham der Ausweis der Freiheit des Willens. Er kann sich daher auch gegen das letzte Ziel des Menschen, die *beatitudo*²⁴, ja Gott selbst entscheiden²⁵. Mit Ockhams Voluntarismus beginnt sich ein Menschenbild im Abendland zu entwickeln, bei dem das souveräne,

¹⁷ In diesem Zusammenhang ist auf das Werk von Servais-Théodore Pinckaers hinzuweisen, der den Unterschied im Freiheitsverständnis von Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham herausgearbeitet hat. Thomas von Aquin vertritt eine «liberté de qualité», während Ockhams Anthropologie zu einer «liberté d'indifférence» führt. Vgl. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris 2007.

¹⁸ «Sed quia voluntas potest libere velle oppositum illius quod est dictatum per intellectum», WILHELM VON OCKHAM, *Opus Theologicum* I, 40, 21-4, 2.

¹⁹ «Potest concedere quod voluntas est nobilior intellectu», *ibid.*, V, 441, 11-14; 442, 10-14.

²⁰ «Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur, quod quantumcumque ratio dicet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle», *ibid.*, IX, 88, 23-28.

²¹ «[...] ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem», *ibid.*, I, 504, 4f.

²² «Dico quod voluntas non naturaliter inclinatur in finem ultimum», *ibid.*, I, 507, 9f.

²³ «Voluntas potest velle oppositum illius quod dictatum est a ratione», *ibid.*, VI, 421, 14-20.

²⁴ «Igiture non obstante quod intellectus dicet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem», *ibid.*, VII, 351, 3-5.

²⁵ *Ibid.*, IX, 756-757.

bindungslose, nur sich selbst verpflichtete willentliche Handeln des Menschen vor dem Abgrund einer beängstigenden Freiheit – zum Bösen wie zum schöpferisch Guten – im Zentrum steht. Die Idee eines grundlosen, kontingenten schöpferischen Handeln beginnt sich zu formen²⁶. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass der Grund für das Handeln des Willens im Willen selbst liegt. Der Wille determiniert sich selbst²⁷. Und er tut dies, ohne in eine irgendwie geartete vorgegebene Ordnung, wie etwa bei Thomas die *inclinatio*, die Vorgaben der *ratio*, die *beatitudo* oder auch die *lex aeterna* eingebunden zu sein. Willensfreiheit ist daher bei Ockham mehr als Entscheidungsfreiheit, sie ist selbstmächtige Handlungsfreiheit im Sinne neuer, nicht mehr ableitbarer kontingenter Willensakte. Man könnte Ockham in diesem Sinne sogar als Vorläufer der Willenmetaphysik der Moderne im Sinne Schellings, Schopenhauers oder Nietzsches ansehen.

Teil II

II.1. Willensfreiheit und Menschenbild in der Moderne – Die Neurowissenschaften

Es ist deutlich geworden, dass das Problem der Willensfreiheit nicht unabhängig von den Konstellationen eines bestimmten Weltbilds und damit zusammenhängend mit einem bestimmten Menschenbild verhandelt werden kann. Und in diesem Kontext nimmt es dann auch eine ganz bestimmte Form an. So etwa ist es bei Thomas von Aquin in eine umfassende teleologische Weltsicht eingefügt, bei Wilhelm von Ockham ist der entscheidende Gedanke die freie kontingente Tat in Analogie zur grenzenlosen Freiheit Gottes. Wenn wir uns nun der Moderne zuwenden so soll diese Weltbildgebundenheit im Blick bleiben zugleich aber die Frage nach weltbildunabhängigen anthropologischen Grundstrukturen gestellt werden. Welches Weltbild ist also in der Moderne für die Frage nach der Willensfreiheit maßgeblich, welche weltbildunabhängigen anthropologischen Grundstrukturen halten sich durch?

Auch für die Moderne gilt dieser Kontext eines spezifischen Menschenbildes. So gehört es zu den Merkwürdigkeiten der Wissenschaftsgeschichte, dass vom Beginn des 20. Jahrhunderts, bis in die 1960er Jahre das Konzept des Willens in der Wissenschaft gänzlich eliminiert worden war. Dazu trug die Psychoanalyse Sigmund Freuds bei, der den Willen durch den Trieb ersetzte. Für die akademische Psychologie war

²⁶ «Sed voluntas respectu cuiuscumque obiecti libere et contingenter agit», *ibid.*, I, 399, 10-11.

²⁷ «Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a se ipsa», *ibid.*, VII, 358, 8f.

allerdings der Behaviorismus Skinners maßgeblich, der vom Positivismus inspiriert nur solche Größen zu akzeptieren bereit war, die einer empirischen Kontrolle zugänglich waren. Dies war nun allerdings beim Willen nicht der Fall²⁸. Erst als es Hans Helmut Kornhuber und Lüder Deecke Anfang der 1960er Jahre gelang, ein physiologisches Äquivalent von Willensaktivität zu identifizieren, das sogenannte Bereitschaftspotenzial, wurde der Wille als eine psychische Größe wissenschaftlich wieder akzeptiert²⁹. Das Bereitschaftspotenzial besagt, dass eine willentliche Handlung, beispielsweise die Bewegung eines Fingers, immer mit einer Aktivierung des Nervensystems verbunden ist. Kornhuber stellte jedoch nicht die Frage, welche zeitliche Abfolge bei der Entscheidung des Verstandes, eine Handlung auszuführen und der Realisierung der Handlung selbst vorliegt. Denn gemäß common sense sollte man erwarten, dass zunächst die Entscheidung für eine Handlung getroffen wird, um sie dann durch einen Impuls an den Willen – messbar im Bereitschaftspotenzial – zu verwirklichen. Wie wir gleich sehen werden, führten jedoch weitere Experimente zu einer unerwarteten Überraschung. Es sei hier nebenbei vermerkt, dass es die Erfahrung der Unfreiheit Kornhubers war, die er während der langen Kriegsgefangenschaft in russischen Lagern machte, die ihn veranlasste, nach seiner Rückkehr nach einem physiologischen Korrelat des freien Willens zu suchen.

Aufbauend auf Kornhubers Entdeckung wurde dann von Benjamin Libet das berühmte Libet-Experiment durchgeführt, das zu dem verblüffenden Ergebnis kam, dass das Bereitschaftspotenzial zeitlich vor einer bewusst intendierten Handlung gemessen wird³⁰. Daraus haben andere Neurowissenschaftler, vor allem Wolf Singer³¹ und Gerhard Roth³², den Schluss gezogen, dass es keine Willensfreiheit im Sinne einer intendierten Handlung geben könne, weil eine bewusst intendierte Handlung offenkundig durch das vorherige unbewusste Bereitschaftspotenzial schon determiniert sei. Kornhuber und Libet selbst haben diesen Schluss nicht gezogen, auch deswegen, weil ihre Forschungen ergaben, dass der Mensch in Gestalt des sogenannten Vetos immer die Möglichkeit hat, die Zwangsläufigkeit der Abfolge einer Handlung nach ihrer unbewussten Einleitung durch das Bereitschaftspotenzial zu unterbrechen und die Handlung nach bewusster Überlegung nicht auszuführen. Allerdings gilt auch für das Veto das vorhergehende Bereitschaftspotenzial, was aber am Argument der unspezifischen Aktivierung im Prinzip nichts ändert (siehe unten). Wichtig ist

²⁸ H. H. KORNHUBER – L. DEECKE, *Wille und Gehirn*, Bielefeld-Locarno 2007, 25-28.

²⁹ *Ibid.*, 28-29.

³⁰ B. LIBET, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt 2005, 159-200.

³¹ «Insofern muss, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden», W. SINGER, *Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003, 32.

³² G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt 2003, 494-535.

hier zu sehen, dass in diesen Forschungen der Wille immer im Kontext des anthropologischen Konzepts Bewusst-Unbewusst verortet wird. Damit müsste eigentlich für die gedankliche Differenzierung von einem unbewussten und einem bewussten Willen unterschieden werden. Dies ließe auch die Möglichkeit eines unfreien Willens auf der Grundlage des unbewussten Willens offen.

Vor dem Hintergrund des Bereitschaftspotenzials kann man aber folgende Argumente zugunsten der Willensfreiheit ins Feld führen, Argumente, die allesamt darauf hindeuten, dass der unbewusste Wille nicht der alleinige Faktor bei einer Willensentscheidung oder Willenshandlung sein kann.

- (i) Die Vetofunktion unterbricht die Zwangsläufigkeit einer vom Unbewussten initiierten Handlung durch bewusste Intervention.
- (ii) Wenn eine spezifische Handlung durch ein spezifisches Bereitschaftspotenzial determiniert würde, müsste jede unterschiedliche Handlung auch ein unterschiedliches Bereitschaftspotenzial aufweisen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr sieht das Bereitschaftspotenzial immer gleich aus. Wie aber kann ein identisches Bereitschaftspotenzial verschiedene Handlungen determinieren? Es macht für die Form des Bereitschaftspotenzials keinen Unterschied, ob ich meine Hand zum Gruß hebe oder jemanden mit einer Axt erschlagen will. Da aber beide Handlungen unterschiedlich sind, müssen bei der Handlungsentscheidung noch andere Faktoren beteiligt sein als das deterministische Bereitschaftspotenzial.
- (iii) Das Libetexperiment bezieht sich auf sehr simple motorische Handlungen, nicht jedoch auf komplizierte Entscheidungssituationen, bei denen Handlungsziele formuliert werden und Alternativen bedacht werden müssen.
- (iv) Schließlich gibt es noch ein gutes Argument aus der Philosophie. Menschen handeln gewiss auch aus unbewussten Ursachen. Sie handeln aber auch aus Gründen, d.h. bewussten Überlegungen, Zielen und Überzeugungen. Und in diesem Kontext ist ein biologischer Determinismus zumindest fragwürdig³³.

Diese vier Gründe reichen meines Erachtens schon aus, um die Willensfreiheit vor dem Hintergrund des Libetexperiments sicherzustellen. In jüngster Zeit gibt es jedoch in den Neurowissenschaften Konzepte und Experimente, die diese Sichtweise noch viel stärker untermauern. So haben neueste Untersuchungen nahegelegt, das Bereitschaftspotenzial nicht länger auf eine spezifische Handlung zu beziehen, der es vorausgeht, sondern es mehr im Sinne einer unspezifischen Aktivierung des Organismus zu interpretieren. In diesem Sinne schreiben Marc Wittmann et al.: «In this

³³ A. KLEIN, «Ich bin so frei», *Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2013.

view, we further suggest that the RP (readiness potential) in principal cannot be used to solve the question of free will because it only reflects general preparation processes as it is correlated with an increase in the likelihood of an action»³⁴.

Zudem setzt sich in den Neurowissenschaften immer mehr das Konzept der Neuroplastizität durch³⁵. Dieses Konzept besagt, dass das Gehirn keinesfalls, wie von Wolf Singer postuliert, «fest verdrahtet» und damit determiniert ist, sondern flexibel auf spezifische Herausforderungen und einen spezifischen Gebrauch reagiert und sich danach auch organisiert. So hatte man bei Hirnscans an Londoner Taxifahrern herausgefunden, dass das Areal der räumlichen Repräsentation deutlich größer angelegt war als bei anderen Menschen, die von Berufs wegen nicht von der ständigen Beanspruchung der Raumorientierung gefordert waren. Dieses Ergebnis lässt sich leicht verallgemeinern. Denn es ist klar, dass ein Gehirn eines Musikers, mit den hohen Anforderungen an die Psychomotorik, anderen Belastungen ausgesetzt ist, wie das eines Mathematikers oder Malers. Jedes Gehirn bildet daher im Laufe seines Lebens ein ganz spezifisches Aktivitätsmuster aus. Man kann es auch anders ausdrücken. Wir haben nicht das Gehirn, das wir haben, sondern das Gehirn, das wir selbst durch unser Handeln formen.

Was bedeutet dieses Konzept der Neuroplastizität aber für die Frage nach der Willensfreiheit? Die Antwort kann nur lauten: Es macht gar keinen Sinn diese Frage zu stellen. Denn die Willensfreiheit hängt dann von der Art und Weise ab, wie der Mensch sein Gehirn nutzt. Anders gesagt: Willensfreiheit ist keine Gabe, sondern eine Aufgabe. Versteht man Willensfreiheit in diesem Sinne, dann sollte man auch nicht mehr von Freiheit oder Nichtfreiheit sprechen, sondern vielmehr von Freiheitsgraden. Denn es ist klar, dass es für einen Menschen keine absolute Freiheit des Willens geben kann, sondern nur Abstufungen von Freiheit, die natürlich an die allgemeinen materiellen Rahmenbedingungen des Gehirns gebunden sind. So wird ein Psychopath, der immer wieder in die gleichen psychologischen Fallen läuft, einen geringeren Freiheitsgrad seines Gehirns für sich wahrnehmen müssen als ein Mensch, der in der Lage ist, immer zwischen verschiedenen Handlungsoptionen unterscheiden zu können und frei ist sie zu realisieren.

Aus all diesen Befunden lässt sich nun zwanglos die Idee einer gestuften Hierarchie von Freiheitsgraden postulieren. Vor allem spielt hier das Konzept der Neuroplastizität die entscheidende Rolle. Es handelt sich um ein Postulat, denn eine experimentelle Untersuchung all dieser Ebenen von Freiheit steht noch aus. Ich unterscheide demnach insgesamt sechs Ebenen von Freiheit.

³⁴ H.-G. JO – T. HINTERBERGER – M. WITTMANN – T. L. BORGHARDT – S. SCHMID, *Spontaneous EEG fluctuations determine the readiness potential: is reconscious brain activation a preparation process to move?*, in *Exp Brain Res* 231 (2013) 495-500. DOI 10.1007/s00221-013-3713-z.

³⁵ V. VALKANOV ET AL., *Mind over matter – what do we know about neuroplasticity in adults?*, in *International Psychogeriatrics* 26/6 (2014) 891-909.

Erste Ebene: Die erste und einfachste Ebene ist die der Entscheidungsfreiheit. Hier geht es darum, in einfachen Situationen alternativer Handlungsoptionen eine auszuwählen. Diese Ebene ist von den Neurowissenschaften auch am besten erforscht. In diesem Kontext ist auch das Bereitschaftspotenzial von Bedeutung. Es wäre allerdings ein Kategorienfehler hier bereits – siehe die Argumente oben – eine Determinierung ethischer Entscheidungen annehmen zu wollen.

Zweite Ebene: Die zweite Ebene ist die der Handlungsfreiheit. Diese besagt, dass der Mensch in der Lage ist, neue, nicht ableitbare Handlungen zu initiieren. Es ist dies die Ebene, auf der der Wille sich selbst determiniert. Hier spielen auch ethische Aspekte eine Rolle. Die Freiheit eine ethisch wertvolle oder nicht wertvolle Handlung zu vollziehen und damit die Schuldfähigkeit, bleiben gewahrt.

Dritte Ebene: Die dritte Ebene ist die der Zukunftsfreiheit. Damit soll gesagt sein, dass das Gehirn in der Lage ist, eine Willenshandlung aufgrund planvollen Denkens zu vollziehen. In diesem Bereich determiniert ein übergeordneter Zukunftsplan, also etwas, was noch gar nicht realisiert ist, die Handlung der Gegenwart. Man könnte auch sagen, dass hier eine Art rückwärtslaufender Kausalität waltet – die Zukunft bestimmt die Gegenwart. Diese Ebene entspricht dem Bereich des Neocortex, in dem planvolles Handeln lokalisiert ist. Man spricht auch in den Neurowissenschaften hier von den «exekutiven Funktionen».

Vierte Ebene: Die vierte Ebene ist die der Selbstdistanzierungsfreiheit. Dies bedeutet, dass das Gehirn in der Lage ist, sich von bestimmten, wahrgenommenen Willensimpulsen zu distanzieren, die nach der Logik von Reiz und Reaktion funktionieren. Ein physischer Reiz, z. B. ein Juckreiz, ein Reiz nach Essen zu greifen oder ein ähnliches Reizmuster, muss nicht notwendigerweise auch zu einer entsprechenden Reaktion führen. Das Gehirn kann trainiert werden, diese Reaktion zu unterlassen. Ein solches Training findet beispielsweise in der Meditation statt, indem man das Bewusstsein so lange auf einen Reiz lenkt, bis dieser seine verhaltensdeterminierende Kraft verloren hat. Gerade die neuere Hirnforschung zur Achtsamkeit hat dies experimentell bestätigt³⁶. Der Ausbruch aus dem oft festgelegten Reiz-Reaktionsmechanismus eröffnet zweifellos einen größeren Freiheitsgrad und ist ein gutes Beispiel für das Konzept der Neuroplastizität.

Fünfte Ebene: Die fünfte Ebene ist die der Entgrenzungsfreiheit, genauer die Freiheit mystischer Entgrenzung. Bei dieser Ebene spielt Religiosität eine Rolle, insofern sie den Menschen zur inneren Freiheit führt, wie dies insbesondere in den mystischen Traditionen der Weltreligionen der Fall ist. Entgrenzung soll besagen, dass sich hier die Grenzen von Raum, Zeit und Ego relativieren³⁷. Statt eines begrenzten Raumes

³⁶ M. WITTMANN – J. PETER – O. GUTINA – S. OTTEN – N. KOHLS – K. MEISSNER, *Individual differences in self-attained mindfulness levels are related to the experience of time and cognitive self-control*, in *Personality and Individual Differences* 64 (2014) 41-45.

³⁷ Y. DOR-ZIDERMAN – A. BERKOVICH-OHANA – J. GLICKSOHN – A. GOLDSTEIN, *Mindfulness-induced*

wird Raumlosigkeit zur Erlebnisdimension, statt einer linear fortschreitenden Zeit wird Zeitlosigkeit wahrgenommen – und in diesem Kontext Gelassenheit –, statt des sich bewahrenden Egos fühlt man die Absorption des Ego in ein größeres Ganzes oder eine größere Aufgabe. Es ist zugleich mit der Relativierung der dritten Ebene, d.h. der Zukunftsorientierung und dem planenden strategischen Denken verbunden. Meister Eckhart spricht hier von Handeln «sunder warumbe», Handeln ohne Grund. Untersuchungen legen nahe, dass die Fähigkeit zur Absorption auch genetisch determiniert ist.

Sechste Ebene: Die sechste Ebene ist die der schöpferischen Freiheit. Diese Form der Freiheit soll besagen, dass der Mensch in der Lage ist, in der Welt in Kunst, Wissenschaft und Kultur Neues, bisher nie Dagewesenes hervorzubringen. Zweifellos erfordert diese Art von Freiheit ein besonders hohes Maß an willentlicher Spannkraft.

Meines Wissens sind bisher nur die Ebenen eins bis drei in den Neurowissenschaften in Bezug auf die Freiheitsfrage experimentell untersucht worden. Aus den schlichten Experimenten zu Ebene eins und zwei auf die Unfreiheit des Willens zu schließen, scheint doch sehr verfrüht zu sein. Vor allem aber macht sich hier ein Menschenbild bemerkbar, das meines Erachtens weit unter den Möglichkeiten des Menschen liegt und das eigentliche Humanum noch gar nicht im Blick hat.

Zum Schluss soll noch einmal auf die Überlegungen zur Willensfreiheit der theologischen Tradition eingegangen werden. Können sie uns Hilfestellung leisten für die Frage nach den anthropologischen Universalien? Gibt es Verbindungen zwischen diesen abstrakten theologischen Überlegungen und dem Menschenbild, das sich in den Neurowissenschaften ausspricht?

Meines Erachtens kann man die Theorien über die Willensfreiheit bei Thomas von Aquin und Ockham den Ebenen eins bis drei zuordnen. Wenn Thomas von Aquin davon spricht, dass der Verstand dem Willen die Ziele vorgibt, ist damit ziemlich eindeutig die Ebene drei angesprochen. Gleiches gilt für seine Ausführungen zur Teleologie des Willens. Auch wenn man sicherlich heute nicht mehr seine Verbindung mit einem umfassenden teleologischen Weltbild teilen muss, so ist doch sicher die Zukunftsorientierung des Willens von bleibender Bedeutung. Ockhams Willens-theorie wird man gewiss der Ebene zwei zuordnen können, geht es ihm doch vor allem um die Fähigkeit des Willens zur Setzung neuer, kontingenter Handlungen.

Die Ebenen vier und fünf sind vor allem der mystischen Anthropologie zuzuordnen, auf die hier nicht näher eingegangen wurde³⁸. Es scheint, dass sowohl die theologische Tradition wie auch dem Neurowissenschaften die Dimensionen der Freiheit, die der Mensch realisieren kann, noch nicht in ihrer Fülle ausgelotet haben. Einzig

selflessness: a MEG neurophenomenological study, in *Frontiers in Human Neuroscience*, 24 September 2013 (<http://dx.doi.org/10.3389/fnhum.2013.00582>).

³⁸ Ich verweise hier auf die Publikation: W. ACHTNER – U. OTT, *Protestantism and Mysticism from the perspective of neuroscience*, in *Theology and Science* 11/3 (2013) 208-223 (<http://dx.doi.org/10.1080/14746700.2013.809949>).

die mystische Anthropologie hält diese Ressourcen bereit. Wem es um die Freiheit des Menschen zu tun ist, der sollte die Dimension der Mystik nicht ignorieren.

Teil III

III.1. Willensfreiheit und ein mögliches Menschenbild der Zukunft

Einige Bemerkungen zu einem möglichen Menschenbild der Zukunft im Hinblick auf die Frage der Willensfreiheit sollen den Artikel abschließen. Wie bereits in den sechs Freiheitsstufen anklingt, liegt im Bezug auf die Mystik wie auch im Bezug auf das Schöpferische ein Potenzial im Menschen bereit, das keineswegs ausgeschöpft ist. Das wachsende Interesse an der Mystik in allen Wissenschaften und der Lebenspraxis vieler Menschen lässt allerdings hoffen, dass sich diese Lebensdimension immer mehr Menschen erschließt und die damit verbundene Freiheitserfahrung an Breitenwirkung gewinnt. Bekanntlich hat Karl Rahner geäußert: «Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer, der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein ...»³⁹. Gleiches gilt für die Dimension des Schöpferischen. Das augenblicklich vorherrschende Menschenbild des *homo oeconomicus* verkürzt den Menschen auf seine Marktbeziehungen und lässt die innere Dimension des Menschen, aus der das Schöpferische quillt, unberührt. Das Menschenbild des *homo oeconomicus* reduziert den Menschen auf messbare Quantitäten. Auch die Naturwissenschaften, selbst die Philosophie, ist der philosophischen Kategorie der Quantität verpflichtet. Dies zeigt sich zum Beispiel im Problem der Qualia, die sich bisher hartnäckig der Quantifizierbarkeit entzogen haben und als ärgerliche und nicht eliminierbare Restbestände einer durchrationalisierten und quantifizierenden Weltdeutung in Erscheinung treten. Der Mensch ist aber in erster Linie ein qualitatives Wesen, dessen wahre Lebensqualität die der qualitativen schöpferischen Freiheit ist. Diese Freiheit, so haben wir gesehen, ist aber keine Gabe, sondern eine Aufgabe. Der Mensch *ist* nicht per se frei, sondern kann im beständigen Arbeiten an sich selbst zu immer weiter ausgreifenden Freiheitsgraden *frei* werden. Darin scheint mir auch theologisch gesprochen die Berufung des Menschen zu liegen, diese schöpferische Freiheit in Anlehnung an seine Gottesebenbildlichkeit, die gerade auch das weltliche Handeln betont, zu gewinnen. Dabei wird es auf die mystische Selbsttranszendenz des Menschen im Hinblick auf eine Öffnung gegenüber Gott ankommen, dem Gott der Freiheit und des Schöpferischen. Die Zukunft wird dem *homo mysticus* und dem *homo creans* gehören.

³⁹ K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in DERS., *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1971², 22-23.

Zusammenfassung

In diesem Artikel werden drei Problemkreise behandelt. Erstens geht es darum, die Abhängigkeit der Frage der Willensfreiheit von einem spezifischen Menschenbild herauszuarbeiten. Es zeigt sich dabei, dass sowohl die griechische Philosophie wie auch die Wissenschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein Konzept des Willens hatte. Zweitens geht es darum, wie sich in der Theologie der Westkirche eine Anthropologie herausbildete, die in der Konzeption des *liberum arbitrium* bei Thomas von Aquin gipfelte, bei der *ratio* und *voluntas* miteinander verschränkt sind, im Unterschied zu Wilhelm von Ockhams Voluntarismus, der das *liberum arbitrium* ablehnt. Drittens wird diese theologische Anthropologie mit den Ergebnissen der modernen Neurowissenschaften verglichen und das Konzept der Willensfreiheit mit einem sechstufigen Modell von Freiheitsgraden verteidigt.

Abstract

The article treats three topics. First, it shows that the problem of free will depends on a specific anthropology. The Greek philosophy and the natural science in the first part of the 20th century did not have a concept of will. Second, it describes the development in the Occidental Church which elaborates an anthropology culminating in the concept of *liberum arbitrium* in Thomas Aquinas: he connects *ratio* and *voluntas*, whereas the voluntarism of William of Occam refuses the *liberum arbitrium*. Third, we compare this theological anthropology with the results of the modern neurosciences. We defend the concept of free will with a model of liberty in six grades.

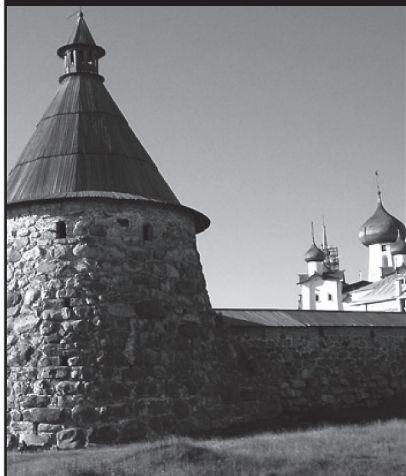
VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

RUSSIA: MOSCA-KAZAN'

27 giugno-4 luglio
accompagna mons. Francesco Braschi

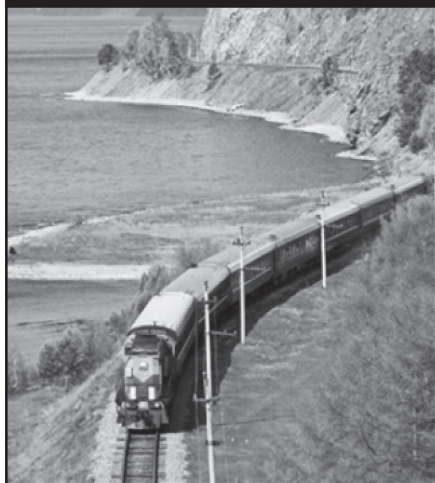


ISOLE SOLOVKI: S. PIETROBURGO, CARELIA, MOSCA



11-19 luglio

TRANSIBERIANA E ORIENTE RUSSO



16-26 luglio
accompagna il 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.russiaccristiana.org

Bedingte Freiheit

Ethische Anmerkungen aus moralpsychologischer Sicht

Jochen Sautermeister*

1. Die existenzielle Ernsthaftigkeit der ethischen Freiheitsfrage

Die ethische Frage nach der Freiheit des Menschen erfährt vor allem dort ihre existenzielle Ernsthaftigkeit, wo sie sich an besonders schwerwiegenden und kaum nachvollziehbaren Taten von Menschen bricht und sie als ethische Reflexion in praktischer Hinsicht gefordert ist. So auch im Frühjahr 2015, als die Germanwings-Maschine 4U9525 in den französischen Alpen zerschellte und 150 Menschen starben. Spekulationen über mögliche Ursachen überlagerten vielfach die sachlich-nüchternen Analysen unter dem Vorzeichen offener Fragen und bestehender Unwissenheit. Doch als sich zunehmend herauskristallisierte, dass die Insassen der Maschine weder technischem Versagen noch terroristischer Böswilligkeit zum Opfer fielen, sondern dem suizidalen Akt des Co-Piloten, wurde die Abgründigkeit menschlichen Tuns besonders deutlich.

Die Sinnlosigkeit dieses sogenannten erweiterten Suizids drängt zum Verstehen-Wollen des Nicht-Verstehbaren. Verstehensbemühungen, um wieder Boden unter den Füßen zu bekommen; Erklärungen gegen das Gefühl der Ohnmacht. Vieles ist weiterhin unklar und psychiatrische Experten gaben sich über mögliche Motive des Täters und diagnostisch relevante lebensgeschichtliche Hintergründe in den Medien das Wort. Diskutiert wurde im Kern darüber, ob diese Tat Ausdruck einer wohlüberlegten, rationalen Entscheidung sei oder ob sie als letztlich krankhaftes Verhalten dem Co-Piloten nicht wirklich zugeschrieben werden könne, wenngleich dieser nachweislich mit Plan agierte.

* Stiftungsprofessur für Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralpsychologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München; e-mail: sautermeister@kaththeol.uni-muenchen.de.

Die Bezugnahme auf psychologisch-psychiatrische Krankheitsbilder wie Depression oder narzisstische Persönlichkeitsstörung, um die Tat besser verstehen zu können, illustriert, wie die ethische Frage nach der praktischen Freiheit des Menschen als konkrete Frage im lebensweltlichen Kontext auf erfahrungswissenschaftliche, insbesondere humanwissenschaftliche Zugänge angewiesen ist. Will die ethische Reflexion nicht nur auf den Menschen als Vernunftwesen im Sinne eines allgemeinen Individuums rekurrieren, sondern auf den Menschen als Handlungssubjekt mit einer eigenen Lebensgeschichte, also auf den einzelnen Menschen als individuiertes Individuum, dann müssen – wie es übrigens auch für Fragen im Bereich der Angewandten Ethik, etwa der Medizinethik, der Bioethik oder der Beziehungsethik, ganz grundsätzlich gilt – die empirischen Bedingungsfaktoren moralischen Erlebens, Urteilens und Handelns, also die leibseelischen, psychosozialen und soziokulturellen Bedingungsfaktoren im Sinne von Begrenzungs- wie auch Ermöglichungsfaktoren von Selbstbestimmung berücksichtigt werden. Das ist eine Aufgabe der Moralpsychologie.

2. Moralpsychologie als ethische Realistik

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob es sich bei der Moralpsychologie um ein «Teilgebiet der Psychologie»¹ handle. Ihre Aufgabe wäre es dann, mit psychologischen Methoden, Begriffen und Theorien diejenigen Prozesse, Funktionen und Strukturen zu beschreiben, zu erklären und zu interpretieren, «die in Zusammenhang mit Moral stehen, genauer mit moralisch relevanten Kognitionen, Emotionen, Motivationen und Verhaltensweisen bzw. Handlungen»² von Individuen oder auch von Gruppen. Was jedoch als moralisch relevant verstanden wird, ist vom zugrunde liegenden Vorverständnis von Moral abhängig. Dieses liegt aber außerhalb des Gegenstandsbereichs der Psychologie und wird von Philosophie und Theologie reflektiert, sofern sie sich mit ethischen Fragestellungen beschäftigen. Und auch diese beiden Disziplinen erfinden das Moralverständnis nicht einfach, sondern beziehen sich auf Vorstellungen und Praktiken, wie sie in unserer Lebenswirklichkeit vorkommen. Sie beabsichtigen, diese mehr oder weniger zu rekonstruieren und theoretisch auf den Begriff zu bringen.

Dieser lebensweltliche Bezug hat zur Folge, dass eine moralpsychologische Perspektive innerhalb von Theologie und Philosophie sich auch schon finden lässt, bevor sich die Psychologie als eigenständige empirische Wissenschaft im 19. Jahrhun-

¹ M. BOBBERT, Art. *Moralpsychologie/Moralentwicklung*, in: M. DÜWELL – C. HÜBENTHAL – M. H. WERNER (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2006, 444-448, 444.

² BOBBERT, *Moralpsychologie/Moralentwicklung*, 444.

dert herausgebildet hat³. Genau genommen gibt es daher sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie moralpsychologische Überlegungen. Dabei ging und geht es nicht nur um das Thema moralische Bildung oder um Fragen der Seelenführung bzw. um die Unterscheidung der Geister, sondern auch darum, wie sich moralische Gefühle und Urteile, aber auch Tugenden und moralisches Handeln, Verantwortung und Schuld vor dem Hintergrund der naturhaften Verfasstheit des Menschen mit- samt seinen leibseelischen Funktionen verstehen lassen. Auf dieser Basis versuchte man auch zu klären, unter welchen Bedingungen jemand als verantwortlich für bestimmte Handlungen und damit als zurechenbar gelten kann, aber eben auch, wann nicht; also Antworten zu finden auf die Frage, welche Bedingungen gegeben sein müssen, um trotz eines Fehlverhaltens als moralisch entschuldigt gelten zu können⁴.

Im Unterschied zu einem antinomischen Verhältnis zwischen transzendentaler Freiheit und empirischer Notwendigkeit ist hierbei die lebensweltlich-erfahrungsba- sierte Vorstellung einer praktischen Freiheit leitend, die menschliche Freiheit als de- terminierte Freiheit begreift, um so einerseits unserem praktischen Selbstverständnis und kommunikativen Praktiken gerecht zu werden, aber andererseits auch um Er- fahrungen des Sicht-selbst-Entzogeneins bei eigenen Willensentscheidungen Rech- nung zu tragen. «Die Unberechenbarkeit des Lebens zwingt uns die Erkenntnis auf, dass wir längst nicht alles im Griff haben, wenn wir uns Macht über unser Handeln zuschreiben»⁵.

Neben konkreten Anwendungsfragen ist also ein moralpsychologischer Zugang ferner bedeutsam für die Frage, was das Gewissen als individuierte Form der Selbst- beanspruchung praktischer Freiheit ist, wie es funktioniert und warum es für die je- weilige Person verbindlich ist, aber auch, wie es zu bilden ist und welche Faktoren es beeinträchtigen können. Dabei geht es darum zu klären, was Moralfähigkeit bedeutet und was es heißt, ein moralisches Subjekt zu sein. Hier kommt der Moralpsychologie die Aufgabe zu, die situativen, biografischen und soziokulturellen Bedingungen zu erhellen, die für eine ethische Reflexion mit dem Anspruch auf adäquates Hand- lungs- und Situationsverstehen sowie Kontextsensibilität bedeutsam sind. Sie leistet damit einen Beitrag für ein personen-, sach- und situationsgerechtes moralisches Ur- teilen und Handeln.

In Anlehnung an den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Clifford Geertz kann ein solcher moralpsychologischer Zugang der Gewinnung sogenannter «dichter Be-

³ S. hierzu etwa G. HEISTER, Art. *Psychologie*, in: J. MITTELSTRASS (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3 (Sonderausgabe), Stuttgart 2004, 396-401.

⁴ S. hierzu J. SAUTERMEISTER, *Theologische Ethik und Moralpsychologie. Überlegungen zur systematischen Wiederaneignung einer vernachlässigten Perspektive*, in: W. SCHAUPP (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, Fribourg-Freiburg-Wien 2015, 337-348.

⁵ E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg im Breisgau 2007, 10.

schreibungen»⁶ von normativen Entscheidungs- und Handlungssituationen dienen. Dazu ist es erforderlich, auch das normative Selbstverständnis der handelnden Personen zu berücksichtigen. Im Sinne einer interpretativen Rekonstruktion sollen die «Bedeutungsstrukturen»⁷ von Handlungen herausgearbeitet werden, um das Verstehen anderer Menschen und ihrer Taten zu ermöglichen.

Mit der «dichten Beschreibung» wird also der Versuch unternommen, sich mit der fremden Situation in Berührung zu bringen und sich in die Lage des Anderen hineinzusetzen. Ziel ist es, «einen Zugang zur Gedankenwelt der [...] untersuchten Subjekte»⁸ zu bekommen, um der Komplexität von Handlungswirklichkeiten und ihren Besonderheiten Rechnung zu tragen und sie von abgehobenen apriorischen Wirklichkeitsannahmen abzugrenzen.

Im Unterschied zu einer «dünnen Beschreibung», die von den biografischen und situativen Besonderheiten einer Handlung absieht und diese vom Handlungskontext losgelöst und abstrakt reflektiert⁹, geht es bei der «dichten Beschreibung» des moralpsychologischen Zugangs also um das situativ-biografische Verstehen von Entscheidungen und Handlungen, die auch die Perspektive der Handelnden berücksichtigt. Demnach stellt die konkrete Entscheidungs- und Handlungssituation im biografischen und soziokulturellen Bedeutungszusammenhang jenen bedeutungsgebenden Kontext dar, in dem Handlungen von Menschen zu verstehen sind. Mit der «dichten Beschreibung» kommt also das normative Selbstverständnis von Personen zum Vorschein, das mehr darüber Auskunft gibt, aus welchen Motiven und Gründen eine Person in einer bestimmten Situation oder über eine längere Zeitspanne hinweg auf eine bestimmte Weise gehandelt hat.

Eine moralpsychologische Perspektive innerhalb der Ethik verlangt also, dass sich die Rede von menschlicher Freiheit stets ihrer konkreten Bedingtheiten, Determinationen und Konditionierungen bewusst sein muss, will sie praktisch bedeutsam sein. Kurz gesagt: Es gibt immer nur ein Mehr oder Weniger an Freiheit. Freiheit ist stets graduell, wenn sie als praktische Freiheit in den Blick kommt. So lässt sich dann aber human- und sozialwissenschaftlich die Frage nach den Bedeutungszusammenhängen für die Handelnden und ihr Umfeld stellen: Welche Absichten verbindet ein Mensch mit seinem Tun? Welche biographischen Erfahrungen fließen mit ein? Welche angeborenen oder erworbenen Erlebens-, Verhaltens- und Beziehungsmu-

⁶ S. hierzu C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.

⁷ C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur*, in: DERS., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983, 7-43, 15.

⁸ GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, 35.

⁹ S. hierzu auch M.-S. LOTTER, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012, 24f.

ster sind wirksam? Und andere Fragen mehr. So können jene vielfältigen leibseelischen, biografischen, interaktionellen und soziokulturellen Faktoren in den Blick genommen werden, die auf ethisch relevantes Erleben, Urteilen und Handeln sowie auf moralische Bildungs- und Selbstbildungsprozesse von Menschen und deren Bemühen um gelingende Identität in sozialen Zusammenhängen Einfluss haben. Der moralpsychologische Zugang steht damit für eine ethische Realistik.

Eine solchermaßen moralpsychologisch sensibilisierte Perspektive auf die praktische Freiheit des Menschen hat Konsequenzen für das ethische Freiheitsverständnis. Praktische Freiheit lässt sich demnach nur als bedingte Freiheit handelnder Subjekte begreifen. Ohne jedoch einer überzogenen postmodernen Subjektkritik zu folgen, kommt die ethische Reflexion also nicht umhin, die Einsicht in die Vielschichtigkeit und Komplexität des Bedingungsgefüges menschlicher Selbstregulation und Selbstbestimmung zu berücksichtigen, wenn sie auf die Handlungswirklichkeit von Menschen und auf konkrete menschliche Handlungsfelder rekurrieren möchte, ohne sich ausschließlich auf normorientierte Fragestellungen zu konzentrieren. Der Sozialphilosoph Axel Honneth hat daher diejenige Vorstellung von Autonomie, die «die Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge»¹⁰ impliziert, grundlegend in Frage gestellt; darüber hinaus lässt sich auch die Vorstellung, dass Menschen in der Lage seien, vollständig selbstmächtig individuelle Sinn- und Bedeutungsstrukturen zu setzen, aufgrund sprachphilosophischer Einsichten nicht aufrecht erhalten.

Vor diesem Hintergrund Autonomie zu denken, stellt demnach eine fundamentale Herausforderung dar, die auch ethisch zu bewältigen ist. Denn sie ist in jene zweistufige praktische Handlungsrationaltät, die deliberative und die exekutive Rationalität, einzuschreiben, die für ein ethisches Verständnis von Selbstbestimmung unerlässlich ist, insofern sie die Fähigkeiten des Überlegens und der Handlungswirksamkeit umfasst, die sich im jeweiligen biografisch und soziokulturell disponierten Möglichkeitsraum des Wahrnehmens, des Reflektierens, des effektiven Wollens und des Handelns einer Person realisieren.

Ein ethischer Freiheitsbegriff in praktischer Hinsicht steht mit einem praktischen Subjektverständnis in Wechselbeziehung, die durch ihren Erfahrungsbezug ein Validierungselement enthält. Die moralpsychologische Perspektive wird somit zu einem konstitutiven Element der praktisch-ethischen Reflexion.

¹⁰ A. HONNETH, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: DERS., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, 237-251, 237.

3. Bedingte Freiheit als «dezentrierte Autonomie» (A. Honneth)

Honneth beabsichtigt, mit dem Konzept der dezentrierten Autonomie auf jene radikale «Krise des klassischen Begriffs des menschlichen Subjekts»¹¹ zu reagieren, die aus der psychoanalytisch und sprachphilosophisch motivierten Subjektkritik resultiert und die die «Idee von Autonomie [...] im Sinne der Kontrollierbarkeit des eigenen Tuns [...] [und; J. S.] im Sinne der Autorschaft des Subjekts außer Kraft»¹² setzt. Diese tiefgreifende Kritik basiert also auf der anthropologischen Einsicht in die partielle Motivintransparenz einerseits und die eingeschränkte Selbstmächtigkeit des Individuums andererseits. Honneth hält diesen Einwänden eine Rekonstruktionsstrategie von Subjektivität entgegen, «die so angelegt ist, dass darin jene subjektübergreifenden Mächte von vornherein als Konstitutionsbedingungen der Individualisierung von Subjekten eingehen»¹³. Mithilfe eines intersubjektivitätstheoretischen Begriffs der menschlichen Person schlägt er einen Weg vor, wie das Subjekt dezentriert verstanden und zugleich die Idee von individueller Autonomie als normativer Leitvorstellung aufrechterhalten werden kann. Dabei bezieht sich Honneth auf eine bestimmte Bedeutung von Autonomie, nämlich als «in einem normativen Sinn die empirische Fähigkeit von konkreten Subjekten [...], ihr Leben im Ganzen frei und ungezwungen zu bestimmen»¹⁴.

Einem solchen Verständnis zufolge wird Autonomie als ein spezifisches Vermögen bestimmt und bezeichnet den «Grad der psychischen Reife, das Subjekten erlaubt, ihr Leben unter Berücksichtigung ihrer individuellen Neigungen und Bedürfnisse in einer unverwechselbaren Biographie zu organisieren»¹⁵. Insofern die tiefgreifende Kritik von Psychoanalyse und Sprachphilosophie aber gerade die Bedürfnistransparenz und Bedeutungsintentionalität von Subjekten als vollständig realisierbar infrage stellt, sind diese beiden Fähigkeiten so zu rekonstruieren, dass sie der radikalen Idealismuskritik nicht mehr berechtigterweise ausgesetzt werden können. Im Rückgriff auf die Arbeiten des Sozialpsychologen George H. Mead und des Psychoanalytikers Donald. H. Winnicott arbeitet Honneth gerade «die unkontrollierbaren Mächte der Sprache und des Unbewußten nicht als Begrenzung, sondern

¹¹ *Ibid.*, 237.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 239.

¹⁴ *Ibid.*, 242.

¹⁵ *Ibid.*

als Ermöglichungsbedingung des Erwerbs persönlicher Autonomie»¹⁶ heraus. Indem Honneth auf eine psychoanalytische Position Bezug nimmt, die die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse maßgeblich vorangetrieben hat, ist es ihm möglich, die monadische Vorstellung des Subjekts, wie sie noch in der klassischen Psychoanalyse Freudscher Prägung vorherrschte, intersubjektivitätstheoretisch aufzubrechen und mit sozialpsychologischen Ansätzen zu verbinden.

Ohne das von Honneth skizzierte Persönlichkeitsmodell nachzuzeichnen, genügt es festzuhalten, dass ihm zufolge «die unkontrollierbaren Kräfte des Unbewußten und des sprachlichen Bedeutungsgeschehens als die beiden Pole im Subjekt begriffen [werden; J. S.], aus deren spannungsgeladener Entgegensetzung sich überhaupt erst der Zwang zur menschlichen Individuierung ergibt»¹⁷. Sie stellen sich als «die Konstitutionsbedingungen der Entwicklungen von Ich-Identität dar»¹⁸. Denn das Unbewusste lässt sich als kontinuierliche Quelle von psychischen Energien deuten, «die jedes Subjekt mit einer Vielzahl von unausgeschöpften Identitätsmöglichkeiten ausstatten»¹⁹. Und die intersubjektiv geteilte Sprache, die dem Einzelnen in seinen mit den eigenen Handlungen verbundenen Bedeutungsgebungen zuvorkommt, ermöglicht überhaupt erst, dass der Einzelne sich zu sich selbst thematisch verhalten kann. Der Einzelne ist also grundsätzlich auf die Sicht der Kommunikationspartner angewiesen, weil er «sich selber überhaupt nur in der Objektstellung zu Bewußtsein zu bringen vermag»²⁰.

Honneths Konzept eines psychoanalytisch erweiterten Intersubjektivismus zielt darauf ab, die normative Zielvorstellung des Individualisierungsprozesses auch für die Autonomievorstellung zu rekonstruieren. Diese ist jedoch systematisch so abzuschwächen, also zu dezentrieren, dass der normative Zielpunkt der Bedürfnistransparenz dynamisiert wird, indem er «durch die Vorstellung der sprachlichen Artikulationsfähigkeit ersetzt»²¹ wird. Darunter versteht Honneth die Fähigkeit, dass der Einzelne angstfrei seine Motive und Handlungsimpulse wahrnehmen und artikulieren und so sein Unbewusstes, sein Inneres prozessual, wenngleich unabschließbar zur Sprache bringen kann: «[E]ine in diesem Sinne autonome Person ist nicht nur frei von psychischen Motiven, die sie unbewußt auf starre, zwanghafte Verhaltensreaktionen festlegen, sondern auch dazu in der Lage, stets neue, noch unerschlossene Handlungsimpulse in sich zu entdecken und zum Material reflektierter Entscheidun-

¹⁶ *Ibid.*, 243.

¹⁷ *Ibid.*, 245.

¹⁸ *Ibid.*, 246.

¹⁹ *Ibid.*, 244.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 246.

gen zu machen»²². Damit dies möglich ist, bedarf es konkreter kontinuierlicher Anerkennungserfahrungen durch andere Menschen sowie einer Sprache, die für kreative Erfahrungsartikulationen aufgeschlossen ist.

Wenn sich der Einzelne für eine Vielzahl an Handlungsimpulsen öffnet, die zum Teil heterogen oder gar widersprüchlich sein können, stellt sich die Frage, wie er Subjekt seiner Lebensführung sein kann, also diese Impulse so in seine Lebensführung zu integrieren vermag, dass sein Leben «als ganzes das Prädikat ‚autonom‘ verdient»²³. Da die neuzeitliche Autonomievorstellung, die eigenen kompletten Motive und Impulse unter einen einzigen Sinn- und Wertbezug zu ordnen, zu konzentrieren und entsprechend sein Leben zu gestalten, Honneth zufolge im dezentrierten Denken problematisch geworden ist, schlägt er vor, die Leitidee der biografischen Konsistenz durch diejenige der narrativen Kohärenz zu ersetzen. Darunter versteht Honneth die Idee, «sein Leben so als einen kohärenten Zusammenhang darstellen zu können, daß dessen disparate Teile als Ausdruck der reflektierten Stellungnahme ein und derselben Person erscheinen»²⁴. Das setzt jedoch die Fähigkeit zu Metakognitionen und Metawünschen voraus, wonach die eigenen Lebensentscheidungen durch Bezugnahme auf übergeordnete Werte begründet werden können. Gegen MacIntyres Forderung, sein Leben rückblickend aus der Realisierungsperspektive eines einzigen Lebenszieles narrativ rekonstruieren zu können, schließt sich Honneth dem Sozialphilosophen Charles Taylor an, der als normativen Maßstab die Fähigkeit sieht, «die verschiedenen Lebensabschnitte als die Glieder starker Wertungen [...] darstellen zu können»²⁵, also mehrere Ziele in einen narrativen Zusammenhang zusammenzubinden. Charles Taylor entfaltet sein Konzept der starken Wertungen in Weiterführung von Harry Frankfurts Unterscheidung zwischen Wollungen bzw. Wünsche erster und zweiter Ordnung, wonach sich die Wünsche zweiter Ordnung als Wünsche über Wünsche auf Wünsche erster Ordnung beziehen und somit die deliberative Grundlage für ein selbstreflexives praktisches Verhältnis darstellen²⁶. Die Wollungen zweiter Ordnung unterscheidet Taylor nun nochmals in starke und schwache Wertungen; unter starken Wertung versteht er solche Wertungen, die in einem überindividuellen Werthorizont bzw. in einem moralischen Horizont verankert sind und nur von diesem Horizont her angemessen begründet werden können²⁷.

²² *Ibid.*, 247.

²³ *Ibid.*, 248.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 249.

²⁶ Vgl. H. FRANKFURT, *Willensfreiheit und der Begriff der Person*, in: DERS., *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, hrsg. v. M. Betzler – B. Guckes, Berlin 2001, 65–83.

²⁷ Vgl. C. TAYLOR, *Was ist menschliches Handeln?*, in: DERS., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1992, 9–51 sowie C. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996, 17.

Damit eine solchermaßen konzipierte persönliche Autonomie auch als moralische verstanden werden kann, in der eine Person im Gesamt ihrer Lebensvollzüge in den Blick kommt, bedarf es einer reflektierten Bezugnahme «auf die moralischen Ansprüche der eigenen Umwelt»²⁸. Honneth zufolge bedeutet dies, die universalisierungsfähigen Prinzipien angesichts des Bewusstseins um die Vielzahl an persönlichen Handlungsimpulsen und Identitätsmöglichkeiten «mit affektiver Anteilnahme und Sensibilität für die konkreten Umstände des Einzelfalls verantwortungsvoll anzuwenden»²⁹ zu wissen. Damit erfordert Honneths psychoanalytisch erweiterte Intersubjektivitätstheorie auch eine Rekonstruktion der Idee moralischer Autonomie. «Erst das affektive Verständnis dafür, daß andere Subjekte ihrerseits mit ungeahnten Möglichkeiten ihres Selbst konfrontiert sein können und deshalb schwierige Entscheidungsprobleme zu bewältigen haben, gibt der Prinzipienorientierung das Maß an Kontextsensibilität, das heute eine autonome Person in moralischer Hinsicht auszeichnet»³⁰.

Angesichts dieser Bedingungsfaktoren ist das Konzept der personalen Autonomie im Sinne einer dezentrierten Autonomie mittels dreier Fähigkeitskomponenten weiterzubestimmen: der Fähigkeit zur angstfreien und kreativen Bedürfniserschließung, der Fähigkeit zur reflektierten kohärenten Darstellung des eigenen Lebensganzen und schließlich der Fähigkeit zur kontextsensiblen Anwendung moralischer Prinzipien. Dabei können diese drei Komponenten in konkreten Situationen durchaus miteinander konfliktieren. Der Einzelne steht in normativer Hinsicht unter dem Anspruch, keine auf nur eine der Fähigkeiten ausgerichtete vereinseitigte Autonomie auszubilden, sondern diese drei Komponenten immer wieder neu auszubalancieren und zu konstellieren, wenn man in einem vollen Sinne von der Autonomie einer Person sprechen möchte³¹.

4. Identitätsarbeit als lebensweltliche Realisationsform bedingter Freiheit

Honneths Konzept dezentrierter Autonomie beinhaltet also eine Dynamisierung der moralischen Idee von Selbstbestimmung, wobei diese grundlegend auf der Einsicht in unbeliebige Determinanten personaler Autonomie aufbaut, die sich durch das Formkriterium narrativer Kohärenz, den jeweiligen psychisch möglichen Erfah-

²⁸ HONNETH, *Dezentrierte Autonomie*, 249.

²⁹ *Ibid.*, 250.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Vgl. *ibid.*, 251.

rungsraum und die Konstitutionsbedingungen von Ich-Identität näher bestimmen lassen.³² Dabei wird ersichtlich, dass eine solche Rekonstruktion der normativen Leitidee von Autonomie auf die bleibende individuelle Aufgabe verantwortlicher Identitätsarbeit verweist. Bedingte Freiheit realisiert sich in der Identitätsarbeit des Einzelnen. Die Fähigkeiten zur Introspektion und zur Selbstwahrnehmung, die Fähigkeiten zur Mentalisierung und Empathie, die Fähigkeit zur kontextsensiblen Urteilsbildung und Ambiguitätstoleranz sowie schließlich eine realistische Einschätzung der eigenen Selbstwirksamkeit und Handlungsfähigkeit sind in gewisser Ausprägung erforderlich, damit der Einzelne rational und zurechenbar urteilen, entscheiden und handeln kann. Ansonsten bestünde die Gefahr, sich im Bereich des Selbstumgangs etwa durch Selbsttäuschung oder pathologische Versehrung oder im Umgang mit anderen und der Umwelt zu verfehlen.

Die Aufgabe verantwortlicher Lebensführung lässt sich angesichts dieser Rekonstruktion als bleibende Herausforderung für die Identitätsarbeit von Menschen begreifen, die aus der Einsicht in die prinzipielle Bedingtheit praktischer Freiheit erwächst. Damit die je konkreten normativen Ansprüche dem Einzelnen überhaupt bewusst werden, ihn in seiner bedingten Freiheit verpflichten und dann im Weiteren handlungsleitend werden können, bedarf es der besagten Fähigkeiten. Diese auszubilden ist Teil der moralischen Bildung und der ethisch geforderten Identitätsarbeit. Denn die normativen Anspruchsgestalten können nur in der Weise als subjektiv bedeutsame Verbindlichkeiten konkret ins Bewusstsein des Einzelnen kommen, wie es angesichts seiner je aktuellen Identität existenziell erfahrbar und möglich ist.

Ein konsequentes Weiterdenken des moralphilosophischen Konzepts dezentrierter Autonomie von Axel Honneth mündet also darin, Identität als metanormativen Rahmen für eine verantwortliche Lebensführung des bedingt freien Menschen näher zu bestimmen. Die Idee einer verantwortlichen Identitätsarbeitsfähigkeit stellt damit eine geeignete Rekonstruktion der Vorstellung dezentrierter Autonomie und bedingter Freiheit in praktischer Hinsicht dar. So gewinnt auch die Biografie von Menschen einen zentralen Stellenwert für das Verstehen menschlicher Praxis, wie sie die Moralpsychologie zu erhellen sucht. Die ethische Frage nach der Freiheit des Menschen in praktischer Hinsicht gestaltet sich somit auch als eine moralanthropologisch-empirische; das interdisziplinäre Gespräch mit den entsprechenden Humanwissenschaften ist unerlässlich³³.

³² S. für das Folgende die Grundlegungsreflexionen J. SAUTERMEISTER, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, Fribourg-Freiburg-Wien 2013.

³³ Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik s. auch T. LAUBACH, *Lebensführung. Annäherungen an einen ethischen Grundbegriff*, Frankfurt am Main u. a. 1999, 34-55; R. WIMMER, *Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände*, in: C. DEMMERLING – G. GABRIEL – T. RENTSCH (Hg.), *Philosophie und Lebensform. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, Frankfurt am Main 1995, 215-245 sowie W. SCHAUPP (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, Fribourg-Freiburg-Wien 2015.

Zusammenfassung

Eine erfahrungswissenschaftliche Perspektive auf die praktische Freiheit des Menschen, wie sie ein moralpsychologischer Zugang in die ethische Reflexion einbringt, weist die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstregulation als vielfältig bedingt aus. Ein realistischer Blick auf die menschliche Handlungswirklichkeit, die sowohl das praktische Selbstverständnis des Menschen als Verantwortungssubjekt wie auch als biopsychosozial determiniert und konditioniert berücksichtigt, lässt praktische Freiheit als bedingte Freiheit begreifen. Mit Rekurs auf Axel Honneth lässt sich diese als “dezentrierte Autonomie” rekonstruieren und im interdisziplinären Gespräch als verantwortliche Identitätsarbeitsfähigkeit weiterbestimmen.

Abstract

An empirical perspective of the practical liberty in the human being, elaborated for the ethical reflection by moral psychology, shows the manifold conditions of the capacity to determinate and regulate oneself. A realistic view on human action, which looks at the practical self-interpretation of the human being as a responsible subject in his biological, psychological, and social conditions, understands practical liberty as conditioned liberty. With reference to Axel Honneth, we can reconstruct this liberty as “decentred autonomy” and describe it in the interdisciplinary discourse as a responsible capacity to work on someone’s identity.

Il libero arbitrio

Tra la libertà e la storia

Inos Biffi*

1. Il libero arbitrio è la facoltà dell'uomo a disporre e quindi a disporsi in modo autonomo di fronte ai fini contingenti e intermedi, rispetto al fine ultimo necessariamente attraente.

Grazie al libero arbitrio egli è sottratto, in questo rapporto, a condizionamenti esterni che lo inducano a operare a prescindere dalla propria volontà e dalla propria iniziativa. È, quindi, la facoltà della scelta conforme al proprio insindacabile giudizio.

Il libero arbitrio delinea, perciò, l'uomo nel suo aspetto più personale o nel suo nucleo intimo, indiviso e indivisibile.

Esattamente grazie al libero arbitrio, l'uomo – situato nella complessità e quindi nella convergenza e nell'irraggiamento delle sue relazioni – viene a configurarsi nella sua identità originaria e nella sua oggettiva e operativa alterità.

Importa quindi soffermarci sulla figura e sul significato di tale "alterità".

2. L'alterità costituisce la proprietà di ogni essere, e viene a coincidere col principio di identità, in quanto circuisce, distingue e "opponere" ogni essere a qualsiasi altro essere, rispetto al quale rimane assolutamente inconfuso, preciso, determinato e distinto. In una parola: identico con se stesso. Si potrebbe dire così: «Io sono me stesso, perché sono differente e diverso da ogni altro; godo di uno statuto ontologico identificante che mi appartiene in esclusiva, per cui "Io sono io, non sono un altro, e nessun altro coincide con me"».

3. Così intesa, l'alterità fonda la possibilità della relazione, mentre rappresenta il principio della libertà, costituendo ciò che, proprio nella sua distinzione e alterità,

* Ordinario emerito della Facoltà Teologica di Milano. Fondatore e direttore dell'Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: inbiffi@gmail.com.

può essere donato con una iniziativa della stessa libertà, la quale trae le sue capacità e le sue risorse esattamente nella condizione autonoma dell'essere che si dona.

Da questo profilo, la libertà si rivela come la possibilità e il potere di esprimere il segreto – diversamente irraggiungibile e per altro inviolabile – dell'essere proprio di ciascuno.

4. Ma, a questo punto, ci preme far notare che lo stesso libero arbitrio, mentre conserva la prerogativa di indipendenza che lo definisce, non si trova di fatto in uno stato di assoluta disponibilità o di indifferente “sensibilità” nei riguardi del bene e del male, e in generale nei riguardi delle sue scelte.

In questo senso: che, appunto nei riguardi del bene e del male, l'uomo dotato di libero arbitrio si ritrova in una situazione o di pregiudiziale “comprensione” o di preliminare allergia; o di preventiva “signoria” o di inclinativa dipendenza.

Abbiamo, cioè, una pregiudizialità che rinveniamo operante o comunque coinvolta sia al livello della valutazione intellettuale, o sul piano del giudizio teoretico, sia al livello della valutazione pratica o dell'azione.

Viene in mente l'assioma medievale, ricorrente in Tommaso d'Aquino: *Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* (S. c. G., 4, 95, 3) e che potremmo tradurre in questi termini: «Il giudizio di uno dipende da quello che egli è»; «Come uno è, così anche giudica». È quello che si intende affermare col detto familiare: «Chi è dell'arte, stima l'opera».

È come riconoscere che il proprio essere non esiste e non è raggiungibile o isolabile, per così dire, allo stato puro: non si presenta come una *tabula rasa*. Si dà, al contrario, in maniera coinvolta, per il convergere concretamente di una pluralità e varietà di componenti, o, in altri termini, per una “storia”, che, mentre costituisce e plasma il soggetto agente, ne segna e ne impronta l'azione libera “inclinandola”.

Si può, perciò, affermare che il libero arbitrio, mentre è costitutivo di una proprietà essenziale e identificante del suddetto soggetto agente, si riscopre altresì da questo esistenzialmente costituito e segnato. In tal maniera, il soggetto agente si trova improntato e impregnato tanto del suo “vissuto” – che lo “situa”, lo coinvolge, lo qualifica e lo orienta – quanto del suo “presente”, che – continuando quel vissuto con l'“attualità” delle diverse situazioni – tuttora lo coinvolge, lo implica, lo influenza e lo suggerisce.

Così, il soggetto agente si ritrova “atteggiato” e plasmato sia dalle situazioni di vario genere attraverso le quali gli è avvenuto di passare, sia dalle circostanze che ancora lo coinvolgono e lo segnano. Il soggetto agente si presenta ed esiste, quindi, in maniera “coinvolta”, per il convergere concretamente di una pluralità e varietà di dati, cioè di una “storia”, che lo ha invero e plasmato, così da risulterne segnata e improntata la sua stessa azione libera.

In breve: il libero arbitrio, mentre è costitutivo di una radicale proprietà “identificante” il soggetto agente, ne risulta insieme fattualmente costruito, determinato

o specificato. La sua scelta in apparenza immediata è subordinata da altre scelte già avvenute che entrano in azione.

5. È assolutamente necessaria l'ammissione e il riconoscimento di una base o di una "radice" di libertà, intatta e determinante, sottratta a premesse variamente impelenti, prive di "ragione". In tal caso non diventerebbe effettuabile e sarebbe illusoria la vita morale e la vita propriamente umana, che si impianta invece e si svolge su una struttura di "indipendenza" e di autoriferimento, così da poter parlare di autentica responsabilità e di agganciante attribuzione.

Una contestazione in merito farebbe franare l'agire umano, lo ridurrebbe a pulsazione disordinata e incoerente, a un ammasso di gesti insensati ed estrinsecamente provocati, da cui il disfacimento della figura medesima dell'uomo.

Ecco perché è indispensabile assegnargli e aggiudicargli una volontà incondizionata, appunto un arbitrio libero, da cui prende corpo e cresce una vita tutta "sua", corrispondente a una sua "umanizzazione".

Da questo profilo, svilupparsi, per l'uomo, vuol dire maturare in libertà. Uno è tanto più uomo, quanto maggiormente quanto più diviene se stesso, o diviene il suo "io".

È questo, perciò, il primo incentivo o il primo valore etico che si deve esporre e promuovere.

6. Vi è però anche l'altro aspetto, quello della "situazione" in atto nel soggetto, o della "storia" che già in concreto lo contrassegna e di cui ci si deve imprescindibilmente rendere conto. Da questo profilo l'uomo consiste ed è formato da una infinità di riferimenti, che già lo collegano e continueranno a collegarlo indipendentemente dalla sua scelta. Verrebbe da dire, da un lato, che l'uomo ha la facoltà di scegliere, e che, dall'altro lato, prima che possa scegliere, si trova scelto e, di conseguenza, più o meno fortemente e variamente orientato.

Si pensi al fascio delle passioni, delle inclinazioni temperamentali, delle vicissitudini circostanti, che lo inclinano in un senso o nell'altro.

Da questo profilo l'uomo con le sue azioni libere costruisce la sua libertà.

In particolare con il compimento di una molteplicità di atti che vengano a creare e indurre un'abitudine.

Ogni scelta in un senso o nell'altro "condiziona" e rifluisce: nel verso del bene, se le scelte sono buone; nel verso del male se esse sono cattive.

7. Se si deve indubbiamente partire dalla sottolineatura che per il libero arbitrio l'uomo possiede la facoltà e la possibilità di muoversi e di collocarsi in uno spazio non pre-occupato da una necessità e da una costrizione naturale, o da una irresistibile passionalità; in uno spazio, quindi, in cui possa incondizionabilmente agire il giudizio deliberativo, senza accaparramento o recuperabilità da nessuna condizione. Dall'al-

tro canto si deve aggiungere – per un discorso completo e persuasivo – che lo stesso uomo con le sue scelte crea e configura il proprio essere libero, genera e plasma la sua libertà. E, per questo aspetto, egli appare responsabile del tipo e del grado di libertà di cui usufruisce e alla fine – come abbiamo accennato – del tipo di giudizio teoretico e pratico che egli formula. Come è stato scritto: «I nostri atti ci seguono».

Potremmo aggiungere: «I nostri atti ci precedono».

8. Veramente, allo stesso soggetto sfugge la conoscenza analitica e certa dei singoli dati d'antica origine che gli si addossano. Solo il Creatore può averne la conoscenza. D'altra parte, il quanto di libertà richiestoci per il valore della nostra azione è quello di fatto disponibile e fruibile, ferma restando e premendoci la responsabilità del quanto di libertà che sia stato colpevolmente e negligenemente perduto, a causa dei nostri atti.

In ogni caso, al riguardo, è assai poco quello che conosciamo sia di noi stessi sia degli altri.

9. Da qui la cautela e il carattere in certa misura interlocutorio dei giudizi non solo nei riguardi del prossimo, ma anche nei riguardi di noi stessi. A Dio solo sono noti tutti gli ingredienti delle azioni nostre e di quelle degli altri, compresi i fattori che sono attivi e determinanti nell'inconscio.

Sarebbe certamente del più vivo interesse la presentazione della dottrina di san Tommaso in materia di libero arbitrio. Ci limitiamo all'affermazione in cui dice:

«L'uomo possiede il libero arbitrio: altrimenti sarebbero vani i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene. Per averne l'evidenza dobbiamo osservare che alcuni esseri agiscono senza alcun discernimento o giudizio, come la pietra che si muove verso il basso: e così tutte le cose che sono prive di conoscenza. Altri esseri invece agiscono con un certo giudizio, che però non è libero, come gli animali bruti. Infatti la pecora, al vedere il lupo, giudica con discernimento naturale e non libero, che è necessario fuggire, e tale giudizio non proviene da un confronto tra vari oggetti, ma da un istinto naturale. È lo stesso si dica di tutti gli animali. L'uomo invece agisce in base a un vero giudizio, perché giudica mediante la facoltà conoscitiva se una cosa vada fuggita o seguita. Ora, siccome un tale giudizio non mira per un istinto naturale a una cosa determinata da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, nelle realtà l'uomo agisce con giudizio libero, avendo di conseguenza il potere di portarsi su oggetti diversi. Infatti, nelle realtà contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti, come riscontriamo nei giudizi di probabilità o dialettici o negli accorgimenti della retorica. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti; quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è razionale» (*S. Th.*, I, 83, c.).

Riassunto

L'uomo è dotato di *libero arbitrio*, ossia della capacità di valutare razionalmente e quindi di fare delle scelte tra i beni contingenti tra i quali si ritrova. Egli ne porta di conseguenza la responsabilità e il riferimento.

D'altro canto, lo stesso uomo si trova inserito in una storia, che lo ha preceduto e lo costituisce e che, a sua volta, concorre a costruire con le sue scelte. Da qui una sua ulteriore responsabilità.

Una conoscenza analitica ed esauriente della propria identità, con tutte le sue componenti, non gli possibile – Dio solo conosce a fondo l'uomo e la sua storia –. Ne proviene la necessità di un affidamento a lui e insieme di una profonda comprensione per il suo stesso prossimo.

Abstract

Man disposes of the freedom of will, i.e. the faculty to evaluate in a reasonable way and then to make the choice between the contingent goods among whom the human person is situated. For this motive, he takes over the responsibility and the reference.

On the other hand, man himself belongs to a history that comes before him, constitutes him, and contributes to constitute also his choices. Therefore, we find still a greater responsibility.

An analytical and comprehensive knowledge about his own identity, with all its components, is not possible for him because only God knows profoundly man and his history. From this fact comes the necessity for the human being to trust in God, together with a deep understanding for his neighbour.

Kant über das *liberum arbitrium*

Friedo Ricken*

Thomas von Aquin unterscheidet zwischen Seienden, deren Bewegung von einem anderen bestimmt wird, und solchen, die sich aufgrund einer Entscheidung (*arbitrium*) bewegen. Der Pfeil wird vom Schützen auf das Ziel hin bewegt. Das Schaf flieht den Wolf aufgrund eines Urteils (*iudicium*); es hält ihn für schädlich. Es fällt dieses Urteil jedoch nicht selbst, sondern es ist ihm von der Natur eingegeben; seine Entscheidung ist folglich nicht frei. «Aber nur das, was Intellekt hat, kann aufgrund eines freien Urteils (*iudicio libero*) handeln» (*S. th.* I, q. 59, a. 3c). Das *liberum arbitrium* ist das Vermögen (*potentia*) zu diesem Akt (*S. th.* I, q. 83, a.3). Derselbe Begriff des *liberum arbitrium* findet sich bei Kant¹. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Kant ihn auf der Grundlage seines Begriffs der praktischen Vernunft entwickelt.

1. Freiheit im kosmologischen und im praktischen Verstand

Kant geht aus vom Begriff der Kausalität. «Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur* oder nach der *Freiheit*. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sin-

* Professor für Geschichte der Philosophie und Ethik, Hochschule für Philosophie Philosophische Fakultät S.J., Kaulbachstraße 31a. 80539 München; e-mail: friedo.ricken@hfph.de.

¹ Zum Begriff der Willensfreiheit bei Kant vgl. H. E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990; L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, London-Chicago 1960; J. BOJANOWSKI, *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin-New York 2006; O. HÖFFE (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen, 26), Berlin 2002; ID. (Hrsg.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Klassiker Auslegen, 41), Berlin 2011; G. E. MICHAELSON, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge 1990; M. WILLASCHEK, *Praktische Vernunft*, Stuttgart 1992.

nenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt» (KrV, B 560). Diese Kausalität beruht auf Zeitbedingungen; wenn der vorige Zustand immer gewesen wäre, hätte er keine Wirkung hervorgebracht; seine Kausalität beruht darauf, dass er selbst entstanden ist und folglich selbst wiederum einer Ursache bedarf. Von der Kausalität nach der Natur unterscheidet Kant die Freiheit «im kosmologischen Verstande». Sie ist «das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte» (B 561). Die so verstandene Freiheit ist «eine reine transzendente Idee», die in keiner Erfahrung gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz der Möglichkeit jeder Erfahrung ist, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss, die entstanden ist und die deshalb selbst wiederum eine Ursache haben muss. Unter den Begriff der Freiheit im kosmologischen Verstande fällt der Begriff der «Freiheit im praktischen Verstande». Sie ist «die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit» (B 562). Unter «Willkür» versteht Kant das Begehrungsvermögen, insofern es «mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist» (MSR, AA VI 213). Eine Willkür ist «*sinnlich*, sofern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt *tierisch* (*arbitrium brutum*), wenn sie *pathologisch* *nezessitiert* werden kann». Die menschliche Willkür ist ein *arbitrium sensitivum liberum*, «weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen» (KrV, B 562).

2. Das moralische Gesetz als Erkenntnisgrund der Freiheit

Aber woher wissen wir, dass wir im praktischen Sinn frei sind? «Freiheit», so die Antwort der zweiten *Kritik*, ist «die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie jedoch einzusehen, weil sie die Möglichkeit des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen». Freiheit ist «die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit» (KpV, A 5). Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sie nur als solche Prinzipien denken, die «nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten» (KpV, A 48). Weil die bloße Form des Gesetzes nur von der Vernunft vorgestellt werden kann und deshalb «kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetz der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die be-

stimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen». Ein solcher Wille muss daher als «gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität [...] gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d.i. im transzendentalen Verstande» (KpV, A 51). Wir sind uns unmittelbar des moralischen Gesetzes bewusst; die Vernunft stellt es dar als einen Bestimmungsgrund, der alle sinnlichen Bestimmungsgründe überwiegt und von ihnen gänzlich unabhängig ist; so führt es uns «gerade auf den Begriff der Freiheit» (KpV, A 53). Die «Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns». Nehmen wir an, jemand behauptet, seine wollüstige Neigung sei für ihn, sobald ihr Gegenstand und die Gelegenheit gegeben seien, unwiderstehlich. Könnte er sie bezwingen, wenn vor dem Haus, wo sich die Gelegenheit bietet, ein Galgen aufgerichtet wäre, «um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen»? Man braucht nicht lange zu raten, was er antworten würde. Wie aber wäre es, wenn sein Fürst von ihm unter Androhung derselben unmittelbaren Todesstrafe von ihm verlangte, er solle ein falsches Zeugnis gegen einen Unschuldigen ablegen, den der Fürst gern verderben möchte: «ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halten würde»? Vielleicht wird er sich nicht trauen zu versichern, dass er es tun würde; «dass es ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen». Er urteilt also, dass er etwas kann, «weil es sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre» (KpV, A 54).

3. Transzendente und komparative Freiheit

Freiheit ist ein «*transzendentales* Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört» und keine «*psychologische* Eigenschaft», bei deren Erklärung es lediglich auf eine genauere Untersuchung der Natur der Seele ankäme. Mit dem transzendentalen Begriff der Freiheit wird das moralische Gesetz selbst aufgehoben. Freiheit kann deshalb nicht «nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen» erklärt werden. Nach empirischen Prinzipien, d.h. nach dem Begriff der Naturkausalität, ist «jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig [...]». Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sind*, notwendig sein, d.h. ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei». Kant wendet sich gegen den Versuch, Freiheit und Naturnotwendigkeit durch einen «komparativen» Begriff von Freiheit miteinander zu vereinbaren. Danach wird manchmal das als «freie Wirkung» bezeichnet, «davon der bestimmende Naturgrund

innerlich im wirkenden Wesen liegt». So sprechen wir von freier Bewegung, wenn ein geworfener Körper im Flug nicht durch etwas von außen getrieben wird; wir nennen die Bewegung einer Uhr eine freie Bewegung, weil sie ihren Zeiger «selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf». Ebenso nennen wir die Handlungen des Menschen frei, obwohl sie durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, weil diese Bestimmungsgründe «doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen» sind. Die Frage, so Kants Kritik, ist nicht, ob die nach einem Naturgesetz bestimmte Kausalität «durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei»; worauf es allein ankommt ist, dass sie den Grund ihrer Existenz «in der Zeit und zwar dem *vorigen* Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc.» und folglich, «wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*» (KpV, A 168-173).

4. Empirischer und intelligibeler Charakter

Wie aber kann eine Handlung, die als Ereignis in der Zeit dem Gesetz der Kausalität unterliegt, dennoch im transzendentalen Sinn frei sein? Auch wenn es möglich wäre, so Kants provozierende These, das zukünftige Verhalten eines Menschen «mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis», auszurechnen, so könnte man «dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei». Kant verweist auf das Phänomen der «Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben». Eine solche Reue ist praktisch leer, denn sie kann das Geschehene nicht ungeschehen machen. Dennoch ist dieser Schmerz «ganz rechtmäßig, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein». Denn das Sinnenleben hat für das Bewusstsein der praktischen Vernunft «absolute Einheit eines Phänomens». Es enthält bloß Erscheinungen der Gesinnung gegenüber dem moralischen Gesetz. Deshalb darf es nicht nach der Naturnotwendigkeit, durch welche die einzelnen Ereignisse dieses *einen* Phänomens miteinander verknüpft sind, beurteilt werden. Es geht nicht um die Verbindung der einzelnen Glieder der Reihe miteinander; vielmehr muss das *eine* Phänomen, das Erscheinung der Gesinnung ist, als Ganzes «nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden». Das moralische Gesetz versichert uns, dass die «Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts» zu unterscheiden ist «von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird» (KpV, A 176-178).

Die Auflösung der dritten Antinomie in der *Dialektik* der ersten *Kritik* stellt diese Zusammenhänge ausführlicher dar. Kant geht aus von einem Wesen, das Gegenstand der Sinne ist, das aber «an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann». Die Kausalität dieses Wesens kann man unter einer zweifachen Rücksicht betrachten: «als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden». Jede wirkende Ursache muss einen «Charakter» haben, «d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde». Ein Wesen mit einer intelligiblen und einer sensiblen Kausalität müsste zwei Charaktere haben: erstens einen «*empirischen Charakter*», wodurch seine Handlungen als Erscheinungen nach Naturgesetzen mit anderen Erscheinungen im Zusammenhang stehen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden können; zweitens einen «*intelligibelen Charakter*», durch den es «die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist». Die Kausalität dieses Wesens, «sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen». Nach seinem empirischen Charakter ist dieses Subjekt nichts als ein Teil der Sinnenwelt. Der empirische Charakter legt fest, in welcher Weise die äußeren Erscheinungen nach den Naturgesetzen das Subjekt bestimmen. Nach dem intelligiblen Charakter «würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen». Der intelligible Charakter «könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden [...], aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen» (KrV, A 538-541).

Kant fragt: Wenn man «in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, ist es dann dennoch möglich, diese Reihe «als Wirkung aus Freiheit anzusehen», oder besteht zwischen diesen beiden Arten von Kausalität ein Widerspruch? Es wäre möglich, wenn «diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligiblen Kausalität» sein könnte. Der Mensch ist eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Aber der Mensch, der die ganze Natur sonst nur durch die Sinne erkennt, erkennt sich selbst auch «in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der

Sinnlichkeit gezählt werden kann». Diese Vermögen sind Verstand und Vernunft, und vor allem letztere wird «von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt» (KrV, A 543-547).

Dass diese Vernunft Kausalität hat, ist aus den Imperativen klar. «Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird [...]. Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung jederzeit eine Erscheinung sein muss». Nehmen wir es also zunächst einmal als möglich an, dass die Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen hat. Aus dem Begriff der Kausalität ergibt sich jedoch, dass die Vernunft «einen empirischen Charakter von sich» zeigen muss, «weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, danach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache [...] gründet [...]. So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter, welcher nichts anderes ist als eine Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe [...] abnehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann». In Ansehung des empirischen Charakters gibt es keine Freiheit. Wenn wir aber dieselbe Handlung in Beziehung auf die praktische Vernunft betrachten, die (intelligible) Ursache dieser Handlungen ist, so finden wir eine «ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlauf *geschehen ist* [...]. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben» (KrV, A 547-550).

Im empirischen Charakter (der Sinnesart) ist die Handlung «ganz genau bestimmt und notwendig». Der empirische Charakter «ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt». Sofern die Handlung der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt sie daraus nicht nach empirischen Gesetzen. «Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen», denn dann wäre die Kausalität Natur und nicht Freiheit. Wenn «Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann: so ist sie ein Vermögen, *durch* welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich, und fängt also selbst nicht an». Jede Handlung, «unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen [...] dynamisch bestimmt zu sein» (KrV, A 551-553).

Kant erläutert diese Kausalität der Vernunft durch das Beispiel einer boshaften Lüge, bei der man fragt, ob sie samt ihren Folgen dem Täter zugerechnet werden könne. Man geht dessen empirischen Charakter bis zu den Quellen durch und verfährt dabei «wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung». Obwohl man glaubt, die Handlung sei dadurch bestimmt, tadelt man dennoch den Täter. «Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen [...]; die Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen» (KrV, A 554f.).

Die Vernunft, so zeigt das Urteil, das die Tat zurechnet, ist «allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit»; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar. «Daher kann man auch nicht fragen: warum hat *sich* die Vernunft nicht anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die *Erscheinungen* durch ihre Kausalität nicht anderes bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen ergeben haben». Wenn wir sagen, dass der Täter die Lüge hätte unterlassen können, so bedeutet das nur, dass die Lüge unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen in der Zeit unterworfen ist. «Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen; wir können erkennen, dass sie frei, d.i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt». Warum aber der intelligibele Charakter gerade «diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe», das zu beantworten überschreitet «alles Vermögen unserer Vernunft» (KrV, A 555-557).

5. Der unerforschliche Vernunftursprung des Bösen

Wir können bei der Beurteilung freier Handlungen nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über sie hinaus kommen. Man kann nicht fragen: Warum hat die Vernunft sich nicht anderes bestimmt? Ein Kommentar zu diesen Aussagen ist das *Erste Stück* der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kant fragt nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunftreligion. Er will zeigen, dass die Offenbarung als historisches System zum reinen Vernunftsystem der Religion zurückführt. Das *Erste Stück* ist überschrieben *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*. Die Frage lautet: Ist der Mensch von Natur sittlich gut oder

sittlich böse? Es handelt sich um zwei «Charaktere» (RGV, B 8) des Menschen als Gattung. Kant unterscheidet zwischen der bösen Handlung, der bösen Maxime und einem «in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist» (RGV, B 6), der «Gesinnung, d.i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen». Diese Gesinnung kann nur eine einzige sein; sie geht auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie muss durch freie Willkür angenommen sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. «Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden [...]; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wiederum ihren Grund haben muss». Weil wir diese Gesinnung «nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt» (RGV, B 14).

Die Freiheit der Willkür kann durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden, *«als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen». Wer sich das moralische Gesetz zur Triebfeder macht, ist moralisch gut. Wenn das moralische Gesetz die Willkür nicht bestimmt, *«so muss eine ihm entgegengesetzte Triebfeder»* auf die Willkür Einfluss haben. Das ist nur dadurch möglich, dass der Mensch diese Triebfeder und damit die Abweichung vom moralischen Gesetz in seine Maxime aufnimmt; in diesem Fall ist er ein böser Mensch (RGV, B 11f.).

Auch der böse Mensch kündigt dem moralischen Gesetz nicht den Gehorsam auf. *«Dieses dringt sich ihm vielmehr [...] unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen [...]. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf».* Der Unterschied, ob ein Mensch gut oder böse ist, liegt nicht im Unterschied der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt, sondern in deren Rangordnung: *«welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht».* Der Mensch ist dadurch böse, dass er *«die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht».* Bei dieser Umkehrung der Triebfedern *«können die Handlungen dennoch so wohl gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären»* (RGV, B 33-35). Kant unterscheidet zwischen einem «Menschen von guten Sitten» und einem «sittlich guten Menschen». Was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, so besteht kein Unterschied, *«nur dass sie bei dem einen nicht immer, vielleicht nie, das Gesetz, bei*

dem andern aber es *jederzeit* zur alleinigen und obersten Triebfeder haben» (RGV, B 23f.).

Kant fragt nach dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Ursprung ist «die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d.i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als *Vernunft-* oder als *Zeitursprung* in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird bloß das *Dasein* der Wirkung betrachtet; in der zweiten das *Geschehen* derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre *Ursache in der Zeit* bezogen». Wenn die Wirkung auf eine Ursache bezogen wird, die mit ihr nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, wie das beim moralisch Bösen der Fall ist, so kann die Bestimmung der Willkür nicht von einem vorhergehenden Zustand in der Zeit abgeleitet werden; vielmehr wird die Willkür als «bloß in der Vernunftvorstellung» mit ihrem Bestimmungsgrund verbunden gedacht. «Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen [...], weil diese den *Grund* des Gebrauchs der Freiheit bedeutet [...]. Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geraten wäre [...]. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein [...]. Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser Tat fragen» (RGV, B 39-43).

Damit stimmt die Lehre der Bibel über den Ursprung des Bösen zusammen. Sie wird in der Form einer Geschichte vorgetragen; das der Sache nach Erste erscheint als das der Zeit nach Erste. Das Böse fängt nicht «von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an», weil es dann nicht aus der Freiheit entspringen würde, «sondern von der *Sünde* (worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als *göttlichen Gebotes* verstanden wird)». Diese Sünde wird «unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt». «Wir müssen aber», so interpretiert Kant, «von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen». Der Vernunftursprung der Maxime, das Sittengesetz anderen Triebfedern unterzuordnen, bleibt uns unerforschlich, «weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annahme einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen [...] entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage [...] eine Anlage zum Guten». Diese «Unbegreiflichkeit» drückt die Schrift dadurch aus, «dass sie das Böse, zwar im Weltanfang, doch nicht im Menschen, sondern in einem *Geiste* von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt: wodurch also der *erste* Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geist das Böse?)» vorgestellt wird (RGV, B 43-48).

«Der Satz: der Mensch ist *böse*», besagt: «er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine *Maxime* aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet» (RGV, B 26f.). Wie ist es möglich, dass ein in diesem Sinn natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Mensch macht? *Wie* es möglich ist, übersteigt alle unsere Begriffe; *dass* es jedoch möglich ist, kann nicht bestritten werden. «Denn ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen» (RGV, B 50). «Der Satz vom angeboren Bösen ist in der moralischen *Dogmatik* von gar keinem Gebrauch»; ihre Vorschriften haben dieselbe Kraft, ob der Mensch von Natur aus böse ist oder nicht. Er hat seinen Platz vielmehr in der moralischen *Aszetik*. Dort besagt er: «wir können, in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür» ausgehen (RGV, B 60).

Zusammenfassung

Freiheit ist nach Kant das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, d.h. ihre Kausalität wird nicht nach dem Naturgesetze durch ein in der Zeit vorhergehendes Ereignis bestimmt. Aber auch eine freie Handlung ist ein Ereignis in der Zeit und unterliegt als solches der Naturkausalität. Wie ist beides miteinander zu vereinbaren? Einen Kompatibilismus, nach dem eine Handlung frei ist, wenn der bestimmende Naturgrund im Handelnden liegt, lehnt Kant ab. Freiheit ist nur möglich durch die Vernunft, die allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig, aber selbst nicht in der Zeit und folglich den Naturgesetzen nicht unterworfen ist. Wie aber ist dann das Böse zu erklären? Kant antwortet mit dem Begriff des in einem uns unerklärlichen Akt der Freiheit angenommenen intelligibelen Charakters.

Abstract

For Kant, freedom is the capacity to begin a state *by oneself*, i.e. its causality is not determined by a chronologically precedent event according to the natural laws. A free action, however, is also an event in the dimension of time and depends on natural causality. How both aspects can be taken together? Kant refuses a compatibilist view according to which an action is free, when the determining natural factor is residing *in* the acting subject. Freedom is possible only by the reason, which is present in every human action at any time, but which is not submitted to time and to the natural laws. However, how can we explain evil? Kant responds with the concept of an intelligible character in the act of freedom which we cannot explain.

Oltre il falso dilemma tra compatibilismo ed incompatibilismo

Dimensioni metafisiche della libertà in Schelling e Rosmini

Markus Krienke*

*Bonum potest inveniri sine malo,
malum non potest inveniri sine bono¹.*

1. Introduzione

La domanda della libertà diventa radicale laddove la libertà non è semplicemente pensata come *libertas indifferentiae*, mera libertà di scelta tra opzioni, ma al contrario come libertà qualificata da una precisa differenza, cioè quella morale. Per il dibattito post-kantiano si tratta infatti di evitare una possibile deriva *decisionistica* del qualificatore morale, laddove l'autodeterminazione viene pensata come puramente noumenica, senza riferimento ad un *a priori* in cui il momento della scelta sia colto a un livello assoluto. In modo molto diverso, ma con la medesima intenzione Schelling e Rosmini ritematizzano la tradizione metafisica del *libero arbitrio* in riferimento al problema kantiano; e come ha evidenziato Heidegger per il pensiero schellinghiano, si tratta in qualche modo di un compimento dell'idealismo come filosofia della libertà in una *Letztbegründung* del soggetto nell'assoluto².

* Professore ordinario di filosofia moderna ed etica sociale e Direttore della Cattedra Rosmini presso la Facoltà di Teologia di Lugano; Docente a contratto di Antropologia filosofica presso la Pontificia Università Lateranense, Roma; e-mail: krienke@rosmini.ch.

¹ *STb* I, 109, 1 ad 1.

² Per il rapporto Schelling-Rosmini cfr. W. G. JACOBS, *L'“Io” nella filosofia schellinghiana e nella ricezione di Rosmini*, in M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (La Rosminiana, 1), Soveria Mannelli 2008, 383-400; G. LORIZIO, *La Rivelazione fra teologia e filosofia: Rosmini e Schelling*.

Dopo che Kant nel suo scritto *La religione entro i limiti della semplice ragione* aveva evidenziato la realtà del *male* nella sua capacità di puntualizzare il problema della libertà nei confronti della sua realtà spesso non-razionale³, erano stati proprio Schelling e Rosmini ad aver ripreso il valore teoretico di questo ragionamento al fine di pensare la libertà *in quanto* reale⁴, sebbene *non a partire dal* reale e dal suo paradigma di causalità. Come aveva dimostrato infatti già Kant, sta proprio in quest'ultimo metodo la base per l'*impasse* irrisolvibile tra determinismo e indeterminismo. Secondo Kant, Schelling e Rosmini, è proprio l'illusione che un tale punto di partenza da una realtà pensata con il paradigma della causalità che realizza già una decisione morale, ossia quella di considerare la libertà in un rapporto ad un presupposto concetto di natura. Siccome questo metodo è però apparentemente "neutrale", alla fine porta al logoramento dell'idea della libertà e non riesce a portarla fuori dalla sua antinomia, nella lettura di Schelling e Rosmini si realizza *già qui* un'opzione morale per il *male*, che consiste appunto nel momento *distruttivo* della libertà al quale essa cede per paura o per attrazione⁵.

Nel momento in cui si concepisce la libertà come una determinazione dell'azione nel reale a partire da una sua intrinseca necessità, che richiama una dimensione metafisica assoluta anteriore al mero atto di decisione, allora la libertà viene compresa nella sua dimensione metafisica di realizzare l'infinito nel finito⁶, e si delinea a livello

"Pensiero rivelativo" e "intuizione intellettuale", in *ibid.*, 487-507; G. RICONDA, *Ateismo, nichilismo, pensiero religioso. Due momenti: Rosmini e Schelling*, in F. MERCADANTE – V. LATTANZI (edd.), *Elogio della filosofia* (Collana del bicentenario, II), Roma-Stresa 2000, 248-263.

³ «L'uomo è posto su quella vetta, dove ha in sé ugualmente la fonte del proprio movimento verso il bene e il male: il legame dei principi in lui non è necessario, ma libero» (F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Milano 2015², 178-181 [374]); per il concetto schellinghiano di libertà cfr. T. BUCHHEIM, «... eine sehr reelle Unterscheidung». *Zur Differenz der "Freiheitsschrift"*, in C. DANZ – R. LANGTHALER (edd.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling* (Scientia & religio, 3), Freiburg-München 2006, 182-199; W. JACOBS, *Person und Zeit. Bemerkungen zur "Freiheitsschrift"*, in T. BUCHHEIM – F. HERMANNI (edd.), «*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde*». *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, 91-97.

⁴ Cfr. SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 138s. (356).

⁵ Gli studi sull'etica rosminiana finora non hanno considerato la libertà un tema principale; soltanto Nebuloni coglie il momento teoretico della libertà che rende l'uomo l'essere capace di «[c]ontraria[re] [...] l'essere, cioè il bene» (R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Milano 1994, 176). «Nel male c'è una contraddizione che sempre si consuma e si annulla, e cioè che esso tende a farsi creaturale, proprio distruggendo il vincolo della creaturalità e nella presunzione di essere tutto precipita nel non essere» (SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 218s. [390s.]).

⁶ «In quanto *libertà*, la libertà è qualcosa di incondizionato nell'uomo; in quanto *libertà dell'uomo*, essa è qualcosa di finito. La domanda quindi che giace nel concetto della libertà umana è quella circa un'incondizionatezza finita, oppure in modo più chiaro: circa una *incondizionatezza condizionata*, un'indipendenza dipendente ("assolutezza derivata")» (M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) [Gesamtausgabe II, 42], Frankfurt a. M. 1988, 122s.; tr. it. nostra).

metafisico il principio di una *ragion sufficiente* pratica per la determinazione della realtà: «la *ragion sufficiente* cangiarsi in *libertà morale* tostoché diventa operativa»⁸, e questo per Rosmini è la forza dell'amore.

2. Il “paradigma” schellinghiano-rosminiano

Innanzitutto, Schelling e Rosmini non intendono con la loro *metafisica della libertà* ricadere a un livello precedente rispetto a quello raggiunto dalla dottrina delle antinomie nella *Dialettica trascendentale* di Kant. Entrambi affermano così l'impossibilità di conoscere la libertà *positivamente*, perché si tratta di una realtà personale che si realizza come *vita*. Da questo punto di vista, il dibattito tra determinismo e indeterminismo appare come tentativo indebito di trasformare la libertà in qualcosa di conoscibile e quindi in non-libertà⁹. Ma anche indentificare la libertà con l'Io o con lo Spirito (Fichte, Hegel) sarebbe problematico per Schelling e Rosmini, perché ciò escluderebbe la sua *realtà*, e quindi la possibilità di considerarla come facoltà del bene e del male e di declinarla nella sua realtà personale. Heidegger concorda esplicitamente con questa opzione schellinghiano-rosminiana, considerando che l'idealismo «presuppone come possibilità di se medesimo il concetto dell'uomo come Io razionale — quel concetto che esclude un'esperienza fondamentale originaria dell'essenza dell'uomo in vista di una sua collocazione nella natura»¹⁰.

La necessità della dimensione metafisica della considerazione del *libero arbitrio* deriva dunque immediatamente dalla considerazione morale-reale di questa libertà: secondo Schelling e Rosmini proprio la reale possibilità del male come *risultato* fattuale di un atto personale di libertà *richiede* l'esistenza di Dio, pur nell'esigenza mai risolvibile della sua “giustificazione”. Infatti, come ha evidenziato Marquard, è proprio il riuscire della teodicea moderna, cioè la piena giustificazione di Dio nei confronti del male nella storia, che soprattutto con e dopo Hegel rende *superflua*

⁷ Significativamente, sia in Schelling che in Rosmini la questione della “fondazione” viene ripresa post-kantianamente e in alternativa a Hegel, e cioè nella coscienza dell'impossibilità di fondare il fondamento; cfr. A. MOLINARO, *Frammenti di una metafisica*, Roma 2000, 265.

⁸ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore (Ed. crit., 22), Roma-Stresa 1977 (d'ora in poi: *Teod*), n. 407.

⁹ Cfr. H.-J. FRIEDRICH, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger* (Schellingiana, 24), Stuttgart-Bad Cannstadt 2009, 219; SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 228s. (394s.). «La libertà [...] non è un'idea, ma una realtà; e le realtà non si percepiscono che coll'esperienza, non s'intuiscono semplicemente come le idee» (A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore [Ed. crit., 23], Stresa-Roma 1990 [d'ora in poi: PSM], 253).

¹⁰ HEIDEGGER, *Schelling*, 166; tr. it. nostra.

l'esistenza di Dio¹¹. Se per Schelling e Rosmini l'affermazione della realtà del male è necessaria per pensare la libertà *personale* oltre la superficialità della libertà come mera scelta tra opzioni, allora il problema *positivo* della teodicea impone loro di concepire la *realtà* del male metafisicamente come la sua *possibilità* che deriva almeno come *possibilità* dalla costituzione *finita* dell'essere personale. Lungi dall'identificare il fatto ontologico della limitatezza del finito *eo ipso* come *male morale*, Schelling e Rosmini fanno rientrare quest'ultimo costitutivamente nell'orizzonte della sua esperienza reale come sua *radicale possibilità* e solo nelle condizioni del peccato originale — quindi di un atto di libertà — anche come inevitabile *realtà*. È quindi innanzitutto il riferimento ontologico all'essere assoluto che rende la libertà espressione importante della persona, non il fatto della realizzabilità del male. Con questo passaggio, come si vede, Rosmini e Schelling hanno superato l'irrisolvibile drammaticità tra bene e male nella *Religione entro i limiti della semplice ragione*. L'opzione del male non è dimensione fondante della libertà, che però è tale soltanto in quanto si declina come *reale possibilità* e quindi *realizzabilità* del male che concretamente minaccia l'esistenza personale come essere libero.

Dopo queste considerazioni, si evince meglio perché con Schelling e Rosmini la questione sulla libertà nell'essere personale raggiunga la sua massima profondità: senza tale rapporto con l'infinito, la libertà a sua volta non si pensa come “fondazione ultima” (*Letztbegründung*), perché non sarebbe più capace di assumere la realtà in sé “ricreandola” secondo il bene o il male, ma si renderebbe determinabile a partire dalla realtà, e quindi si condannerebbe alla propria eliminazione. Per questa collocazione del motivo di ogni scelta nella libertà assoluta, Schelling e Rosmini non caricano la volontà divina della responsabilità di ammettere in qualche modo “voluntariamente” il male¹², e non devono sacrificare di conseguenza alcuni attributi divini importanti quali la sua bontà e perfezione. Entrambi rifiutano le teorie sia del *concorso* divino al male, secondo cui Dio diventa in qualche modo corresponsabile, sia della concezione *privativa* che vede il male sempre solo come un “difetto” del bene per dare una “spiegazione” del male, ma esprimono il dubbio contrario, ossia che qualsiasi spiegazione “smorzante” della realtà del male diminuisca il valore della libertà stessa, che chiede dall'uomo di “imporre” o “far prevalere” la ragion sufficiente dell'amore per prevalere sull'opzione del male. A ben vedere, è quindi l'amore come forza metafisica che realizza l'infinito nel finito, e proprio per questa sua realtà metafisica salva la bontà di Dio e gli altri predicati divini: l'amore diventa così la vera ragion sufficiente di ogni realtà, e il paradigma schellinghiano-rosminiano si presenta come una *metafisica dell'amore*.

¹¹ Cfr. O. MARQUARD, *Grund und Existenz in Gott* (350-364), in O. HÖFFE – A. PIEPER (edd.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 55-60, qui 59.

¹² Cfr. SCHELLING, *Richerche filosofiche*, 130s. (353).

Allo stesso tempo, l'amore come determinazione assoluta dell'agire personale diventa anche la costituzione assoluta dell'ente finito stesso: l'affermazione dell'assolutezza della decisione umana, cioè la realizzazione dell'assoluto nei limiti reali dell'essere finito, che certamente per decisione umana può anche assumere l'opzione del male, rende la realtà dell'essere finito di rispetto assoluto per l'assoluto stesso: Dio deve rispettare la scelta per il male da parte della creatura, perché non può sorvolare il radicamento dell'esistenza *ab origine*, cioè nella sua dimensione assoluta, nell'assoluto stesso. È quindi per l'assolutezza della libertà che la costituzione reale dell'essere finito è ontologicamente una barriera per l'agire divino, garantendo la possibilità di autonomia della creatura. In un certo senso, sta in questo argomento il peso del paradigma schellinghiano-rosminiano all'interno del dibattito su "libertà e determinismo", che occorre formulare nella sua *rilevanza filosofica* come necessità intrinseca della libertà: «*l'essere morale* è necessitato ad operare con libertà morale, cioè senz'essere determinato da una causa esterna, essendo egli stesso un principio interno inclinato ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacer puro, il gaudio»¹³. Che cos'altro descrive Rosmini con queste parole se non la dinamica dell'amore?

In questa formula diventa chiaro che porre il problema della libertà in vista di una filosofia dell'assoluto significa pensarla come vera e propria originalità, cioè in un momento oltre la vera e propria decisione per il bene o per il male: secondo Rosmini «è evidente, che anche questa superiorità morale della libertà è indipendente dall'atto buono o cattivo della stessa libertà, giacché l'eccellenza di cui parliamo viene alla libertà non dall'atto buono, ma dal *potere* di farlo»¹⁴. E proprio per questo conviene prendere sul serio la realtà del male: nella sua realtà, è dissociazione, colpa e malattia, non soltanto privazione e mancanza di perfezione. Rosmini infatti parla di «questa terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearsi un idolo mostruoso e vano, è quella appunto che si dice forza pratica, è l'umana LIBERTÀ»¹⁵. La malvagità del male non sta quindi nel costituire un'azione dal nulla, ma nella capacità d'invertire con «energia speciale» un ordine e quindi nel crearsi il *proprio* oggetto idolatrico¹⁶.

Come ultimo momento caratteristico di questo paradigma schellinghiano-rosminiano risulta la chiara conseguenza che entrambi i pensatori siano in sinergia con il loro approccio, ossia che la mera limitatezza del reale ancora non è il male¹⁷, ma «la

¹³ *Teod.*, n. 393.

¹⁴ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain (*Ed. crit.*, 24), Roma-Stresa 1981 (d'ora in poi: AM), n. 850.

¹⁵ PSM, 179.

¹⁶ AM, n. 556; cfr. n. 849.

¹⁷ Cfr. G. RICONDA, *Filosofia moderna e problematica del male nelle «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» di Schelling*, in *Paradosso* 5 (1993) 9-28.

prima possibilità del male viene resa indipendente dalla volontà divina»¹⁸: vale a dire concepire la libertà negando il legame costitutivo dell'essere finito all'assoluto, cioè misconoscendo la libertà stessa che è la realizzazione dell'assoluto nel finito. Senza questo riferimento assoluto, così afferma Schelling, la libertà diventa o indifferentismo, o determinismo causale. Soltanto sulla base di questa impostazione teoretica, secondo i nostri due filosofi si può anche dare una risposta sensata alla domanda centrale della libertà, ossia quella anti-sartriana circa la sua *essenza* – precisamente quella domanda per la quale Heidegger ha considerato Schelling come il vero apice del pensiero idealistico: di essere ragion sufficiente per ogni esistenza concreta.

Quindi entrambi i filosofi concepiscono l'originario (ossia il rapporto finito-infinito) come realtà di libertà; la differenza tra i due risiede nella realizzazione metafisica di questo programma: mentre Schelling la concepisce come libertà abissale per cui il suo tentativo mira a cogliere speculativamente ciò che sta “dietro” l'essere, Rosmini la interpreta come libertà di compimento e perfezionamento dell'essere stesso, per cui egli pone l'attenzione su come si configura metafisicamente l'essere.

3. Il fondamento metafisico del “paradigma” schellinghiano-rosminiano

Data l'impossibilità di delineare qui i due concetti metafisici di Schelling e Rosmini, per il loro argomento sulla libertà basta far riferimento alla distinzione schellinghiana tra esistenza e fondamento, da un lato, e alla distinzione rosminiana tra essere reale assoluto (*primo teosofico*) e l'*idea dell'esistenza* come suo astratto (*primo logico*), dall'altro. Entrambi presentano in questo modo un'alternativa alla classica domanda della *fondazione ultima*, e si può rilevare che ambedue le concezioni sono finalizzate alla *ragion sufficiente* della libertà come *ratio* della determinazione del rapporto tra assoluto e finito. Infatti Schelling pensa piuttosto una struttura di *non-fondamento*, collocando l'origine della libertà, cioè il rapporto tra essere finito ed infinito, in un assoluto abissale¹⁹. Come l'essere personale finito, anche l'assoluto è libertà in quanto presuppone il suo fondamento, il quale però senza l'esistenza dell'assoluto non potrebbe essere pensato. Certamente, con questa impostazione metafisica di un fondamento abissale non-ontologico, non esiste nessuna predeterminazione ontologica

¹⁸ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 166s. (368).

¹⁹ In questa concezione confluisce, come evidenza Friedrich, la *Teosofia* di Böhme con l'affermazione di un non-fondamento in quanto libertà abissale di una volontà senza fondamento; cfr. FRIEDRICH, *Der Ungrund*, 20-22.

al bene — e ciò vale anche per quella libertà assoluta che si realizza nella rivelazione divina. Mentre in Dio si realizza l'unità originaria indifferente tra *fondamento* ed *esistenza*, è la scissione di tali principi nell'essere personale contingente a far scaturire la possibilità del male²⁰. Per Schelling, «[l']immanenza in Dio e la libertà sono così poco in contraddizione tra loro, che anzi proprio ciò che è libero, in quanto è libero, è in Dio, e ciò che non è libero, in quanto non è libero, è necessariamente fuori di Dio»²¹. Ciò gli dà la possibilità di differenziare in lui un fondamento altro da lui, ma non al di fuori di lui, che è poi fondamento dell'esistenza autonoma di ogni creatura. Così egli può affermare allo stesso momento «fuori e accanto a quella divina, una potenza incondizionata nel suo principio», e il fatto metafisico che «la potenza infinita estingue ogni potenza finita»²².

Rosmini condivide con Schelling, e contro Kant, la convinzione che per poter pensare la libertà come determinazione radicale, l'assoluto deve essere pensato con una differenza intrinseca, dove si innesca l'originalità della decisione, e questa differenza è precisamente quella tra finito ed infinito nell'infinito stesso. Ma al contrario del filosofo tedesco, Rosmini la colloca in un *fatto-azione* dell'assoluto che libera da sé quell'esistenza astratta che diventa poi fondamento-esistenza della libertà di ogni soggetto. Al vortice abissale che in Schelling si apre oltre l'esistenza nel fondamento, Rosmini sostituisce la *necessità* dell'esistenza che risulta pertanto come un elemento *divino* (*-astratto*). Il Roveretano afferma quindi l'intenzione di fondo di Schelling, ribaltando però il pensiero del filosofo tedesco: contrariamente all'abissalità del "fondamento", Rosmini afferma la necessità assoluta dell'"esistenza". Per evidenziare l'affermazione-superamento di Schelling da parte di Rosmini, si è sostituito nel seguente *passaggio di Schelling* il termine "*fondamento*" con quello di "*esistenza*": «[p]er essere separate da Dio, esse [le cose] devono divenire in [un'esistenza] diversa da Lui. Ma poiché nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione può essere risolta solo ammettendo che le cose hanno [la loro esistenza] in ciò che in Dio stesso non è *Egli stesso*, cioè in ciò che è [l'esistenza] della sua esistenza»²³. Per Rosmini, l'esistenza non è, a differenza del fondamento schellinghiano, una dimensione oltre l'essere del fondamento, ma la sua ragione intrinseca. Mentre Dio è il suo stesso essere (*esse ipsum subsistens*), l'*esistenza della sua esistenza* è quell'esistenzialità astratta che è, secondo Rosmini, l'elemento comune ed univoco tra Dio e le creature: astraendo dalla sua esistenza divina l'esistenza astratta, l'assoluto costituisce la differenza nell'originale indifferenza dell'esistenza in sé. Questo atto in quanto *fatto-azione* è atto di libertà assoluto e si

²⁰ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 156s. (364).

²¹ *Ibid.*, 116-119 (347).

²² *Ibid.*, 98s. (339).

²³ *Ibid.*, 144s. (359). Nel testo di Schelling è stata sostituita la parola "fondamento" con "esistenza", inclusi i pronomi e articoli relativi.

potrebbe dire l'origine di ogni libertà, perché senza questo atto non esisterebbe la libertà²⁴.

In entrambi i filosofi, il discorso “fondativo” si svolge all'interno dell'assoluto: esso è *ragione sufficiente* dell'intera realtà nella misura in cui si comprende come libertà e quindi come l'affermazione di qualcosa al di fuori di sé — atto attraverso il quale la creatura determina questo rapporto all'assoluto in modo originario. In ciò consiste l'essenza morale-metafisica della scelta-decisione libera di ogni essere personale. E mentre Schelling interpreta il rapporto all'assoluto come *abisso* di libertà, Rosmini lo declina nei termini di *fonte* di libertà.

4. Oltre il dibattito determinismo-indeterminismo

Proprio lo sguardo sul paradigma schellinghiano-rosminiano fa capire che il vero problema filosofico del dibattito tra determinismo e indeterminismo oggi è il suo implicito “agnosticismo morale” nei confronti della libertà. Questo esito scettico non è moralistico, ma metafisico e sta nell'impossibilità di affermare qualcosa di essenziale e moralmente qualificante sulla libertà²⁵. In altri termini, nelle affermazioni di Schelling, in esso viene a mancare la comprensione per la necessità di una sua determinazione intrinseca. Schelling e Rosmini consideravano infatti tale dibattito come controproducente, perché proporrebbe un'alternativa non valida, ossia quella di affrontare il *libero arbitrio* tra non-libertà e caos. Tutt'al contrario, «in quest'atto purissimo di eleggere, di determinare la volizione, siede essenzialmente la libertà, la quale in tal modo non offende punto né poco il principio di causa. Si vede dunque in quell'atto lo spirito essenzialmente signore, dominatore, causa, per la natura stessa dell'atto, per la natura della facoltà a cui appartiene»²⁶. E Schelling afferma molto analogamente: «[L]'essenza intelligibile di ogni cosa, e specialmente dell'uomo, è, secondo l'idealismo, fuori da ogni connessione causale, come è fuori o sopra ogni tempo. Perciò tale essenza non può mai essere determinata da qualcosa che la precede»²⁷.

Invece è nel suo rapportarsi al fondamento che si esprime nella singola persona la possibilità del bene e del male, a seconda della decisione del soggetto di farsi de-

²⁴ «[L]'astrazione divina appartiene all'operare libero di Dio, e non al necessario, benché la stessa libertà sia una facoltà necessaria in Dio» (A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M. A. Raschini e di P. P. Ottonello [Ed. crit., 12-17], Roma-Stresa 1998-2002 [d'ora in poi: T], n. 1188).

²⁵ Cfr. P. VAN INWAGEN, *Il mistero della libertà metafisica*, in M. DE CARO (ed.), *La logica della libertà* (Ricerche, 23), Roma 2002, 157-174.

²⁶ AM, n. 640.

²⁷ SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 202s. (383).

terminare dall'universalità o di lasciarsi sottomettere dalla dinamica della tentazione naturale, o semplicemente dalla sua paura nei confronti dell'universalità, alla propria volontà particolare: «[e]gli si trova nel punto di separazione; qualunque cosa scelga, diventa la sua azione, ma egli non può rimanere nell'indecisione, perché Dio deve necessariamente rivelarsi e perché nella creazione in generale niente può rimanere ambiguo»²⁸. In questo modo, persino la scelta del male diventa per Schelling presupposto per la rivelazione divina — e come vedremo, sta proprio in questo punto la massima differenza dall'approccio rosminiano. La sollecitazione esistenziale al male assume così in Schelling un'importanza fondamentale, perché soltanto per essa l'uomo esce da quella ambiguità che lo blocca nell'indecisione²⁹; e mentre sia il determinismo che l'indeterminismo considerano un'azione umana sempre come singolare e concepiscono quindi anche ipoteticamente momenti di non-decisione tra due o più atti singolari, per Schelling — molto più correttamente — non può esistere una *situazione umana* che non fosse sempre già determinata dalla decisione. In questo modo, per Schelling, entrambi i “modelli” ignorano l'assoluta necessità della decisione³⁰: soltanto la differenza tra bene e male può rendere l'azione libera un'azione intrinsecamente *determinata*. Ciò non conduce al *determinismo* fin quando l'opzione del male è una reale possibilità radicale: infatti entrambi definiscono la libertà come «una facoltà del bene e del male»³¹. Anzi, siccome soltanto essa sblocca l'indecisione improduttiva, per Schelling questa possibilità, sebbene non attivata, è sempre fattore costitutivo della *condizione umana*. Anche tale aspetto cambierà significativamente in Rosmini.

Il punto in cui Rosmini e Schelling convergono è che tramite la differenza morale si acquisisce un concetto reale di libertà come realizzazione del *principio di ragion sufficiente* immanente, il quale dimostra la mera formalità del concetto di libertà sia nel determinismo sia nell'indeterminismo. Questa “necessità interiore” della libertà che integra ed oltrepassa il problema della causalità esterna, per Rosmini è sempre un concepire la decisione in una prospettiva assoluta. In questo modo diventa chiaro come il Roveretano abbia concepito il *pendant pratico* al principio teoretico della *ragion sufficiente* in Leibniz, il quale la individuava nel fatto che «pensare è [] realizzare la visione in Dio, l'intuizione (forma di conoscenza “perfettissima”) dell'essenza divina»³²: anche secondo Schelling e Rosmini, la libertà si motiva dalla sua intrinseca

²⁸ *Ibid.*, 180s. (374).

²⁹ A questo punto sarebbe una prospettiva interessante leggere in Schelling l'uomo nella indecisione come figura del *katechon*; cfr. M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

³⁰ «Entrambi [cioè sia indeterminismo che determinismo] ignorano allo stesso modo quella necessità superiore, che è ugualmente lontana dal caso come dalla costrizione o dalla determinazione estrema ed è invece una necessità interna, che scaturisce dall'essenza dell'agente stesso» (SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 202s. [383]).

³¹ *Ibid.*, 130s. (352).

³² R. CRISTIN, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milano 1990, 89.

esigenza di realizzare l'universale nel particolare non in modo kantiano costituendo un "nuovo inizio" di azione, ma fornendo all'esistenza del particolare la sua ragion sufficiente. Si tratta del *Grund*, del *fondamento* o dell'*esistenza astratta* che precede l'esistenza e la determina remotamente: quel «*poiché*» che «nomina insieme l'essere, il fondo, il durare, l'essere come fondo e ragione»³³. E mentre l'abissalità del *non-fondamento* in Schelling è la continua tendenza al male, spiegando razionalmente il peccato originale, l'*esistenza astratta* in Rosmini è l'affermazione della necessità ontologica dell'esistenza e quindi l'affermazione della fondamentale *bontà* di ogni esistenza. Certamente, Rosmini dà in questo modo una radicale reinterpretazione del trascendentale *bonum*, in quanto lascia «che nel *Grund*, ovvero nella metafisica del fondamento e nella teoria moderna della conoscenza, parli l'essere. Ora il *Satz vom Grund* si rivela come *Satz vom Sein*»³⁴. Per Schelling la scelta del soggetto è determinata dallo stesso fondamento di Dio: egli riconduce la possibilità del male fino al fondamento remoto di Dio stesso; in Rosmini, invece, la possibilità del male non ha nessun rapporto con l'assoluto divino, ma scaturisce dalla sua astrazione, e quindi si colloca *dopo* la costituzione divina, ma *prima* della concreta decisione del soggetto. In Schelling la scelta morale è in Dio ma radicata in qualcosa che lo precede, in Rosmini invece si costituisce fuori di Dio, cioè nell'individuo, ma è fondata in un elemento identico a lui.

5. Il compimento della libertà nell'amore

Il tratto schellinghiano che nei confronti della concezione rosminiana desta più clamore è senz'altro l'affermazione della fattiva (non assoluta) necessità del male per sbloccare la libertà nella sua dimensione di necessità intrinseca: benché l'uomo non sia condannato al male e il male rimanga anche per Schelling «sempre frutto di una scelta volontaria»³⁵, la volontà in quanto volontà finita è metafisicamente caratterizzata dall'insita tendenza verso il male. Ciò che Schelling interpreta come realizzazione filosofica della dottrina teologica del *peccato originale*, è la conseguenza diretta della distinzione tra *fondamento* ed *esistenza* che nell'essere personale non possono unirsi in una indifferenza divina. Nei confronti della stessa dottrina teologica, però, si nota subito che non si tratta del frutto di una *decisione originale personale* (di Adamo), ma della condizione metafisica di ogni essere personale finito. Ognuno ha commesso la

³³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* [1957], in R. VITI CAVALIERE, *Il Gran Principio. Heidegger e Leibniz*, Napoli 1989, 197-213, qui 211.

³⁴ CRISTIN, *Heidegger e Leibniz*, 48.

³⁵ G. STRUMIELLO, *Introduzione*, in SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 5-74, qui 44.

colpa originale di se stesso, si è in qualche modo auto-predestinato. Ma «[s]e ciò che si è nella storia è già deciso nel momento originario, sorgivo di essa, la storia stessa sembra in qualche modo perdere significato»³⁶. È una predestinazione che il soggetto stesso ha determinato, sebbene in un momento antecedente al suo stato coscienziale. Di conseguenza, anche la vittoria dell'amore sul male è un evento cosmico. A questo punto si delinea il vero tratto problematico dell'impostazione schellinghiana, ossia il fatto che la radicale precedenza della libertà nell'abisso del fondamento ad ogni dimensione ontologica dell'essere personale rende il suo orientamento originale un atto completamente inconscio. Da ciò deriva inevitabilmente una concezione predeterministica, la quale non viene disinnescata nemmeno dal fatto che Schelling ammette la possibilità di un aiuto divino per poterla cambiare. E in quanto uomo, questa eterna auto-decisione è una per il male³⁷, perché l'uomo non è l'essere divino. Egli può soltanto accettare il concorso divino per realizzare infine quella prospettiva che per Schelling è l'unica possibile, ossia il prevalere del bene e dell'amore — una dimensione che ricorre anche in Rosmini, sebbene in una prospettiva decisamente personalistica. Concepire la scelta per il bene o per il male radicalmente come conflitto metafisico-cosmologico rende nella concezione schellinghiana qualsiasi morale umana praticamente inutile, «perché si ferma alla mera contrapposizione tra bene e male»³⁸.

Per Rosmini invece la libertà dell'essere personale è costituita nell'intuizione dell'*esistenza astratta*, quell'elemento divino-formale che viene intuito in forma dell'idea dell'essere. L'uomo realizza il suo essere similitudine divina non tramite la sintesi di due principi cosmologici, ma in un elemento che gli rimane sempre un costitutivo "altro" e nei confronti del quale l'essere umano si determina nel conoscere e nel volere (amare)³⁹: «[o]ra l'operar morale consiste appunto in questo che si operi realmente senza alcuna necessità veniente dalla realtà, ma del tutto secondo l'idealità»⁴⁰. In altre parole, tramite la determinazione del proprio agire secondo l'amore «tutte le azioni degli esseri morali si fanno mediante un atto di amor prevalente»⁴¹. Da ciò risulta la dimensione antropologica dell'amore in Rosmini: l'accrescere dell'amor prevalente è

³⁶ *Ibid.*, 52.

³⁷ Cfr. SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 212s. (388).

³⁸ J. HENNINGFELD, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"*, Darmstadt 2001, 112 (tr. it. nostra).

³⁹ Cfr. AM, nn. 606, 608.

⁴⁰ T, 1899.

⁴¹ PSM, 124. E Rosmini aggiunge: «in che consiste la libera volontà dell'uomo? consiste ella nelle azioni, o consiste propriamente nel formare e determinare l'amore, col quale solo, agente morale com'egli è, produce le azioni» (*ibid.*).

compito di ogni individuo responsabile. Bene e male si determinano quindi nella misura dell'amore in quell'idea dell'essere che è l'elemento divino di *esistenza astratta*. Si è molto discusso sul motivo metafisico dell'idea dell'essere in Rosmini, ma forse sta qui il suo motivo metafisico più intrinseco, che renderebbe del resto il pensiero di Rosmini un sistema della libertà e in questo senso veramente una piena alternativa all'idealismo: ossia il fatto che la libertà come «facoltà di volere il male [...] deve avere una radice indipendente da Dio»⁴², ma anche che l'amore del soggetto sia davvero ed esistenzialmente attribuibile a lui, costituendo per esso il suo perfezionamento morale-esistenziale. L'antagonismo tra bene e male, che per Rosmini caratterizza l'essere del soggetto e non i principi metafisici, non può essere risolto nemmeno da Dio stesso, che in questo caso — “risolvendo” la teodicea — distruggerebbe la libertà e quindi ogni possibilità di bene⁴³. Rosmini afferma esplicitamente che la permissione del male da parte di Dio è presupposto della libertà⁴⁴.

La libertà umana si realizza quindi non solo nella scelta⁴⁵, ma soprattutto nell'accrescere la forza pratica dell'amore: «1° la *elezione fra le volizioni*» e «2° la *forza pratica*, funzione esecutiva dell'elezione, che sta in accrescere il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà»⁴⁶. Siccome soprattutto con il secondo elemento entra la «reale *determinazione* della volontà»⁴⁷, Rosmini può applicare il concetto di libertà anche all'assoluto divino il quale, come egli sottolinea, non si trova davanti a una molteplicità di opzioni, creando *dal nulla*: «[s]e dunque la potenza di scegliere il male e lasciare il bene è una limitazione, questa limitazione in quant'è propria dell'ente posteriore non cade nell'ente anteriore [divino]; e però l'ente anteriore non può giammai determinare al male l'ente posteriore; ma se l'ente posteriore si determina al male, si determina da se stesso; poiché questa determinazione al male, in quanto è precisamente al male è una limitazione è il limitato, il negativo operante»⁴⁸. Nei confronti di tale concezione rosminiana, il dibattito tra determinismo e indeterminismo dovrebbe infatti condursi all'assurdo; ma pure il concetto schellinghiano rivela a questo punto un caratteristico limite: essendo la libertà definita come possibilità del male, per Schelling anche la libertà divina si lascia, almeno nella sua dimensione dell'*Ungrund*, non sufficientemente distanziare. In questa dimensione, sembra che Schelling avvicini troppo la libertà divina alla

⁴² SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, 134s. (354).

⁴³ Cfr. *Teod*, nn. 545, 739.

⁴⁴ Cfr. P. GOMARASCA, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, Milano 2001, 337, nota 104.

⁴⁵ Cfr. AM, n. 501.

⁴⁶ AM, n. 653.

⁴⁷ AM, n. 662.

⁴⁸ T, n. 2224.

drammaticità di quella umana, sebbene si distingua da essa per la realizzazione della perfetta universalità e del supremo amore⁴⁹, mentre Rosmini pensa la libertà umana *a partire da quella divina*, tramite l'astrazione dell'esistenza. Altrimenti, come egli sottolinea un'altra volta, non si riesce a dare alla libertà il suo necessario spessore: «[s]e si considera la detta causa puramente come reale può operare o non operare, può produrli o non produrli. La sua azione apparisce quindi come contingente anzi che come necessaria»⁵⁰. Interpretare la libertà secondo una sua intrinseca necessità e non secondo la causalità esterna, è per Rosmini in fondo il concetto divino di libertà, conseguentemente applicato all'antropologica dell'uomo creato ad immagine di Dio.

Su questa base si capisce anche come, nonostante il fatto che entrambi definiscano la morale a partire dagli atti liberi, ossia non come precedente alla libertà ma come la sua realizzazione⁵¹, Rosmini non concepisce il momento della scelta nella dialettica tra il bene e il male, ma in quella tra un «bene soggettivo» e un «bene oggettivo e assoluto»⁵², implicando sempre anche la dimensione dell'assoluto divino. L'abisso schellinghiano, infatti, che apre alla paura del male radicale, viene sostituito dalla dimensione inferiore della natura umana: «ogni qualvolta una facoltà interiore alla libertà muovesi da se stessa, quell'operazione non è libera, ma sottratta all'impero della libertà»⁵³. Sembra però che Rosmini stesso fosse preoccupato che con questa sistematica si compromettesse tutto ciò che era stato da lui sviluppato sulla radicalità della scelta e sull'importanza della possibilità del male a riguardo. Ora che questa dialettica, la quale è radicale in Schelling, viene interpretata come la determinazione di due livelli ontologici — quello dell'«ente anteriore» e quello dell'«ente posteriore» —, ciò potrebbe portare direttamente a una sorta di «determinismo al bene»: non si può parlare di una limitazione della libertà dell'ente posteriore fin quando ad esso non venga tolta la libertà bilaterale⁵⁴. Ma come in Schelling, anche per Rosmini è questo secondo ambito quello che diventa poi la sfera della realtà del male. Egli giunge ad affermare con il pensatore tedesco che il «bene appartiene all'elemento positivo dell'ente e il male al negativo della limitazione»⁵⁵, indicando evidentemente la *possibilità* del male e non la

⁴⁹ «Affinché sia l'amore assoluto, Dio esiste; perché Dio è l'amore assoluto. Soltanto da questo scopo si evince il ragionamento delle indagini schellinghiane compresa la fondazione teoretica del principio che ne costituisce l'inizio» (G. WENZ, *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809*, in ID. [ed.], *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809* [Abhandlungen, N. F. 137], München 2010, 7-30, qui 13; tr. it. nostra).

⁵⁰ T, n. 1899; cfr. nn. 1897s.

⁵¹ Cfr. PSM, 451.

⁵² AM, n. 639.

⁵³ AM, n. 650.

⁵⁴ Cfr. T, n. 2225.

⁵⁵ T, n. 2337. Non appunto in senso ontologico, come è stato già rilevato sopra.

sua necessità. La libertà esiste quindi grazie a questo secondo elemento, quello negativo della limitazione, e l'ente limitato è il responsabile e l'istanza del male morale⁵⁶. E come a voler salvare la dialetticità, egli afferma: «[a]vviene dunque che il reale, la forma, si metta in una lotta coll'essere»⁵⁷. Tale lotta, sostiene Rosmini in modo quasi schellinghiano, non può esistere in Dio che si colloca, quindi, al di là di questa dialettica: «questa libertà bilaterale, in quanto entra come elemento del merito, non si trova in Dio, dove il bene subiettivo e l'obiettivo non possono venire in alcuna collisione». In quanto libertà totalmente autodeterminantesi, Rosmini la chiama «*causa-atto*», non a caso come formulazione simile ma alternativa alla *Tathandlung* fichtiana⁵⁸.

6. Conclusione

Per Schelling e Rosmini il male non è semplicemente una caratteristica degli atti umani, e nemmeno caratterizza la costituzione limitata e finita dell'ente personale, ma è spiegabile soltanto a partire dalla dimensione metafisica della libertà. Mentre Schelling supera con la sua teoria l'identificazione idealistica della volontà con l'essere originale⁵⁹, Rosmini va oltre l'intellettualismo della libertà nella dottrina classica della scolastica.

Da un lato, si rimprovera a Schelling che «si è ritirato — come il Faust di Goethe — nell'abisso profondo (*abyssus*) e nel tempo originario degli gnostici, e in questo modo è fuggito al presente»⁶⁰, dall'altro, è stato evidenziato come per Rosmini si tratti piuttosto di una questione della limitatezza della natura umana e quindi dell'antiperfettismo: rimane sempre chiaro che la «libertà in ogni sua parte perfetta non può conseguirsi nella vita presente»⁶¹. All'interno di un ipotetico paradigma schellinghiano-rosminiano, mentre Schelling interpreta l'intero cosmo come evento di libertà, solo Rosmini presenta una soluzione personalistica riconoscendo la libertà come «fastigio dell'umana natura»⁶².

⁵⁶ «E perciocché la natura di ogni ente principio relativo consiste nel sentimento della propria limitazione che lo individua, per questo la potenza del male è propria dell'ente intelligente e morale» (*ibid.*).

⁵⁷ T, n. 1043.

⁵⁸ T, n. 1366.

⁵⁹ In questo sta il fraintendimento heideggeriano di questo scritto di Schelling: cfr. FRIEDRICH, *Der Grund der Freiheit*, 11.

⁶⁰ *Ibid.*, 226.

⁶¹ AM, n. 605.

⁶² AM, n. 906.

Riassunto

Si cerca di enucleare dai testi di Schelling e di Rosmini un “paradigma” nel dibattito sul *libero arbitrio*: entrambi non seguono Kant nel metodo di considerarlo nei confronti della teoria del determinismo naturale, ma ritengono la libertà determinabile soltanto in riferimento all’assoluto. Tale riferimento diventa obbligatorio nel momento in cui si considera essenziale per la libertà la differenza tra bene e male, dimensione emersa già con Kant, dove però non divenne decisiva per la definizione della stessa. Tale metafisica della libertà indica l’assoluto come amore e in questo modo non come *fondamento* ma come *ragion sufficiente* dell’ente finito come essere *personale*. Il conflitto con il male viene risolto attraverso il radicamento dell’essere *personale* nell’assoluto che ha vinto il male con l’amore assoluto.

Abstract

Schelling and Rosmini surprisingly correspond in the main elements of their concept of liberty and love as metaphysical principle, and despite the great distance in their theoretical thought, they can be put together in a common “Schelling-Rosmini-Paradigm” of free will. Both do not follow Kant in his contraposition of free will to the natural determinism. To the contrary, they retain liberty determinable as dialectics between the good and the evil, and because of this intrinsic dialectic in the concept of liberty, it can be determined only in reference to the absolute, not to natural determinism. In this view, the absolute is seen as love and therefore not fundament but sufficient reason for the finite personal being. The conflict with evil is resolved through the anchorage of the personal being in the absolute which has won the evil by absolute love.

Il nuovo orizzonte della libertà

Responsabilità teologico-filosofica dell'epoca

Pierangelo Sequeri*

Del pensiero della libertà, come di quello della felicità, oppure dell'io (una costellazione di significati molto alla moda nel post-moderno, che sembra piuttosto eccitante anche per la teologia), faccio ormai un'esperienza simile a quella di Agostino col tempo: «Se non me lo chiedi lo so, ma se invece mi chiedi che cosa sia non so rispondere» (*Confessiones*, XI, 14).

Non si tratta, però, soltanto dell'imbarazzo a tematizzare e a definire esattamente una nozione tanto fondamentale quanto sfuggente, in ragione della sua prossimità con l'ordine fondamentale del senso (ossia, con l'area semantica dalla quale dipende l'orientamento stesso del nostro pensiero). L'imbarazzo è composto dall'acuta sensazione che un significato così profondo e vitale appare rimpicciolirsi, per così dire, nella misura stessa in cui ci si vuole applicare alla sua esatta definizione, per avere la certezza di poterne disporre come di un oggetto definito. Esiste infatti un eccesso di accanimento nei confronti del "significato" della libertà, corrispondente al desiderio di appropriarsi una volta per tutte della "cosa": un accanimento che, in certo modo, ne inquina il sapere e il senso. E ce ne allontana¹. Accennavo al fatto che faccio un'esperienza analoga a proposito della "felicità" o "dell'Io". Nell'odierno contesto di senso comune, la ricerca della felicità è ormai acquisita come una linea programmatica dell'io, che si lascia iscrivere, con sempre maggiore determinazione, nella sfera di un atteggiamento utilitaristico, economico, tecnologico, di calcolo delle risorse e di ottimizzazione dei benefici. Nella mia percezione, la domanda: «Sono veramente felici»

* Docente ordinario di teologia fondamentale nella Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. Membro della Commissione Teologica Internazionale e del Comitato scientifico della "Fondazione san Carlo" di Moderna. E-mail: sequeri@fts.it.

¹ La pazienza e l'acume necessario per seguirne le pieghe, allo scopo di metterne a fuoco il piano riflessivo fondamentale, sono brillantemente dispiegati in: R. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Napoli 2012.

ce come *potrei* – o addirittura *dovrei* – essere?» è la premessa più sicura di una deriva dell'insoddisfazione, che promette con larga probabilità di diventare un motivo di infelicità permanente. La domanda, però, è oggi largamente omologata come qualità essenziale dell'attore sociale razionale, ovvero dell'individuo naturalmente orientato alla cura di sé quale obiettivo fondamentale: che stabilisce la condizione basilare di ogni altro successo esistenziale.

Di fatto, mi pare², non siamo mai stati collettivamente così infelici, depressi, demoralizzati, come nell'odierna società del benessere, che della ricerca della felicità e delle sue condizioni ha sviluppato una vera e propria scienza.

In ogni caso, l'attenzione che il comune sentire mostra nei confronti della libertà, non può essere evitata: essa, infatti, ci propone una costellazione dello spazio esistenziale – antropologico e religioso – che modifica sensibilmente l'interrogazione filosofica, e anche teologica, che la riguarda. Questa trasformazione ha un'aura del tutto caratteristica: l'enfasi retorica che avvolge il tema della libertà, al punto da farne uno dei pochissimi indicatori trasversalmente condivisi del senso e del fine dell'agire, coincide sostanzialmente con la rimozione della sua dimostrazione di principio, che aveva costituito uno dei cavalli di battaglia della disputa filosofica aperta dalla modernità, come anche uno degli argomenti temi cruciali dell'apologetica cattolica.

In questo contributo propongo, sinteticamente: una descrizione dell'odierna antinomia fra retorica politica della libertà ed epistemologia scientifica della coscienza (1); la piegatura filosofico-teologica del passaggio moderno alla problematica della libertà individuale e del suo fondamento (2); un'ipotesi di riformulazione del tema della libertà nell'orizzonte dell'intenzionalità rivolta alla giustizia degli affetti, come via d'uscita dalle antinomie della deduzione metafisica e trascendentalistica (3).

² Ma non pare soltanto a me, a quanto sembra: M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it. di E. Missana, Milano 2013. L'interesse del testo sta proprio nel suo riferimento ad una continuata esperienza clinica dell'adolescenza, che proietta l'ombra lunga dell'infelicità narcisistica su un tratto di patologia sistemica della condizione giovanile. L'infelicità, se non è ancora un destino, di certo è già una destinazione per le generazioni in stato di abbandono. Non mancherà molto: la prossima ribellione non sarà più motivata dalle pretese del godimento, in cui li abbiamo ormai puntigliosamente allevati; sarà motivata dalla rimozione del sacrificio, che ha reso insostenibilmente deboli le ragioni dell'amore, in cui si decide il valore di un essere umano. Nichilismo e fondamentalismo mietono, entrambi, senza alcuna fatica, nel degrado narcisistico della libertà. Cfr. D. GLYN – S. ZIZEK, *Psicanalisi e mondo contemporaneo*, Bari 2007; E. SANTNER – S. ZIZEK, *Odia il prossimo tuo. Il movente teologico dello scacchiere politico*, Massa 2009.

1. Il doppio legame: retorica politica, epistemologia scientifica

La prima radice di destabilizzazione teorica e psicologica del tema della libertà può essere colta, a mio avviso, nel singolare ibrido che si viene a formare, nella narrazione sociale corrente, tra retorica democratica della politica e ideologia deterministica della scienza. Questo ibrido mette in stallo ogni ipotesi di comprensione della libertà come principio di conciliazione della responsabilità individuale e del legame sociale.

Nel *discorso democratico*, lo chiameremo così per comodità, la libertà viene in campo come il presupposto ovvio, e il fine primario, dell'impegno della politica nel suo complesso. In questo registro, il discorso parla della libertà come tema ovvio e fondamento indisponibile: la democrazia suppone la libertà e vive in funzione della libertà. Il principio secondo il quale gli individui nascono liberi e uguali non ha più motivo di essere dimostrato. Tanto meno è in discussione il fatto che l'obiettivo della convivenza civile consista in primo luogo nel promuovere e nel sostenere l'effettività e la dignità di questa umana prerogativa. Della dignità umana, la libertà è la prima rappresentazione: in questo senso, la libertà è il tema stesso del diritto e del rispetto della persona, ossia del suo potere di autodeterminazione individuale.

In questo orizzonte narrativo, la libertà, essenzialmente, non si definisce: si garantisce. Essa è una dotazione nativa e un'attitudine spontanea dell'individuo umano, che deve soltanto essere protetta e dotata dei mezzi necessari per affermarsi ed esprimersi. Quando questo non accade è perché si sono frapposti ostacoli, condizionamenti, inibizioni, censure: nel momento in cui esse sono tolte, la libertà può fiorire.

Nel *discorso scientifico*, però, che investe ormai nella sua interezza il tema antropologico, va insediandosi una narrazione simmetrica e contraria, in cui la libertà non è semplicemente più un presupposto: semmai, essa appare come il margine indecidibile di una relazione causale, o la variabile dipendente di un determinismo complesso. Nella sostanza, nondimeno, essa non può essere iscritta in quel tipo di intenzionalità che contraddistinguono i significati e le presunte evidenze dell'antropologia umanistica, dalla quale pure continua a dipendere ancora dipende la retorica, cosiddetta valoriale, della socialità democratica. In altri termini, l'autonomia conoscitiva e il contenuto riflessivo accumulati dallo stesso umanesimo moderno vanno *scientificamente* revocati in dubbio. Perlomeno, essi devono disporsi a ricevere più razionale specificazione del loro *significato* a partire dalla ricognizione del sostrato realistico, ossia biologico, del loro effettivo ordine di *referenza*. I progressi straordinari compiuti dalla manipolazione chimica dei comportamenti e delle emozioni, il riconoscimento delle condizioni neurologiche delle funzioni superiori (memoria, immaginazione, linguaggio), l'induzione di percezioni senso-motorie in ambiente informatico-virtuale, hanno reso molto eccitante questo percorso di scoperta.

La proiezione di questo orizzonte in termini di nuova antropologia filosofica – organichistica e materialistica – appare, a molti studiosi, irresistibile³.

In ogni caso, se sommiamo questo esito al già lungo percorso di illustrazione dei condizionamenti che stanno alle spalle della coscienza e della libertà (dalla critica marxiana dell'ideologia all'inconscio freudiano della psicanalisi), possiamo azzardare l'idea che la scienza critica delle inibizioni e delle contraffazioni della libertà, da più di un secolo, è oggetto di un impegno particolarmente generoso e puntiglioso. Smascherare i condizionamenti e le illusioni della libertà sembra l'impegno maggiore delle scienze umane. Nella stessa linea si muove per altro anche la sperimentazione filosofica e quella artistica della decostruzione⁴. Disinnescare i dispositivi consolidati, oltrepassare le forme consuete, emanciparsi dagli schemi condivisi: questo è il *progetto* che tiene in vita la *possibilità* della libertà⁵. E quali limiti si possono assegnare, in una società complessa e in territori così sconosciuti, come quelli che stanno dietro le spalle della nostra coscienza (la società, l'inconscio, il *bios*), all'idea di condizionamento, inteso come vincolo che determina il pensiero e la volontà oltre la spontaneità della loro determinazione ad opera dell'io? Probabilmente, nessun limite. Di qui, la sfiducia e lo scetticismo nei confronti della possibilità di dare fondamento ad una forma reale della libertà⁶.

In questa visione, tendenzialmente paranoide, si direbbe che il lavoro della libertà (ridiventata nozione ovvia) si concentra ormai ossessivamente sul riconoscimento di ogni antecedente e di ogni conseguente come documento della sua negazione (una forma di annullamento insidiosa, e totalmente pervasiva, di qualsiasi evento e senso effettivo della libertà).

³ Per esempio: D. DENNET, *L'evoluzione della libertà*, Milano 2004; E. BONCINELLI, *Noi siamo cultura. Perché il sapere ci rende liberi*, Milano 2015. Fra i primi tentativi di "affondo" teologico nella materia, in chiave antropologica fondamentale: F. CERAGIOLI, *Il cielo aperto. Analitica del riconoscimento e struttura della fede, nell'intreccio di desiderio e dono*, Torino 2011; L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra filosofia e neuroscienze*, Roma 2012.

⁴ «La rinuncia alla trascendenza è stata pagata con l'abbandono del senso. La crisi del senso che era stata diagnosticata da Patočka dopo Nietzsche e Valéry, ha colpito, a partire dal XIX secolo e forse da ancor prima, l'esistenza morale e spirituale dell'Europa, al punto da inaridirne tutta la cultura nel suo complesso. [...] Se alcuni rinunciano malinconicamente al senso, o sia accontentano, seguendo Gianni Vattimo, del pensiero debole, altri continuano con pazienza, come Jacques Derrida, o con ebbrezza, come Gilles Deleuze, a spingere alle estreme conseguenze la decostruzione del senso», J.-F. MATTÉI, *Lo sguardo vuoto. L'esaurimento della cultura europea*, Bari 2009.

⁵ Per esempio: J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, Milano 2015; G. DELEUZE – F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 2002. Per un confronto critico ed empatico: S. PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Roma 2009; ID., *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Milano 2010; F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Verona 2002; J. ORGANISTI, *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Milano 2014.

⁶ Cfr. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. figure della nuova clinica psicanalitica*, Milano 2010; ID., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicanalitica*, Milano 2011.

Il paradosso odierno è proprio questo: il progetto della decostruzione radicale – che coinvolge lo stesso umanesimo – si muove nell'orizzonte ideale di una libertà che, per essere effettivamente, deve essere liberata – irrealisticamente – da ogni antecedente e da ogni conseguente. Di fatto, essa appare ormai soltanto così: nel gesto della negazione, nell'atto di contestare il condizionamento, il dato esistente, l'effettività del vivere. La purezza della libertà non è più *progetto* di vita, è *rigetto* del mondo. Infine, la coincidenza di questa liberazione della libertà con l'incorporazione del nichilismo è inevitabile. La libertà che si vuole come arbitrio assoluto deve liberarsi del mondo dato. In questa libertà non c'è più posto per nessun vero legame, per nessuna vera affezione, per nessuna vera generazione della vita⁷. Le cose migliori dell'uomo le sfuggono. In questa libertà si celebra il trionfo di una semantica puramente espressiva: l'*attuazione* dell'io – nella decisione, nella scelta, nella fede – vive soltanto come *totalizzazione* dell'io: che non può lasciare nulla fuori di sé, e assorbe ogni alterità nella storia e nella forma di questa destinazione. Si è tentato di salvare la figura dell'antropocentrismo moderno, convertendo la correlazione soggetto-oggetto (Kant) in presidio invalicabile che resiste a questo assorbimento (Husserl, ma prima ancora Hegel)⁸. Un attimo dopo la formulazione di questo nuovo canone, però, l'esserci del soggetto ha trovato il modo di ricostituirsi come il fondamento – nella sua intrinseca finitezza! – di ogni validazione del darsi dell'essere (Heidegger)⁹. La libertà, qui, decide essen-

⁷ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Bari 2007; L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Milano 2007; M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, Milano 2010. Tra i pochissimi ad avere il coraggio di riflettere sul punto di condensazione dell'intera costellazione culturale che si può riconoscere nell'antropologia della generazione. L'amore di generazione è l'antifasi perfetta dell'amore narcisistico: il diverso destino dell'identificazione del singolo che li accompagna è il cuore della decisione epocale a riguardo dell'umanesimo. L'approccio puramente libidico-legale, o puramente ideologico-militante, nasconde la portata universale della posta (e della responsabilità) obiettivamente in gioco nella concezione della libertà che vi corrisponde. La leggerezza delle scelte di campo in cui sono iscritte le decisioni relative è, più ancora che eticamente imbarazzante, culturalmente scandalosa per l'ignavia che l'*intelligenza* occidentale dimostra. Quel che rimane della libertà dei moderni è alla prova della crisi della generazione, né più, né meno. E questa, ha tutta l'aria di essere l'ultima chiamata per la sua giustificazione.

⁸ La dimostrazione – praticamente definitiva – dell'intrinseca impossibilità del correlazionismo di resistere al suo degrado epistemologico e antropologico, si può leggere in: Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006. Ho cercato di argomentare la necessità di tenersi al riparo da questo cattivo trascendentale interpretazione teologica dell'atto della fede, appunto come attuazione *etica* e perciò *teologale* della libertà: P. SEQUERI, *Assoluto della libertà e fede teologale*, in *Teologia* 39 (2014) 404-424. L'orizzonte della *forma fidei* convergente con questo approccio è tratteggiato in: G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Milano 2014. Cfr. anche: R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Milano 2005; F. CAPPA, *Il credere cristiano*, Assisi 2012; B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto*, Assisi 2014.

⁹ «Il primo gesto del *cogito* fu [...] un gesto *iconoclastico*, la 'distruzione' di tutte le immagini attraverso cui la mente pensa il mondo, o – che è lo stesso – attraverso cui un mondo si dà, si fa presente all'uomo. Husserl definirà l'*epoché* fenomenologico-trascendentale *Vernichtung der Welt*, negazione del mondo (*Ideen*, I, § 49)», V. VITIELLO, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Milano 2014, 14. Con tutto ciò, si può lecitamente mettere in dubbio che la recezione kantiana ed hegeliana del ra-

zialmente soltanto di sé, nella finitezza irrimediabile del proprio atto. Una libertà a tal punto autoreferenziale, non apre nessuna ontologia dell'ex-sistere: piuttosto, si richiude nella tautologia dell'essere¹⁰.

2. Transizioni del moderno: il nuovo quadro filosofico-teologico

Il rilievo centrale assegnato alla libertà per la costituzione di un assoluto individuale, garanzia della qualità personale e dell'identità concreta dell'essere umano, è in ogni caso di grande interesse per la teologia.

L'approdo conciliare della coscienza ecclesiastica (Vaticano II) ha sigillato il compiuto riconoscimento della legittimità di una positiva considerazione delle implicazioni e delle elaborazioni di tale principio-libertà nella sfera pubblica (libertà religiosa, forma democratica, pluralismo culturale, laicità giuridica)¹¹. L'apertura ha potuto trarre indiscutibile vigore dalla memoria di un radicale personalismo della originaria articolazione della coscienza cristiana. La rivelazione cristologica è discriminante a proposito del riconoscimento della radicale dignità individuale della persona e – rispettivamente – della fede in Dio è offerta e richiesta dal vangelo. Le implicazioni che l'ispirazione di Paolo ne trae, in termini di storia universale del peccato e della grazia, della legge e della libertà, della *pistis* e dell'*agape* che salvano il singolo dalla perdutezza e ne giustificano l'esistenza di fronte a Dio, costituiscono una matrice dell'umanesimo della libertà che, pur se in molti modi contestata nella storia stessa del cristianesimo, non può in alcun modo essere contraddetta. Nella chiave post-conciliare, che attinge fondamentalmente dall'idea cristiana della fede quale riscatto (attuazione e compimento) della libertà, si comprende il particolare impegno della teologia di questi decenni nella ripresa del tema della libertà in chiave teologico-fondamentale, più che nella chiave antropologico-dogmatica, maggiormente frequentata nella modernità. In altri termini, appare particolarmente viva, nella teologia recente, la discussione intorno al modello epistemologico della composizione fra sapere e decisione (coscienza e libertà), che riprende, aggiornandola, la classica problematica dell'*analysis fidei*.

zionalismo corrisponda alla *dynamis* dell'istruttiva consapevolezza dell'aporia della libertà dei moderni che entrambi colgono perfettamente. D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, 2 voll., Napoli 2011; cfr. I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo*, Milano 2013.

¹⁰ Eccellente e istruttivo rimane il saggio di V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano 2001.

¹¹ S. SCATENA, *La fatica della libertà. La redazione della Dichiarazione sulla libertà religiosa nel Vaticano II*, Bologna 2004; E. FOGLIADINI (a cura di), *Religioni, libertà, potere*, Milano 2014.

La libertà, *creata e autorizzata* da Dio, come luogo decisivo per l'attuazione della verità della fede e del senso della vita: questa è la struttura sulla quale appare concentrato il maggior sforzo di elaborazione teorica. Nella nuova chiave, il tema chiama in causa la filosofia della libertà, più che come struttura metafisica della persona o come facoltà di arbitrio, come qualità suprema della dignità umana della ragione e perciò dell'atto della fede: ossia, dell'atto che, equivalentemente, si *consegna* alla verità e si *appropria* del senso¹².

In questa prospettiva, l'elaborazione filosofica che interessa la teologia si concentra problematicamente (a mio parere) sulla esibizione della coerenza di quella consegna e di quella appropriazione con l'istanza dell'attuazione di sé: non solo in modo formalmente degno dell'autonomia della persona, bensì in modo sostanzialmente convergente con la forma dell'auto-realizzazione, che deve sigillare il carattere non *estrinseco* fra la decisione della fede e la decisione di sé. Nella tradizione dell'apologetica (e della dogmatica) moderna, il tema della libertà aveva proposto il suo problema etico-teologico (effetto della grazia *vs* assoluto della scelta) nella chiave ontologico-metafisica della sua possibilità radicale. La celebre disputa *de auxiliis*, che riguardava il modo in cui opera la grazia indispensabile all'azione buona e alla salvezza, in sostanza, era una discussione incentrata sul tema della dignità morale assoluta dell'atto umano (se Dio conosce e determina previamente ogni cosa del mondo e ogni atto della storia, come possiamo parlare di libertà – di protagonismo e di responsabilità – dell'uomo?). Di fatto si condensava, nel suo nocciolo, intorno al problema della dimostrazione dell'esistenza fisica/metafisica della libertà. Negli stessi termini, in altro contesto, si è mossa la discussione provocata dall'incalzare del positivismo scientifico del XIX secolo, forzando proprio in questi termini il suo ingresso nell'antropologia filosofica. La questione teneva vincolato il dibattito al tema delle condizioni ontologiche-materiali della libertà, e dunque della sua possibilità (impossibilità) nel senso preteso dalla coscienza spontanea e dalla tradizione filosofica classica. In altri termini, la questione della libertà rimaneva ancorata all'impostazione metafisica – della trascendenza o dell'immanenza – di uno spazio di indeterminatezza all'interno del dispositivo deterministico di causa ed effetto.

Il quadro epocale di questo duplice passaggio imponeva un'ambiguità del rapporto fra libertà e responsabilità che si è soltanto progressivamente definita (ma

¹² Cfr. M. NERI, *La testimonianza in Hans Urs von Balthasar. Evento originario e mediazione storica della fede*, Bologna 2001. L'impegno per la rigorizzazione epistemologica dell'atto della fede, nell'orizzonte di una circolarità asimmetrica della filosofia della libertà e della teologia dell'evento, è sistematicamente perseguito, in Italia, nel solco dell'impostazione di A. BERTULETTI (*Dio, il mistero dell'Unico*, Brescia 2015) e del suo discepolo M. EPIS (*Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Brescia 2009). Nello stesso quadro di ricerca, pur con originali rielaborazioni: P. ZINI, *Libertà e compimento. Saggio di filosofia della religione*, Milano 2008; D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Milano 2008; S. DIDONÉ, *La struttura antropologica della fede. Ripensare la teologia filosofica*, Milano 2015.

che si era già posta con Kant, ed era riconosciuta da Kant come speculativamente insuperabile)¹³. La libertà vi appariva essenzialmente, per esprimerci in estrema sintesi, come la facoltà del soggetto di sottrarsi al determinismo oggettivo della grazia e – rispettivamente – della natura. Lo spazio della sua possibilità era legato all'incertezza del sapere, dunque, più che alla giustizia dell'agire: il suo tempo era quello dello stato di sospensione della decisione, più che la pienezza attuazione della scelta. In questo modello, fissato sul non-ancora della scelta o della decisione, la libertà è uno stato di precarietà transizionale della coscienza, in vigore fino all'avvento della verità: rivelata o scientifica che sia. Quando la certezza arriva (della ragione, o anche della fede), la libertà esaurisce il suo compito.

L'avvento della verità, infatti, nel quadro della modernità, chiude la partita della libertà: non esiste infatti, se non come follia, una costituzione della verità come attuazione della libertà propria che annulla ogni legame alieno¹⁴. In questo radicale svincolamento della libertà da ogni alterità, si sceglie solo nell'incertezza del giusto, e si decide realmente nell'indifferenza dei contrari. Lo spazio della libertà è lo spazio dell'indifferenza del giusto, dell'incertezza del senso: è arduo collegarla, in questa posizione, con la suprema dignità del soggetto.

I costi di questa impostazione (ultimamente nichilistica, appunto) vanno all'incasso ora. L'attuale trionfo della semantica *espressiva* rispetto alla sintassi regolativa, dell'immagine dogmatica rispetto al discorso condiviso, sono un sintomo importante del contraccolpo¹⁵. La riabilitazione della libertà, quale condizione essenziale alla dignità e alla pienezza dell'atto umano, pretende ora che la determinazione del senso non sia vincolante per un progetto comune (se non come *diritto* della *pulsione* personale) e che la *martyria* della verità venga riconvertita in termini di *parresia* della scelta differente, plurale e non conforme (almeno nell'ambito della convivenza democratica)¹⁶. Il contraccolpo si può comprendere. Se la verità è coltivata come

¹³ Per questa ri-lettura, cfr. ad es.: A. ZUPANCIC, *Etica del reale. Kant, Lacan*, Napoli-Salerno 2012; J.-F. KERVÉGAN, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris 2015.

¹⁴ E. DE CRISTOFARO, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Verona 2007; C. DEGLI ATTI, *Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Milano 2011.

¹⁵ Cfr. P. HÉRITIER, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna 2014.

¹⁶ È l'approdo inevitabile – ma anche istruttivamente contraddittorio – della ricerca di Michel Foucault, incalzata dalla domanda sulla «possibilità pratica» della libertà, in termini di «resistenza al potere». L'esito della ricerca abbozza l'idea che l'unico punto «originario e finale» di questa possibilità stia appunto nel «rapporto di sé con sé». Foucault attinge, per questa ultima elaborazione, alla tradizione greca e anche cristiana della «edificazione di sé». Naturalmente, intende che l'interlocutore autorevole di questo rapporto, ossia «Dio» e il suo «comandamento» siano l'ostacolo all'emancipazione autentica del progetto della «cura di sé». Il fatto è che, la soluzione di Foucault è messa in difficoltà proprio dall'odierna configurazione del potere di ingiunzione, che ha imparato a prescrivere la cura di sé in termini funzionali al suo assoggettamento e alla sua costrizione. Per la illustrazione di questo percorso di Foucault, cfr. C. DEGLI ATTI, *Soggetto e verità*.

l'ideale di una condizione che esonera dalla libertà di scelta e di desiderio, lo spazio per il carattere costituente della libertà deve essere riconquistato a spese della verità e della legge. E se la libertà è modalità dell'essere in deroga alla razionalità naturalistica del rapporto fra causa ed effetto (o al più, margine residuo della sua costitutiva indeterminatezza), si può comprendere l'enfasi retorica di una libertà totale della trasgressione, che compensa provvisoriamente la scientifica spietatezza dei determinismi biologici.

3. Umanesimo e libertà. Ipotesi di ricomposizione etico-religiosa

La teologia, obiettivamente, si trova ora nella necessità – e nella possibilità – di assumersi la responsabilità della contraddizione, indirettamente propiziata dalla duplice discussione sul fondamento teologico-metafisico della libertà, riconducendolo alla sostanza vitale della sua ispirazione evangelico-paolina. In essa, infatti, il tema della predestinazione al compimento non ha – biblicamente – alcuna risoluzione nello spazio di un conflitto fra istanza deterministica e indeterminatezza etica.

La cornice della libertà donata come grazia è quella stessa della creazione dell'uomo come *somigliante* e – perciò – come *fronteggiante*. La *redenzione* è il riscatto della *creazione*: che l'uomo, di suo, non è in grado di compiere secondo la giustizia delle affezioni richieste, né di sottrarre alla perdetezza che incrementa l'impotenza della sua distanza dall'affezione di cui vive Dio (nel Figlio e secondo lo Spirito). Il semplice fatto di conoscere la Verità, praticare la Legge, non restituisce il fondamento della libertà richiesta per la corrispondenza delle affezioni dell'uomo con l'affezione originaria di Dio. La libertà è in questo *tertium* dell'affezione: l'*agape* di Dio in noi, che riscatta la nostra disposizione creaturale a corrispondere all'appello della giustizia, mentre infonde in noi la possibilità oltrepassare la misura.

Questo *tertium* non si lascia ridurre alla logica naturalistica di causa ed effetto: da nessuno dei due lati. Non è il prodotto di una dipendenza aliena né l'effetto di una pulsione autonoma. Il regime ontologico dell'affezione che apprendiamo e riceviamo da Dio, nomina giustizia di Dio (Paolo) l'eccedenza di una dedizione della quale siamo il soggetto e l'attore, ma non semplicemente la causa o l'effetto. D'altro canto, questa eccedenza dell'affezione, che obbedisce al comandamento dell'amore del prossimo, incorpora la nostra attitudine creaturale alla ricerca della giustizia, aprendola oltre la misura dell'umana corrispondenza.

La libertà di *consegnare se stessi* alla causa dell'affezione originaria di Dio, la riconosce nella fede come la verità suprema dell'essere, della quale non si può pensare una più grande, più radicale, più assoluta. L'effetto di questa libertà – la maggiore

pensabile: contro-intuitiva e contro-fattuale, come lo è l'icona cristologica di Dio – è la restituzione di se stesso alla compiutezza, e la sottrazione di se stesso alla perdutezza. Se il *primum quaeritatum* è la bella signoria del regno di Dio, che semina il riscatto dell'altro, l'edificazione dell'io entra nella sovrana dismisura del suo raccolto, fino al cento per uno. Nell'ordine contrario, la ricerca di sé esce dalla libertà ed entra progressivamente nella schiavitù. Non è questione di egoismo e di altruismo. È proprio una questione di metafisica dell'essere creato, sulla quale si apre la luce increata della generazione del Figlio. La nostra adozione a figli, nello Spirito, è in grado di attestare che la logica della consegna e della appropriazione di questo supremo ordine ontologico della pro-afezione, che giudica della giustizia degli affetti e ne cerca la verità, è nell'abisso della sua intima coincidenza con la libertà dell'essere-Dio di Dio. Nella metafisica antica della sostanza, e in quella moderna della relazione, questa figura suprema della libertà – e i suoi riflessi nella nostra costituzione di creature sensibili-spirituali – deve ancora scontare una residuale estrinsecità della libertà dell'agire alla costituzione dell'essere (o viceversa). Nella logica dell'afezione, anche la verità più evidente, più necessaria, più assoluta, realizza la sua giustizia – ossia corrisponde alla verità del vero, secondo coscienza e libertà – soltanto mediante la consegna e l'appropriazione dell'afezione per cui è destinata. Nell'ordine dell'agape di Dio,

Diversamente, anche il Diavolo e la Macchina ne potrebbero realizzare la giustizia di Dio e l'eccedenza dell'amore che Egli riversa in noi. La pura potenza del creare e del distruggere non edifica nessuna verità. La pura corrispondenza della causa e dell'effetto non assicura necessariamente la giustizia. La pura realizzazione di sé o dell'altro non contiene ancora nessuna libertà, nel momento in cui accada come semplice esercizio della potenza o strumento del godimento.

La teologia ha giustamente preso distanza dalla risoluzione del tema della libertà dominata (nella sua tradizione metafisica) dal problema di salvaguardare la sostanza nei confronti della relazione. Ora (nella sua fase anti-metafisica) ha il problema contrario. La giustizia degli affetti, però, che è il luogo in cui la libertà si dimostra e si giustifica, secondo la rivelazione cristologica, è trasversale ad entrambe. Nella tradizione antica la libertà deve essere strappata alla sua riduzione alla necessità *astratta* del vero, che detta legge indipendentemente dalla costituzione *morale* della coscienza. Nella contemporaneità, però, la libertà appare come una spontaneità alla quale neppure la giustizia è più necessaria, perché la sua coincidenza con la pulsione esclude ogni eteronomia. La teologia, secondo il mio parere, deve evitare di regredire intellettualisticamente al problema della dimostrazione ontica della libertà. Ma anche farsi accorta nei confronti della via, apparentemente più confortevole, della esaltazione di una spontaneità desiderante e auto-edificante della libertà: che basterà sciogliere *spiritualmente* dai poteri mondani e indirizzare *fideisticamente* a Cristo. La fede pone un tema molto più serio e interessante alla teologia della libertà: e del suo rapporto con

la giustizia, il bene, il voler bene all'altro (la pro-afezione)¹⁷. Essa propone l'ossimoro di una *libera obbedienza* alla verità di Dio, che consiste nella pratica della sua giustizia: ossia, nella incorporazione del *comandamento dell'amore* (altro ossimoro, per la contemporaneità culturale)¹⁸. L'ontologia e la fenomenologia di una libertà che lavora nell'ordine dell'afezione – non puramente empirico, non puramente intellettuale – hanno un registro di referenza che deve essere più accuratamente determinato¹⁹. Il trascendentalismo coscienziale, come il determinismo naturalistico, sono insufficienti a cogliere fino in fondo la portata antropologica e metafisica di questa dimensione sovra-sostanziale e sovra-coscienziale²⁰.

L'impresa, secondo il mio parere, chiede tanto la decostruzione di un assoluto metafisico che governa *os eromenon* (ormai omologo con la libertà del soggetto *erotico* dei moderni), quanto la ricostruzione di una teoria antropologica della libertà radicale della coscienza come *sensibilità* della ragione umana per la giustizia del rapporto *eticamente* determinato fra essere-bene e voler-bene (rapporto che non è sotto ogni aspetto già dato: né come disposizione del puro desiderio, né come frutto della legge). Una *ratio hominis digna*, che è ben altro rispetto all'algoritmo di un calcolo di ottimizzazione della pulsione o della norma, non è meno di questo. Di qui ci si deve aspettare la chiarificazione dell'orizzonte teologale della libertà come dono di una disposizione per la giustizia delle affezioni che riconosce il proprio compimento eccedente (e al

¹⁷ Cfr. J. F. CORREIA, *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale*, Roma 2010.

¹⁸ Fra i rari tentativi di porre la questione dei limiti che affliggono l'irrigidimento della classica opposizione fra giustizia e carità (effetto di una deriva che ha logorato la qualità antropologica e rispettivamente teologica di entrambe le nozioni): P. D. GUENZI (a cura di), *Giustizia e carità per il bene comune*, Roma 2011.

¹⁹ Non mancano generosi tentativi (per ora disattesi), anche nel solco della tradizione ontologica e metafisica, di restituire (se non di istituire) la dignità ontologica dell'afezione, aprendo l'orizzonte di una logica corrispondente: che include, ma anche trascende radicalmente, l'impianto classico della filosofia dell'essere e dell'ente. Cfr., ad esempio, da prospettive diverse: H.-E. HENGSTENBERG, *Freiheit und Seinsordnung*, Stuttgart 1961; Id., *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg-München 1979; E. TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Bruxelles 2010; L.-B. PUNTEL – E. TOURPE, *Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten*, Freiburg 2014. Nella linea della rilevante "anticipazione" rosminiana del tema: M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Stuttgart 2004; F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, Milano 2015.

²⁰ Nonostante l'impulso innovativo lanciato dal magistero di Benedetto XVI, soprattutto con le encicliche *Deus caritas est* (2005) e *Caritas in veritate* (2009), la teologia ha reagito sino ad ora molto tiepidamente al compito di radicale ripensamento dell'ontologia che questo magistero apre definitivamente. Cfr. G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milano 2007. Tutto lascia pensare che l'enfasi sul primato teologico dell'amore, enfatizzato formalisticamente nella dottrina dogmatica della grazia, venga poi considerato estraneo alla concettualità speculativa dell'ontologia teologica (se non a rischio di spiritualismo e fideismo sentimentali). L'indebolimento della ragione teologica, di fatto, viene proprio dal perdurare di questa opposizione, sotto la copertura – ormai più enunciata che compresa – del *duplex ordo*.

tempo stesso fondativo) nell'adesione alla suprema giustizia dell'affezione di Dio (la cui effettività è appunto la fede teologale)²¹.

La cultura europea appare sorprendentemente concorde nella diagnosi del doppio legame che costringe il tema della libertà – con effetti pedagogici e politici di rilievo sistemico – ad accentuare il suo carattere narcisistico e distruttivo, quanto più viene enfatizzata la sua natura dirimente per la costituzione della dignità umana e anche religiosa²². Una sollecitazione intellettuale e di alto profilo, che venisse dalla cultura della fede cristiana, la cui essenza vive proprio della conciliazione di questa dignità, sembrerebbe un buon modo per «rendere ragione della speranza che è in noi» (1 Pt 3, 15). E per abitare il *kairòs* a vantaggio di tutti.

²¹ Sia permesso rimandare qui, consuntivamente, ai testi in cui ho argomentato più analiticamente questa prospettiva: P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI, *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Milano 2009, 85-116; ID., *Metafisica e ordine del senso*, in *Teologia* 36 (2011) 159-171; ID., *L'amore della ragione*, Bologna 2012. Utili elementi di discussione, in riferimento al tema libertà/legge in: *Antropologia della giustizia*, in *Teoria e Critica della regolazione sociale* (2013).

²² K. APPEL, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015.

Riassunto

Il saggio si propone un “aggiornamento” filosofico-teologico del pensiero della libertà, in riferimento allo scenario mutato del passaggio dall’antico al moderno. In un primo momento, mette in evidenza la natura retorica del conflitto fra politica della libertà e razionalità del sapere, che ripropone in modo nuovo il tema dell’autonomia del soggetto. In un secondo momento, delinea il tema del rapporto fra libertà come orizzonte di un progetto di vita e la libertà come lotta di emancipazione dal mondo. Infine, abbozza gli elementi dell’apporto della teologia cristiana ad una nuova conciliazione tra la forma pro-affettiva della libertà individuale e la sua destinazione generativa all’umano che è comune.

Abstract

The article proposes a philosophical and theological adjustment of the doctrine about freedom, taking into consideration the change from the old to the new situation. First, it shows the rhetorical nature of the conflict between the policy of freedom and the rational character of knowledge, a conflict which establishes in a new way the autonomy of the subject. Second, it develops the relation between freedom as the horizon of a project of life and freedom as the struggle for the emancipation from the world. Finally, it indicates the elements that Christian theology brings in to establish a new harmony between the affirmation of individual freedom and its generative destination for the common human reality.

NOVITÀ

LA NUOVA EUROPA

NOVITÀ

Dal 2016 «LA NUOVA EUROPA» è ON-LINE

www.lanuovaeuropa.org

**Un portale digitale aggiornato su cultura, chiesa, società,
storia: tutto ciò che di interessante accade
o è accaduto in Russia e all'Est**

In più ogni anno 2 quaderni di approfondimento



CARATTERISTICHE

- articoli free e in abbonamento
- sito sfogliabile su tutti i dispositivi
- archivio articoli 1960-2015

E INOLTRE

materiali per la didattica • blog • shop
percorsi della memoria • videoteca

Dal 2016 l'abbonamento a "La Nuova Europa" prevedrà 3 possibili opzioni:

A) Con € **25,00** si avrà accesso a *tutti* gli articoli digitali e all'archivio degli articoli pubblicati dal 1960 al 2015 (l'accesso all'archivio degli arretrati sarà gradualmente esteso fino a comprendere tutte le annate);

B) Con € **35,00** (€ **45,00** per l'estero) si potranno avere in aggiunta a quanto detto sopra i 2 quaderni cartacei di approfondimento;

C) Chi non è interessato all'accesso online, con € **12,00** (€ **22,00** per l'estero) riceverà solo i 2 quaderni cartacei di approfondimento.

L'importo per il rinnovo dell'abbonamento può essere versato secondo le seguenti modalità, ricordandosi di indicare sempre nome, cognome e opzione di abbonamento prescelta (A, B o C):

a mezzo BANCA: IBAN: IT30 L076 0101 6000 0004 0114 209

a mezzo POSTA: C/C POSTALE 40114209

A favore di: R.C. EDIZIONI SRL, Via Tasca 36, 24068 Seriate (BG) ITALIA.



R.C. Edizioni • Tel.: +39-035-294021

rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

Free Will in Analytic Theology

Richard Tamburro – Kevin Timpe*

Section 1: What is Analytic Theology

Even though they didn't always use the same terminology that we currently do (and in some cases, didn't use the language of 'free will' at all), many philosophers have been interested in what we now refer to as the metaphysics of free will. For over 2000 years free will has also been a major topic of theological reflection in the traditions of the West's major monotheisms (i.e., Christianity, Islam, and Judaism). In what follows, we'll speak primarily of Christianity, as that is the theological tradition that we're most familiar with. But much of what we will say will also apply to theological reflection on Judaism and Islam as well, and perhaps even some eastern traditions.

Of course, theology's interest in free will is not unconnected with philosophy's interest in the same. Many of the issues which motivate interest are the same across both disciplines – issues related to responsibility, desert, punishment, meaning, autonomy, human nature, causation, agency, action, etc. But, in an unfortunate trend that has been noted by a number of scholars in both of these fields, too often those engaged with reflection on free will in these two disciplines have not interacted with work from the other discipline in the ways that their shared interests would suggest would be mutually beneficial. Our goal in this brief article is to note points of connection and to indicate some select sources for further reading.

In recent years there's been a flurry of work at the intersection of philosophy and theology. Often going by the name "analytic theology". William Abraham goes so far as to refer to «the emergence of analytic theology as a natural development within

* Richard Tamburro, Westside School of Theology, 10500 SW Nimbus Ave, Portland, OR 97140 USA; e-mail: richardtamburro@gmail.com – Kevin Timpe, Northwest Nazarene University, 623 S. University Blvd, Nampa, ID 83686 USA; e-mail: ktimpe@nnu.edu.

[the broader scope of] analytic philosophical theology»¹. Michael Rea describes analytic theology as follows:

«Roughly (and I think that “rough” is the best that we can do here), [the term “analytic philosophy”] refers to an approach to philosophical problems that is characterized by a particular rhetorical style, some common ambitions, and evolving technical vocabulary, and a tendency to pursue some projects in dialogue with a certain evolving body of literature... As I see it, analytic theology is just the activity of approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher and in a style that conforms to the prescriptions that are distinctive of analytic philosophical discourse»².

As with other broad scholarly movements, defining analytic theology in a way that cleanly demarcates it from other similar philosophical and theological approaches is difficult. We think it's best not to see analytic theology as distinct from analytic philosophy of religion, but rather as part of it³.

Section 2: Issues Involving Free Will in Analytic Theology

Now that the wider context is (hopefully) sketched, we turn then toward theological topics that intersect centrally with issues related to free will, and about which future work in analytic theology would be worthwhile. There are a number of interesting intersects where our philosophical commitments may constrain the development of contemporary formulations of doctrine, and contrariwise where our doctrinal commitments may limit our philosophical thinking. We explore one such issue in greater detail in the third section.

An obviously important, and perennial, issue involving free will is God's providential control. If God is in control of everything, ordering it as He wills, then it is difficult to see what prospects there could be for all creaturely agency not to be instrumental. A version of van Inwagen's Consequence Argument would seem to rule out human freedom and responsibility here. There are a number of non-determining options such as open theism, simple foreknowledge, or even Molinism⁴. But there might be a kind of Consequence-style Argument to deploy against the Molinist too.

¹ W. J. ABRAHAM, *Turning Philosophical Water into Theological Wine*, in *Journal of Analytic Theology* 1 (2013) 3.

² M. C. REA (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, Oxford 2009, 3 and 7.

³ For more on this, see K. TIMPE, *Free Will in Philosophical Theology*, New York-London 2013, ch. 1 and Id., *On Analytic Theology*, in *Scientia et Fides* 3/2 (2015) 1-13.

⁴ For introductory surveys of options, see T. P. FLINT – M. REA, *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009 and M. C. REA (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, cit.

In this context, it's not surprising that the recent philosophical and theological work exploring open theism often takes libertarianism as a central motivation. One could perhaps reject the soundness of Consequence-style Arguments and endorse compatibilism. But that would, in our view, make a few of the other issues mentioned below to be even more problematic.

Concerns about compatibilism come to the fore with the free will defense to the problem of evil. This a matter of ensuring that the buck stops with free creatures, rather than God, when it comes to explaining the origin of moral evil. Many think this move commits one to a libertarian theory of free will. Although this is well-trodden territory in the philosophy of religion, there are interesting problems surrounding the inception of evil for analytic theologians⁵. If God created creatures that were wholly good, we might ask from whence the primal sin came. How did good agents come to posses and utilize the ability to do wrong? This is a question about the explanation, and possibly causal conditions, of free actions. There is a tension in the philosophical landscape between theories of free will that tend towards compatibilism, wherein there would be a concern that God is the cause of the primal sin, and those that tend towards libertarianism, wherein the concern is that the primal sin might be a matter of bad luck⁶. The latter option would make it difficult to explain how the primal sin was willful rebellion (for example a matter of pride, as Augustine has it) and how agents are responsible for it, however the former option puts pressure on an explanation of why the first creatures are responsible for the primal sin if their involvement is instrumental. On either approach, the explanation of the primal sin is interestingly difficult.

The cognate problem to the primal sin is original sin⁷. There are a variety of formulations of this doctrine, but these are some of the issues a coherent formulation must deal with. Original sin normally commits one to the claim that it is inevitable that agents sin, at least once. On some formulations the stronger claim is made: that it is necessarily false that agents can fail to sin. Either way the inability to avoid sin is a serious challenge for the fair attribution of responsibility for those sins, particularly if one is committed to a connection between responsibility and libertarian free will. And what is the scope of free will if agents are not free not to sin? If they are held captive by influences beyond their control what does this say about the freedom of their will? On most formulations of the doctrine original sin is not only about an agent's current capacities to sin or not, but concerns whether they were born a sin-

⁵ See the introduction to K. TIMPE – D. SPEAK (eds.), *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*, Oxford 2016.

⁶ See K. TIMPE, *Free Will in Philosophical Theology*, cit., and K. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford 2008.

⁷ See M. C. REA, *The metaphysics of original sin*, in D. ZIMMERMAN – P. VAN INWAGEN (eds.), *Persons: Human and Divine*, Oxford 2007, 319-356.

ner – blameworthy before they had committed any post-natal action. This challenges analytic theologians to present a theory of freedom and responsibility upon which agents can merit desert for an event that predates their birth.

If we begin to think about the interaction of the divine upon human agency, issues surrounding free will and the atonement come into view⁸. There has been a hard fought battle ever since Pelagius about whether the transformation between sinner and saved is one that human agency stands in some important relation to as efficient cause. The Augustinian position promotes grace as doing (nearly) all the work, and Pelagius puts human free choice at the fountainhead (even though he did not deny divine grace, as is sometimes claimed). Calvinists and Arminians have engaged in the same debate, as do their theological progeny. There are some interesting contemporary suggestions about how to synthesize these concerns without either denying a particular brand of original sin, or becoming compatibilists and these theories connect to the varieties of grace theologians have developed. This is another case of theology providing a puzzle in which the coherence of our philosophical thinking about agency is put to a stern test.

Once the agent is saved, the explanatory challenge is not over. Unless we claim that human agency is rendered instrumental by the divine influence of grace (in which case we might wonder why there is still sin) we still face the challenge of how God can interact with humans in a sanctifying way, without treading their freedom underfoot (we could also talk about the metaphysics of theosis and deification). Here the influence is not merely to help us by giving us more resources, or greater opportunity to do the right thing (a weak theory of sanctification), but involves a transformative process with God as the external efficient cause. This transformative process culminates in glorification in heaven, and purgatory may provide another interesting set of conditions in which to understand agency⁹. But on Earth, or elsewhere, God is not the only cause, and the cooperation and interaction between human and divine agency is really the issue at stake, both here and in the atonement (as well as in a vast number of doctrines, such as inspiration). These theological conditions push our theories into difficult test cases about the attribution of agency and responsibility, and there are interesting connections to recent work in the philosophy of group agency for analytic theologians to explore here.

Perhaps the best place for analytic theologians to start their reflections on the interaction of divine and human agency is the incarnation¹⁰. Christ had, according

⁸ See C. P. RAGLAND, *The trouble with quiescence: Stump on grace and freedom*, in *Philosophia Christi* 8/2 (2006) 343-362 and E. STUMP, *Aquinas*, New York 2003.

⁹ See J. WALLS, *Purgatory*, Oxford 2011.

¹⁰ See T. PAWL, *A Solution to the Fundamental Philosophical Problem of Christology*, in *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014) 61-85 and O. CRISP, *Divinity and Humanity*, Cambridge 2007.

to the ecumenical creeds, a human and a divine will. And there is something about this arrangement that smacks of schizophrenia to some. A lot of how much of a puzzle this is depends on our model of the incarnation (no problem for full kenosis for example). But given that Christ is supposed to assume everything that needs healing, including our human faculties of free agency, there does seem to be a puzzle about how to synthesize the divine and human agency, and this is provoked by the result of perichoresis: that the human will cannot sin because of the “influence” of the divine. The psychology of the incarnate Christ provides the ultimate test of a theory of free will.

Reflection on the incarnation reveals an analogous problem for social trinitarians especially¹¹. In the Trinity we have three persons who necessarily share the same “will” (though perhaps object of will would be more accurate). Quite why this should be so is an interesting metaphysical puzzle, though highly speculative, about divine psychology and agency. But if we are in any sense committed to divine freedom, and if freedom is a property of persons (not godheads) then the way that these three persons are able to interact is another challenging case of what is sometimes called cooperative willing (after cooperative grace). This also connects interestingly to contemporary work on group agency.

Lastly, if freedom is a good-making property, then we might expect God to possess it. Some theologians are wont to proclaim that God did not *have* to create the world, or even redeem fallen creation. But given God’s other perfections, we might think that upon assessing the moral, practical, prudential etc. reasons there are for any range of possible actions, these reasons would commit (cause) God to perform only one of these actions. In other words, God is not free¹². There is a kind of Euthyphro problem here threatening divine aseity. Perhaps these reasons are internal to God (simplicity) and so this is not as much of a threat of God being forced into a choice as it might first appear. Or perhaps freedom is not good for God, but then we had better assess what criteria we use to evaluate free will as good, either instrumentally or intrinsically, a question of vital importance for theorists interested in the defense of a particular conception of free will.

Section 3:

Above, we mentioned a number of ways that human freedom relates to a number of theological topics. In this final section, we want to explore in a bit more detail than

¹¹ See M. C. REA (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, cit. and S. T. DAVIS ET AL., *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 2002.

¹² See W. ROWE, *Can God Be Free?*, Oxford 2004.

in the previous section how one might, in the spirit of analytic theology, understand human freedom in the afterlife.

Such reflection will require exploring at least two theological doctrines related to eschatology, that part of theology that reflects on “last things”, namely heaven and hell. Consider the latter first. If hell is a place that is inescapable because there is no exercise of agency that could be the basis of a means of redemption and escape, then agents seem similarly trapped by an inability to will something – their repentance¹³. This presents a question about the scope and possibility of freedom, but also poses an interesting challenge to explain why it should be the case that there are some things that an agent can will on earth, but cannot will in hell. There are a number of ways that one might argue that individuals in hell are free yet still not able to repent. One option is compatibilism, according to which human free will is compatible with the individual to will (or not will) in a particular way. While such a view might easily provide a solution to the present problem, neither of us are compatibilists; furthermore, we each think that if compatibilism were true, it would raise significant problems for other theological issues. How might one reconcile human freedom, understood as incompatible with determinism, with the traditional doctrine of hell? Suppose, one’s character puts constraints on what one is able to freely choose. Suppose, for example, that one can only freely choose what one sees as good in some way or other. If those in hell are sufficiently antagonistic toward God such that they see no good in turning toward him, it could be the case that those people who are in hell are unable to escape, despite retaining their free will. The damned’s inability to turn to God is the result of their having skewed their character by their previous acts of will, not because of anything about God or God’s character¹⁴.

Traditional theological reflection on heaven presents a similar potential problem. According to traditional theological views, those in heaven necessarily cannot sin, and a similar explanation about how freedom is limited, but apparently not destroyed, is called for¹⁵. Perhaps there is no freedom in heaven or hell and yet we might plausibly think that freedom should not be destroyed given that the free will defense commits us to free will being a great good. Explaining why the scope of agency changes between Earth and heaven and hell, including the effects of the beatific vision, provides exacting test cases for our philosophical understanding of human and angelic agency. Perhaps knowledge of God gained in the beatific vision, along with new heavenly resources (such as the constant immanent presence of God), is so transformative upon

¹³ A good initial collection on hell is J. BUENTING, J. (ed.), *The Problem of Hell: A Philosophical Anthology*, Farnham 2010.

¹⁴ For a further defense of such a view, see K. TIMPE, *Free Will in Philosophical Theology*, cit., particularly chapter 5.

¹⁵ See T. PAWL – K. TIMPE, *Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven*, in *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 396-417.

our character and ideas of what is good, that willing something that is actually bad is beyond cognitive possibility. But having secured this necessary sinlessness, if free will is such a great good, does it leave us with any scope for significant and valuable freedom of action in heaven? Or do we need to have the freedom to sin to be significantly free, as some have supposed¹⁶? Well, as long as we are not necessitated by our character and circumstances to make only one choice, because there is always only ever one best course of action, this will not be a problem. This is a question about the role of reasons, goals, projects and self-formation in action production. Given that in heaven good goals for who we will become, and what goods we instantiate, will not be limited by practical and temporal concerns, like on earth, there is good reason to think that there will not only one open best course before us, and thus there can be significant heavenly freedom.

But even then, heaven needs to make sin metaphysically impossible, or we run the risk of another fall (which many traditions see as a naïve slip up). So we still need God to cooperatively interact with agents in a way that can shape their choices to prevent this, and this might be a threat to the possession of freedom at all. One solution to this problem would be to make use of the idea of derivative freedom. Sometimes our freedom of action is curtailed by events beyond our control, including events that involve us, and our free choices, in the past. If we are involved in the right way in the past event that leads to the current constraint upon range of action, we may be held responsible for that state, and be significantly free regarding it, even if we do not currently have any alternative possibilities for action. If a past exercise of freedom involves us in sanctioning just this sort of divine interaction, then the limitation that come with it will not be a threat to freedom. Happily, in Christian theology, the choice to accept salvation includes just such content: that the agent must recognize their inability to deal with sin, depend instead on the grace of God, and submit themselves willingly to God working in them. But perhaps the space to *freely* make such a choice involves being at an epistemic distance from this heavenly knowledge and experience – which raises the possibility of the way forward with another related issue – divine hiddenness.

Conclusion

This overview of ways the metaphysics of free will is relevant to issues in analytic theology is just an incomplete overview, both in terms of the range of issues and in terms of the work being done on each issue. However, it is our hope that this over-

¹⁶ J. F. SENNETT, *Is There Freedom In Heaven?*, in *Faith and Philosophy* 16/1 (1999) 69-82.

view gives a glimpse of the current intersection of these two literatures, and perhaps even inspires future work in their overlap.

Abstract

In recent years, a movement known as Analytic Theology--which attempts to use the methods of analytic philosophy to explore and understand theological topics--has gained considerable momentum. Here, we summarize a number of issues in analytic theology where philosophical reflection on the nature of free will is especially relevant. In particular, we consider a number of interesting insects where philosophical commitments may constrain the development of theological formulations and where doctrinal commitments may limit philosophical thinking. Though not intended to be exhaustive, our list of topics includes providence, the problem of evil, sin, eschatology, grace, and the incarnation. Along the way, we point to some of the secondary literature that provides a good point of departure for these topics.

Spirito cattolico e filosofia

Mosè Cometta

1. Introduzione

La domanda fondamentale da cui muove questo articolo è se sia possibile la convivenza tra quello che chiameremo lo “spirito cattolico” e lo “spirito filosofico” nell'uomo. Il dibattito sull'esistenza o meno di un conflitto fra ragione e fede è una questione fondamentalmente antica, che ha le proprie origini nelle radici stesse del pensiero occidentale e della filosofia. Senza analizzare ogni autore in particolare, possiamo affermare che nella Storia si siano susseguiti diversi ed altalenanti movimenti culturali che hanno affermato sia la necessaria complementarietà che la completa estraneità di fede e ragione. Non vi è dubbio che la Modernità, già forse a partire da Suárez, rappresenti il momento storico in cui il pendolo ha oscillato viepiù verso una radicale scissione tra religione e filosofia o scienza, tra sapere del divino e sapere del mondo.

La crudezza, la violenza, ma soprattutto la presenza culturale massificata di questo dibattito nel XIX e nel XX secolo potrebbero portare a chiedersi se vi sia ancora bisogno di risollevare il tema. Tuttavia, proprio a causa dell'eredità pesante che questo incontro-scontro tra sostenitori e detrattori della relazione tra religione e filosofia ha generato è necessario oggi più che mai chinarsi a fondo sulla questione, non più con toni da stadio e fretta sbrigativa, ma con tranquillità e ascolto. L'intenzione del presente articolo è appunto quella di contribuire, seppur in una minima parte, alla ricerca di una risposta veritiera su questo tema così controverso.

* Mosè Cometta, laureato in Filosofia nel 2012 presso la Universitat de Barcelona, è segretario dell'Associazione di Apertura Critica, editore della pubblicazione online *Alia, rivista di studi trasversali*. E-mail: mosi.cometta@gmail.com.

2. Il cattolicesimo come religione del testo

Come detto, in questa sede sarà nostra premura concentrarci su un fattore ben particolare del dibattito tra fede e ragione, ossia sulla possibilità o meno che quello che chiamiamo “spirito cattolico” possa convivere, fecondare ed esser fecondato dalla ragione filosofica. Per iniziare bisognerà quindi cercare di definire – per quanto riguarda la nostra questione – in cosa consiste il cattolicesimo.

Per usare delle celebri definizioni, il cristianesimo non si costituisce come una “religione del libro” ma, semmai, come una “religione del testo”. La differenza che intercorre fra questi due tipi religiosi non è meramente aneddotica, bensì fondamentale. La prima è quella che fonda su un libro il proprio messaggio e si dota di quello come unico strumento per la comprensione della vita. È una religione che spesso tende ad essere ossessiva nella ripetizione letterale delle parole scritte. La seconda si fonda invece su di un testo e, come sappiamo, i testi vanno letti – e, quindi, necessariamente – interpretati. Il testo, non essendo prigioniero della propria manifestazione fisica – e cioè del libro – si apre alla relazione diretta con la vita vissuta del lettore, che interpella incessantemente. La dinamica del testo rappresenta una continua evoluzione senza rotture. Il testo, infatti, rimane lo stesso, ma i modi di avvicinarsi a questo possono cambiare storicamente e culturalmente.

Il cattolicesimo si presenta quindi, già da una prima occhiata, come una religione fortemente ermeneutica ed aperta alla storia e al progresso, non centrata in un sapere chiuso in sé stesso. «Nei confronti della Bibbia il cristianesimo si caratterizza per il fatto di non essere una religione della ripetizione, del sapere perfetto: alle Scritture, infatti, ha presto aggiunto dei commentari, in cui la teologia scolastica affonda le proprie radici. [...] Simile “lettura” della Bibbia ha comportato una tensione tra una spiegazione letterale del testo sacro ed una lezione interpretativa che combinava un senso allegorico, un senso storico ed un senso anagogico (l'anagogia riferisce i dati del testo biblico al compiersi dei tempi, vale a dire attribuisce loro una valenza escatologica)»¹. La libertà ermeneutica offerta dal testo – e cioè le varie possibilità che si aprono al non accettare come unica opzione valida una lettura letterale – non è tuttavia confondibile con il relativismo, con cui invece potrebbe essere confusa. «Questo problema riguarda anche le Scritture, dove alla difficoltà della traduzione si aggiunge l'oscurità del senso: non per affliggere il lettore, ma per avvincerlo nella lettura superando la noia tramite la fatica e per illustrargli meglio il *verbum* divino tramite le similitudini»². La metafora è dunque uno strumento fondamentale nell'in-

¹ J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, Bari 2006, 77-78. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 1, a. 10.

² M. BETTETTINI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *Sulla bugia*, Milano 2001, 13.

interpretazione biblica. «È conveniente che la sacra Scrittura ci presenti le cose divine e spirituali sotto la figura di cose corporali. E difatti Dio provvede a tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura. Ora. È naturale all'uomo elevarsi alla realtà intelligibile attraverso le cose sensibili, perché ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi. [...] Inoltre, siccome la Scrittura è un tesoro comune a tutti (secondo il detto dell'Apostolo: "Io sono debitore ai sapienti e ai non sapienti") è conveniente che essa ci presenti le cose spirituali sotto le parvenze corporali, affinché almeno in tal modo le persone semplici la possano apprendere, non essendo idonee a capire le cose intelligibili così come lo sono in se stesse»³.

3. Verità e interpretazione

Abbiamo qui uno degli aspetti fondamentali del cattolicesimo dunque: la sua apertura all'interpretazione umana. «Dio non è venuto per spiegare, ma per riempire»⁴. E in questo suo riempimento della vita umana si apre quindi la possibilità di spiegazione da parte dell'uomo. La prima questione che occorre rimarcare è l'esistenza della verità. Il cattolicesimo non si costituirebbe come religione se non considerasse le Sacre Scritture parola divina. Ciò nonostante, come abbiamo più volte ricordato, la possibilità ermeneutica è un punto centrale del cristianesimo. Questo perché la parola, nella sua componente umana, è figlia del disastro post-babele, e cioè della difficoltà umana nel trasmettere e ricevere messaggi con completezza e precisione. «L'utilità della parola non è piccola, ma non è certo quella di mostrare la verità nella sua totalità: ne è impedita dalla materialità (errori, lapsus, cattiva percezione) o dalla cattiva volontà (inganno, ambiguità, finzione)»⁵.

Le Scritture devono quindi essere interpretate in modo da carpirne il reale significato, che non è solo conoscitivo ma anche e soprattutto vitale. «Schiavo è dunque l'uomo costretto a utilizzare un linguaggio materiale per dire ciò che ha nel cuore, doppiamente schiavo chi non sa andare oltre il banale significato della denotazione: si dichiarano così lecite tutte le vie percorribili alla ricerca dei sensi possibili»⁶.

In questo modo la Bibbia, come parola divina, non perde la sua assoluta veridici-

³ TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 1, a. 9.

⁴ P. CLAUDEL, *Le chemin de la croix*, in *Oeuvre poétique*, Paris 1957, 470. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Torino 2007, 93. Quest'ultimo libro è stato uno dei principali punti d'ispirazione dalla quale è sorto il presente articolo. Molti degli autori citati vengono trattati nelle sue pagine e molte delle citazioni che abbiamo utilizzato provengono, sotto forma di citazione, proprio da questo testo. Si tratta dunque di un testo di consigliabile lettura.

⁵ M. BETTETTINI, *Sulla bugia*, 12.

⁶ *Ibid.*, 16.

tà, ma viene giustificata allo stesso tempo la molteplicità ermeneutica legata alla sua interpretazione da parte degli uomini. «Ecco che l'oscurità della parola diventa uno strumento per lavorare l'anima dell'esegeta, un'arma divina per attirarlo a leggere e comprendere più a fondo le Scritture. Ma un'arma a doppio taglio: vi può essere, e ai tempi di Agostino sono tanti, chi non capisce, chi capisce male, chi vuol capire male»⁷. Occorre quindi prestare molta attenzione nel compito interpretativo. Esso infatti non può né deve allontanare dal «cammino dei giusti»⁸. Come nella filosofia greca, al messaggio ontologico ed epistemologico è affiancato un corrispondente normativo, un elemento etico e politico.

Questa ricerca aperta alle varie possibilità non è dunque assenza di criterio o indifferenza alla verità – il senso «[...] non può essere inventato, ma dev'essere scoperto»⁹. Il relativismo allontanerebbe l'uomo da Dio e, nel farlo, provocherebbe la sua caduta. «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi»¹⁰.

Il cattolicesimo si presenta dunque come un movimento di tensione verso una verità mai del tutto comprensibile e, per questo, come viaggio verso un orizzonte in cui è possibile avere una grande libertà di movimento. È fortemente presente il carattere duttile di questa religione, che non rinuncia né al principio forte e radicale di verità né alla libertà ermeneutica caratteristica dell'uomo. Le Goff spiega questo aspetto nel modo seguente: «Tuttavia, anche se il passaggio al monoteismo rimane ovviamente fondamentale, non ritengo – e non si tratta affatto di un'opinione ma del portato della mia attività di storico – che un monoteismo radicale possa insediarsi stabilmente e per lungo tempo in un mondo come quello europeo occidentale: per gli uomini e le donne di queste regioni, infatti, il sentimento di essere circondati da personaggi soprannaturali, per non dire divini, è parte dell'esperienza comune. Occorre distinguere tra soprannaturale e divino, perché ciò che ha permesso ad un grandissimo numero di questi personaggi di sopravvivere all'interno del sistema cristiano è proprio il fatto di non avere natura divina e quindi, di conseguenza, di non fare ombra al nuovo Dio»¹¹.

⁷ *Ibid.*, 13.

⁸ Sal 1,6.

⁹ V. E. FRANKL, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Brescia 1977, 98. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 68.

¹⁰ 1 Cor 3,16-17.

¹¹ J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, 15-16.

4. Ragione contro fede, una vera battaglia?

Come detto, vi sono state, soprattutto negli ultimi secoli, numerose critiche alla tesi che sostiene la razionalità della fede cristiana. Una delle più diffuse è quella che si concentra sulla difficoltà razionale di spiegare ed accordare elementi come la libertà umana – e quindi l'esistenza del male – e l'onnipotenza divina.

Molti sono coloro i quali vedono inconciliabile l'accettazione del concetto di verità con l'esistenza della libertà – «La conclusione cui cerco di arrivare è che l'addio alla verità è l'inizio, e la base stessa, della democrazia»¹² – e per questo rifiutano la possibilità che la religione sia una realtà conciliabile con il libero funzionamento della ragione e quindi con la filosofia. «È vero che per noi sottometterci incondizionatamente ad un'altra libertà finita è schiavitù, perché questa libertà è esteriore alla nostra. [...] Ma la Libertà Assoluta non è esteriore a noi: è interiore e si trova alla radice della nostra libertà come l'Essere divino è interiore al nostro essere: *interior intimo meo*, come diceva sant'Agostino, perché causa immediata in noi dell'Essere»¹³.

Ed è qui che il cristianesimo propone i suoi argomenti più raffinati. Infatti, una libertà assolutamente relativista non esiste nemmeno nella filosofia, che segue e deve necessariamente seguire le regole della ragione e si trova quindi "costretta" nella sua ricerca di verità. «[...] i filosofi, costretti, come abbiamo già rilevato, dalla stessa verità, si diedero alla ricerca di un altro principio»¹⁴. Occorre dunque, prima di tutto, sgombrare il campo dalla confusione tra libertà e libertinaggio. «È esatto, altresì, chiamare la filosofia scienza della verità. Infatti lo scopo ultimo dell'attività teoretica è la verità, come l'azione è lo scopo dell'attività pratica [...]»¹⁵.

Una volta chiarito questo grave – e a volte colpevole – malinteso, è bene iniziare a interpellarci sulla relazione onnipotenza divina-libertà umana. «In realtà un'opposizione esisterebbe soltanto nel caso in cui il rapporto di Dio con l'uomo fosse pensato sul modello antropomorfo. L'uomo produce gli oggetti perché ne ha bisogno e si serve di essi; egli può disporne perché ne è il padrone. Non è su questo modello che si deve pensare il rapporto di Dio creatore con l'uomo sua creatura. In tal caso, infatti, l'uomo sarebbe un "oggetto" nelle mani di Dio; Dio sarebbe il "padrone" che potrebbe disporre di lui come di uno strumento; il destino dell'uomo sarebbe strumentale a Dio, nel senso che Dio avrebbe bisogno dell'uomo e questi sarebbe fatto per sua utilità. Evidentemente, in questo modo non si potrebbe certo parlare di libertà dell'uomo, e questi avrebbe ragione di ribellarsi alla sua condizione di "ogget-

¹² G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Roma 2009, 16.

¹³ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 55.

¹⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, libro I (A), 3, 984b 10.

¹⁵ *Ibid.*, libro II (α), 1, 993b 15-20.

to” a servizio e utilità della divinità. Ma una tale concezione, oltre a negare la libertà dell'uomo, sarebbe contraddittoria nei confronti di Dio stesso: un dio che ha bisogno delle creature, non è più Dio. Questa visione antropomorfa viene superata se il rapporto tra Dio e l'uomo è visto nell'ottica della “creazione”. Ora la creazione non fa parte del mondo dell'azione, ma di quello dell'essere. Dio crea, non fa»¹⁶.

Questo primo argomento è molto potente. Si tratta infatti della chiarificazione di due punti fondamentali. Il primo è che Dio non è affatto antropomorfo, e non risponde cioè a quelle divinità mitiche come spesso gli atei lo dipingono. In questo senso, si apre alla mente filosofica il paragone tra il “concetto-Dio” e la verità, in cui entrambi rivestono un ruolo di concetto limite al quale non possiamo non avvicinarci nel pensare – infatti, se la parola non tende alla verità è puro rumore, svuotata di senso, come nel caso dei sofisti – e nel vivere – essendo i pensieri un modo di strutturare la nostra esistenza con cognizione di causa. In questo caso, dobbiamo ammettere che il concetto di Dio cristiano – non antropomorfo – è molto più simile e assimilabile alla filosofia del concetto mitico di dio-uomo che gli atei spesso presentano. Il secondo aspetto importante dell'argomento riguarda la nozione di onnipotenza e il suo fraintendimento. Ascoltiamo dalle parole di Kierkegaard come si dovrebbe veramente intendere l'onnipotenza. «La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in quanto che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro [...]. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve»¹⁷.

Come un re, per dimostrare il proprio potere, non solo non scaccia i propri nemici, ma li nutre e li mantiene ben vicini, affinché tutti possano capire quanto poco timore questi gli incutono – questo paragone ovviamente non tiene proprio per l'antropomorfizzazione criticata in precedenza –, così l'onnipotenza divina è tanto più potente da potersi addirittura “far da parte”. Dio è tanto più potente da poter creare un essere che non sia solo una mera proiezione narcisistica, un animale da compagnia, un oggetto di abbellimento, ma sia invece un essere libero, capace cioè, oltre che di avvicinarsi al proprio creatore, anche di ribellarsi a lui.

¹⁶ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 57.

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. I, Brescia 1962, 512-513. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 62.

In questo senso si stabilisce, nel seno dello spirito cattolico, un equilibrio tra libertà – e non libertinaggio relativista – e dipendenza. L'uomo è – come nella psicoanalisi – tanto più libero quanto più riesce a capire i vincoli di dipendenza che lo costituiscono. «Da quanto appena detto si capisce che una pura eteronomia della libertà umana, intesa come dipendenza da qualcuno totalmente esterno a sé, non ha senso, perché un tale modo di essere non sarebbe che passività, sottomissione, pura oggettivazione della nostra libertà. [...] D'altra parte, un'autonomia totale non ha senso, perché l'uomo non è la causa di sé stesso né la fonte prima ed unica della sua legge. Soltanto in Dio coincidono necessità e libertà»¹⁸.

Il cattolicesimo riprende quindi non solo il classico tentativo della filosofia di trovare un principio primo – infatti, spiegare le cose è possibile solo mediante tre modalità: o bene un circolo argomentativo, o bene una catena infinita di concetti che rimandano ad altri, o bene la scoperta di un primo principio, unica vera possibilità razionale¹⁹ soddisfacente²⁰ –, ma osa di più, postulando e giustificando la natura non solo creatrice, ma anche libera, amorosa e tesa verso l'uomo di questo principio.

5. Sofferenza, religione e razionalità

Dimostrata la compatibilità tra onnipotenza divina e libertà umana si capiscono finalmente le parole di Bernanos, il quale afferma giustamente che «[...] lo scandalo dell'universo non è la sofferenza, ma la libertà. Dio ha fatto libera la sua creazione: questo è lo scandalo degli scandali, perché tutti gli scandali derivano da esso»²¹.

Lo scandalo – per la vita umana e per la razionalità – di cui ci occuperemo ora è quello della sofferenza. Vi sono, nel mondo, migliaia di ingiustizie che rimangono impunte e di sofferenze causate a persone innocenti. Tutto questo provoca una necessaria reazione di rifiuto nell'uomo che può tradursi in diversi modi e che, in ogni caso, mette in scacco la capacità razionale di spiegazione. Infatti, come detto sopra, la ragione non può non postulare l'esistenza di una verità, che viene a coincidere, in

¹⁸ R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 58-59.

¹⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, libro XII (Λ), 6, 1072a.

²⁰ Questo non significa che la realtà sia necessariamente costituita in questo modo. Tuttavia, se si vuole avere la pretesa di spiegare razionalmente la realtà – e, si badi bene, nello spiegare un concetto si deve necessariamente ricorrere ad un concetto altro, giacché un movimento non può spiegare radicalmente un altro movimento, ma solo illustrarlo – non si può che pretendere alla ricerca di una verità. Questo significa che non esiste razionalità senza pretesa di una verità ultima alla quale questa razionalità si approssimi, anche se in modo sempre parziale e deficiente.

²¹ G. BERNANOS, *Nos amis les saints*, conferenza tenuta a Tunisi il 4 aprile 1947. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 92.

quella che è la sfida più grande che la ragione occidentale abbia mai affrontato, al concetto-Dio. Ora, di fronte all'ingiustizia tutte le giustificazioni razionali vengono a cadere, per cui ci si trova di fronte a un binomio: o bene si accetta l'identità Dio-verità in modo fideistico, o bene si rifiuta, abbandonando così questa sfida della ragione. «Nel confrontare la sofferenza umana con Dio, la ragione umana sfocia inevitabilmente nell'oscurità. Ma vi sono due generi di oscurità fra le quali bisogna scegliere: l'oscurità del mistero e l'oscurità della contraddizione. L'una al di sopra della ragione, che l'esalta e l'eleva; l'altra al di sotto, che la mortifica. La ragione umana non può rimanere indifferente e si vede costretta o a superare se stessa nel mistero o a negare se stessa nella contraddizione»²². La contraddizione consiste appunto nel negare l'esistenza di un primo principio, e cioè di abbandonare l'uso della ragione. Vi è tuttavia una terza possibilità, laica, che consiste nel continuare a considerare l'esistenza del primo principio ma divisa e separata dall'idea di Dio e quindi in certo qual modo indifferente al bene umano. Pur non toccando direttamente il tema da noi trattato, occorre comunque fare un breve inciso su questa via. Il problema principale che la caratterizza è la non identificazione del principio con il principio del bene, e quindi la solo parziale soddisfazione che questa via comporta alla razionalità. Un principio primo è, infatti, o principio del tutto, o non primo.

Tornando al nostro argomento, i cattolici hanno sempre giustificato la propria razionalità affermando che «Era necessario, per la salvezza dell'uomo, che oltre le discipline filosofiche d'indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l'uomo è ordinato a Dio come ad un fine che supera la capacità della ragione [...]»²³.

6. Conclusione

Possiamo quindi affermare che non era del tutto fuori strada Anselmo d'Aosta nel definire la fede come aspirazione a Dio tramite la conoscenza razionale, *fides quaerens intellectum*. Il cattolicesimo si presenta infatti come religione che va al di là della ragione, e cioè che, oltre a raccoglierne i frutti, li proietta oltre nel terreno in cui questa non può avventurarsi.

«La forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione mondiale è consistita nella sua sintesi tra ragione, fede e vita [...] perché questa sintesi non convince più oggi? Perché la razionalità e il cristianesimo sono, al contrario, considerati oggi come

²² R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 86-87.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 1, a. 1.

contraddittori e addirittura reciprocamente escludentisi?»²⁴. Le tesi che spesso hanno accompagnato gli argomenti laici contrari ad una convivenza pacifica e proficua tra religione e filosofia tendono infatti a presentar la prima non come un “di più”, ma come una limitazione della ragione. Tuttavia, ed è bene ricordarlo, fin dal medioevo la Chiesa cattolica e i suoi rappresentanti si sono adoperati – con maggior o minor successo – nell’estirpazione delle credenze superstiziose e nella propagazione della ragione. Vi è dunque, così sembrerebbe, una grave confusione tra religione e mitologia, tra aggiunta alla ragione e invece superstizione. Non dobbiamo infatti scordare che i grandi Padri della Chiesa e i pensatori cattolici in generale hanno preferito confrontarsi non già con le mitologie pagane, ma con i filosofi – e cioè con coloro che, con similitudini e distanze, hanno rappresentato l’apice della razionalità classica. Questo fatto dovrebbe far pensare: non si crea nessun dibattito tra fede cristiana e mitologie pagane, tra fede e superstizione. Il grande sforzo argomentativo viene invece compiuto per avvicinare i filosofi pagani al pensiero cristiano, la ragione al cattolicesimo. Vi è cioè uno sforzo crescente di tutto il mondo cristiano teso al recupero e all’assimilazione del mondo filosofico classico. Questo non è spiegabile se non, come detto sopra, in vista del fatto che la fede non è un impedimento per la ragione – come lo è invece la superstizione – ma è un “di più” che, nutrendosi della ragione proietta non solo l’intelletto, ma l’intera persona umana oltre i limiti della razionalità.

Non vi è quindi ragione alcuna per cui filosofia e religione non possano convivere, nel rispetto delle proprie sfere d’influenza. Come in un arco romano, la chiave di volta viene a sostenere le pietre inferiori, e viceversa, ne è sostenuta, così la religione viene a proiettare un fondamento ancor più solido per la filosofia e, nella filosofia, trova un appoggio razionale – dentro i limiti della ragione.

La conclusione non può che essere che «[...] non ha dunque motivo di esistere competitività alcuna tra la ragione e la fede: l’una è nell’altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione»²⁵.

²⁴ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Siena 2003, 184. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 46-47.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 17. Cit. in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 49.

Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico

Nicola Salato

Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 272 pp.

Conserva sempre uno straordinario e imponente fascino osservare come un teologo, per raggiungere una maggiore comprensione tanto dell'uomo, quanto della natura e missione della Chiesa, debba entrare, penetrare, anche speculativamente, nel mistero di Dio. Credo sia proprio questa la *teo-logica* che sorregge, fonda e argomenta la relazione fra trinitaria e antropologia.

Nicola Salato spiega, sin dall'introduzione, l'intento che lo ha mosso nello scrivere questo testo; prendendo le mosse dall'assai conosciuta citazione di Heidegger, *Wege - nicht Werke*, afferma: «Tale percorso vuole essere soltanto il suggerimento di una via (*Weg*) di comprensione e (...) non un'opera (*Werk*) conchiusa e definita» (p. 9). Da ciò si vede come un lavoro teologico non sia altro che l'esercizio stesso dell'intelletto, frutto di un tentativo per giungere ad una più matura, mai appagante, comprensione dell'essere-Dio di Dio.

Di fatto, tornando alla citazione del nostro autore, una ricerca che, per presentare la persona umana nella dinamicità che la contraddistingue, si fa conchiusa e definita contraddirebbe non soltanto il desiderio di perfettibilità insita nel cuore dell'uomo che studia, ma soprattutto l'atto stesso del pensare umano, dell'*intelligere* della persona che, proprio in quanto tale, non può essere né conchiusa né tanto meno definita, ma sempre aperta al lasciarsi fare, generare e rigenerare da ciò che è altro-da-lui, nella consapevolezza più o meno esplicita che tutto è "dato".

Il contributo di Salato sta nell'affermare che, per un recupero aperto e globale del pensiero ecclesiologico, è necessario passare attraverso l'affermazione della dimensione "personale" dell'uomo. Impresa ardua quella del nostro autore, e che tuttavia si impone nell'odierno paesaggio ecclesiologico per l'attualità e l'urgenza del tema trattato; bisogna partire dalla persona per comprendere cosa sia la Chiesa: «La Chiesa è radicata nella persona concreta, senza mai ridursi ad essa» (p. 13). La persona, dunque, è il criterio per arrivare ad un'articolazione del discorso sulla Chiesa; al tempo stesso, però, la comunità è il luogo in cui il singolo individuo, nella sua irripetibile

singularità, diventa persona. Utilizzando un linguaggio tipico del pensiero dialogico, si potrebbe anche affermare che è nel “noi” che il singolo si appropria esperienzialmente del proprio “io”. Per questo duplice rimando, si può asserire che il rapporto tra Chiesa e persona va colto alla luce della loro intima inter-relazione. Tema questo tutt’altro che scontato, anche per il fatto che il semplice parlare di tale relazione deve fare da subito i conti con la gamma di significati che ruotano attorno ai due soggetti in questione; proprio per questo l’autore, nell’elaborazione del testo, ha ritenuto necessario, di fronte alla non scioglibile complessità dell’argomento e alle innumerevoli ambiguità linguistiche che si celano dietro i due lemmi Chiesa e persona – soprattutto dietro a quest’ultimo termine – assumere come punto di partenza un discorso specificamente teologico, in modo tale da leggere la questione attraverso un unico e più limitato oggetto formale. Interessante è cogliere come, man mano che ci si avvicina, per quanto sia oggettivamente possibile, ad una comprensione (mai univoca!) del termine “persona”, sia proprio quest’ultima a divenire la “via privilegiata” per un discorso sulla Chiesa.

Il tentativo di Salato di articolare teologicamente il rapporto tra persona e Chiesa lo ha portato non soltanto a un approfondimento della questione specifica, ma – grazie alla sistematicità del suo discorso – anche a far entrare il suo testo all’interno di un orizzonte più ampio, accreditandolo come manuale di ecclesiologia. Questo proprio grazie al fatto che il contenuto in questione (oggetto materiale), recuperato e problematizzato, è divenuto occhio prospettico (oggetto formale) attraverso cui avanzare una riflessione sulla natura della Chiesa, ontologicamente fondata sulla relazione, storicamente consolidata sulla Scrittura e sulla Tradizione.

Nell’ultima parte del testo, aprendo l’orizzonte teologico del discorso, l’autore ha presentato alcuni approfondimenti sistematici. Quello che maggiormente conferma la preziosità del lavoro è la raffinatezza con cui Salato passa dall’affrontare il discorso sul rapporto tra persona e Chiesa come oggetto materiale della ricerca, a questa relazione intesa come oggetto formale: chiave interpretativa per risistemizzare e, perché no, risemantizzare i criteri e i fondamenti di un approccio teologico a un discorso ecclesiologico.

Altro tratto decisamente interessante è il metodo interdisciplinare e, oserei aggiungere, transdisciplinare con cui Salato affronta il tema. Lo stretto connubio tra teologia e filosofia è non soltanto indice della preparazione e competenza dell’autore nell’affrontare una precisa tematica, ma è anche offerto dal contenuto stesso della ricerca, che si fa spazio abitabile e vivibile dell’accadere di quell’evento cristologico di cui la persona e la Chiesa sono espressione ontologica, e non soltanto morale.

Nella quarta parte del testo, il punto di arrivo di quanto affermato nelle tre parti precedenti diviene il punto di partenza per evidenziare alcune tracce per un possibile approfondimento sistematico. Scrive Salato: «L’uomo è persona; ciò costituisce il paradigma esemplare e fondante della Chiesa» (p. 203). Ed è proprio il concetto di

persona, svuotato da ogni possibile ambiguità individualistica, a fungere da trampolino di lancio per smascherare le tensioni e contrapposizioni, ritenute per lo più – dallo stesso autore – “ideologiche”, tra le categorie di *Popolo di Dio* e *Corpo di Cristo*.

Per fondare un discorso sul personalismo ecclesiologico, punto d'intersezione tra “persona” e “Chiesa”, l'autore, paradossalmente, recupera la centralità della vita divina tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Per quanto riguarda il rapporto (ontologico) tra “persona” e Trinità, afferma Salato: «Il mistero della persona trova il suo vero senso solo alla luce del mistero trinitario; la natura della persona trova nella dimensione trinitaria la sua origine (protologia), la sua forma esemplare (costituzione) e il suo fine (escatologia)» (p. 207). Questa vita trinitaria, che inerisce nell'essere stesso della creatura, tanto da farla essere “persona”, non elimina però l'essenziale asimmetria che scaturisce dal fatto che il piano divino e il piano umano non possono essere confusi tra loro, proprio perché appartengono a due «differenti ordini entitativi». Per quanto, invece, riguarda il rapporto tra la Chiesa e la Trinità, scrive l'autore: «La Chiesa della persona, infatti, non è altro che la comunione agapica generata e alimentata dalla pericorese del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (p. 207). La Trinità però, spiega Salato, non rappresenta per la Chiesa un modello da imitare, ma una realtà a cui partecipare: «La coscienza trinitaria della Chiesa non è soltanto un modello enfatico a cui riferirsi ma è unità d'amore a cui gli uomini possono partecipare mediante il battesimo “nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo” (Mt 28,19)» (p. 210).

Se la Trinità rappresenta il fondamento ermeneutico per comprendere, non solo – singolarmente prese – la persona o la Chiesa, ma anche il rapporto ontologico tra loro, allora l'attenzione non può non essere rivolta verso la modalità stessa con cui le divine Persone si relazionano tra loro, proprio perché è la relazione a costituire tanto la persona quanto la realtà ecclesiale come comunità. E qui Salato introduce il tema dell'evento pasquale, e in particolar modo la croce, come proposta di senso anche laddove si fa esperienza di crisi e di non senso (cfr. p. 218). L'evento della croce, in tutta la sua crudezza, viene colto non soltanto in chiave soteriologica (*pro nobis et propter nostram salutem*), ma anche in relazione alla vita stessa di Dio, nella sua funzione rivelativa, come epifania delle stesse relazioni inter-trinitarie: «L'assioma croce-Rivelazione è, ineludibilmente, uno degli aspetti più oscuri e più autentici della manifestazione trinitaria» (p. 217). Questa teo-logica, naturalmente, ha una sua “ricaduta” anche all'interno delle relazioni umane, informandole di quella particolare vita agapica che caratterizza Dio; si tratta, in altre parole, di un «amore ablativo – non quello sentimentale e passionale, frutto della necessità e del bisogno – espressione di donazione completa fino al sacrificio di sé nella morte. [...] L'amore del credente è viva partecipazione all'amore che il Padre nutre per il Figlio» (p. 214).

Un'ecclesiologia che non parte dallo statuto prettamente relazionale della persona rischia di non arrivare alla comprensione della propria natura, snaturando nell'oggi l'intento che ha animato il personalismo cristiano, il quale, come ha sottolineato Sa-

lato sin dall'introduzione del suo testo, «aveva al suo interno l'aspirazione di dimostrare che non vi è contraddizione fra cristianesimo e ideale dell'uomo, fra dogma e vita» (p. 11).

Alessandro Clemenzia

La Cooperazione di Maria alla Redenzione, focalizzata nell'Annunciazione

Juan Carlos Loor Alarcon

(*Collana di Mariologia*, 12), Eupress FTL, Lugano 2014, 332 pp.

La “Collana di Mariologia” della Facoltà di Teologia di Lugano, curata da Manfred Hauke, s’impresiosisce di un nuovo volume, che, al pari dei precedenti, vanta il pregio di rendere vivo e sempre attuale il dibattito sulla cooperazione di Maria alla Redenzione operata da Cristo. La tesi dottorale elaborata da Juan Carlos Loor Alarcon porta come titolo: *La Cooperazione di Maria alla Redenzione, focalizzata nell'Annunciazione*. L'autore incentra l'attenzione sul *locus theologicus* che ha dato origine all'Incarnazione del Verbo di Dio, proponendolo – secondo i dettami del Vaticano II – non semplicemente come ambito propedeutico alla Redenzione di Cristo, ma come momento storico-salvifico veramente rilevante, che ha visto parimenti prendere corpo un ambito saliente della cooperazione di Maria.

Entrando nei meandri dell'elaborato, si scorge all'interno del secondo capitolo un'essenziale base biblica, dapprima sul testo lucano dell'Annunciazione ed in seguito sugli altri testi rilevanti della Sacra Scrittura, che concernono la cooperazione salvifica di Maria. Nella fattispecie, vengono richiamati: il Protovangelo, la presentazione di Gesù al Tempio, Maria alle nozze di Cana e presso la Croce di Cristo, infine la “donna” dell'Apocalisse.

Al fondamento biblico, trattato con essenzialità, ma anche con capacità di sintesi e chiarezza, consegue una corposa esposizione storico teologica sul contributo salvifico della BVM, strutturata in vari capitoli, suddivisi secondo un criterio cronologico. Il terzo tra questi, racchiude una presentazione del tema centrale, a partire dai Padri della Chiesa, fino al 1904. In questa sezione non passa inosservato l'accenno al pensiero generale di Martin Lutero, cui fa seguito un richiamo al suo *Commento al Magnificat*. L'autore della tesi dottorale, con la scelta di campo operata, intende sviluppare un punto controverso del contributo salvifico di Maria. Difatti, se da un lato il tema dell'Annunciazione risulta essere particolarmente caro a Martin Lutero – ed ai Protestanti in genere –, dall'altro mette in luce l'evidente limite di pensiero del riformatore sassone, per certi versi attratto dalla figura eminente di Maria, ma anche

vivamente preoccupato che la considerazione dell'operato di Maria possa eguagliare quello riservato a Gesù Cristo Redentore. Per questa ragione – e sulla base del principio della giustificazione (*sola gratia*) – Martin Lutero sottrae Maria da ogni possibile merito, relegandola a strumento meramente passivo nell'opera di Redenzione, anche all'atto del suo *fiat*.

Il conseguente dibattito storico ha visto affacciarsi figure eminenti quali Pietro Canisio e Alfonso Maria de' Liguori, i quali, sul ruolo della cooperazione mariana, hanno offerto un considerevole apporto non soltanto in chiave controversistica, ma soprattutto mediante uno sviluppo positivo del pensiero. Il quarto capitolo della tesi dottorale esplora un periodo florido per il dibattito mariologico, grazie ad una personalità di spicco quale A.-H.-M. Lépicier, che sovente ha parlato di Maria in termini di "Corredentrice del genere umano" e "Mediatrice". Egli è stato il promotore di una scuola di pensiero, della quale avrebbe fatto parte lo stesso G. M. Roschini, e nel contempo ha suscitato reazioni contrarie, ad opera di alcuni esponenti tedeschi e francesi.

J. C. Loor Alarcon si sofferma in seguito sull'operato di Pio X, da lui definito «testimone classico della Corredenzione». Il quarto capitolo della tesi dottorale considera una fase calda del dibattito mariologico, dovuta alla petizione del Cardinale Mercier, suffragato dai vescovi belgi, cui ha fatto seguito la perizia contraria di padre Alberto Lepidi, stretto collaboratore del Sant'Uffizio. Ne è scaturito un periodo di approfondimento, con le tre Commissioni Pontificie istituite da Pio XI, allo scopo di valutare la petizione sulla Mediazione universale di Maria promossa dal Cardinale Mercier. J. C. Loor Alarcon, in seguito, si addentra nei meandri della discussione mariologica, conseguita fino alla vigilia del Vaticano II (1927-1958), dimostrando una buona visione d'insieme. Gli artefici del dibattito, in questo caso, spaziano da H. Lennerz a K. Barth, da G. M. Roschini al prolifico insegnamento del Magistero ecclesiastico, da K. Rahner a H. M. Köster, da J. M. Bover alla Società Mariologica Spagnola. Questo periodo, contraddistinto da molteplici visioni teologiche, avrebbe funto da sostrato alla fase storica conseguente, concretizzatasi con la celebrazione del Concilio Vaticano II. Nel sesto capitolo dell'elaborato, il nostro autore condensa gli apporti di questo evento ecclesiale, capace di segnare profondamente ed irreversibilmente non solo la riflessione teologica, ma la stessa vita della Chiesa. Egli prende in considerazione la Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che racchiude al capitolo VIII le principali asserzioni sulla cooperazione salvifica della BVM. Nello sviluppo del suo pensiero, fa notare che, pur non intendendo risolvere le controversie teologiche, alla luce dei documenti promulgati, il Concilio ha consentito il superamento dei modelli promossi tanto da H. Lennerz, quanto da H. M. Köster. Attraverso una successiva puntualizzazione, l'autore in questione rileva che il carattere ecumenico e pastorale del Vaticano II non ha permesso alcun pronunciamento a carattere dogmatico sia sulla Corredenzione, sia sulla Mediazione di Maria. Ciò nonostante, i Padri conciliari

non si sono astenuti dal riproporre i contenuti salienti di tale dottrina. Stando ai documenti conciliari è, infatti, emerso chiaramente il dato della Cooperazione attiva di Maria, non limitata ai momenti puntuali della salvezza storica, ma ancora in atto fino al coronamento di tutti gli eletti.

La tesi dottorale considera, in seguito, gli apporti del Magistero pontificio, a partire dall'esortazione apostolica *Marialis Cultus* di Paolo VI, che in continuità e dipendenza dalla dottrina conciliare ha riaffermato il dato della Cooperazione di Maria all'opera di salvezza, frutto dell'indissolubile legame con Cristo. Da ciò scaturisce il posto singolare che le compete all'interno del culto cristiano. Il successore, Giovanni Paolo II, attraverso la sua enciclica *Redemptoris Mater* e le sue catechesi, oltre a riprendere le acquisizioni del Vaticano II sulla cooperazione di Maria, ha apportato un reale contributo personale. J. C. Looz Alarcon annota in particolare la rilevanza dei titoli di "Mediatrice" e "Corredentrice", menzionati dal pontefice in questione, non certo in modo incidentale, ma come parte integrante del suo pensiero teologico. Con Benedetto XVI si chiude la sezione magisteriale della tesi dottorale. Dal suo pensiero emerge il ruolo di Maria "Figlia di Sion", unita al mistero di Cristo e della Chiesa. Secondo il piano di Dio, Ella ha cooperato in modo attivo a partire dal suo libero consenso prestato all'Annunciazione.

Il capitolo ottavo, il più corposo della tesi dottorale, considera il dibattito contemporaneo sulla Cooperazione di Maria. Vi confluisce la discussione aperta con il protestantesimo, stimolata soprattutto dal documento di Dombes, il quale, sebbene accolto con favore da svariati teologi cattolici, ha il limite di non aver saputo sufficientemente cogliere gli elementi unici, o almeno caratterizzanti, della Cooperazione di Maria. Va rammentato che in questo documento il termine "Cooperazione" figura sempre tra virgolette. Seguono i contributi offerti da Angelo Amato, che ha ricalcato sostanzialmente gli insegnamenti mariologici del Concilio Vaticano II. Una menzione particolare merita l'esegeta Aristide Serra, chinatosi sui riferimenti mariani biblici, in particolare su quelli del quarto Vangelo. Il suo prezioso – e per certi versi originale – apporto biblico è caratterizzato dal quadro di Alleanza, all'interno del quale la Divina Provvidenza ha posto Maria, indicata con il termine "donna". Scorrendo il seguente capitolo della tesi dottorale, vengono menzionati altri insigni studiosi, tra cui Stefano De Fiores, H. U. von Balthasar, S. Manelli, M. Miravalle e J. Galot. Il primo fra questi, assai prolifico in fatto di pubblicazioni mariane – nel complessivo quadro storico-salvifico –, ha connotato la BVM come "microstoria della salvezza". Rilevante è il contributo offerto da H. U. von Balthasar, il quale ha posto il consenso di Maria come archetipo e vertice creaturale sia dell'AT, sia del NT, con riferimento alla Chiesa di tutti i tempi. La tesi dottorale considera, inoltre, due studiosi, S. Manelli e M. Miravalle, che con strategie differenti auspicano uno sviluppo quantitativo e qualitativo della dottrina mariana. Conclude la carrellata J. Galot, che, date le sue indiscusse competenze tanto in Cristologia, quanto in Mariologia, ha saputo ben armonizzare le

prospettive biblica e sistematica, e, nel contempo, assegnare alla disciplina mariana il ruolo che le compete nello statuto epistemologico della teologia.

In sintesi, dallo studio di J. C. Loor Alarcon emerge il ruolo attivo – e non certo passivo – di Maria nel cooperare con Cristo alla salvezza del genere umano. Il suo consenso immacolato, verginale e sponsale, espressione di un'apertura totale e perdurante a Dio, l'ha relazionata in modo unico con la SS. Trinità ed abilitata a prestare una cooperazione senza eguali alla Redenzione. Nel contesto dell'Annunciazione, da cui deriva l'Incarnazione del Verbo di Dio, sono confluiti dati antropologici e, nel contempo, storico-soteriologici, preziosi in vista di una visione complessiva e dinamica della Redenzione.

L'auspicio personale è che da questo studio possano scaturire ulteriori approfondimenti, non solo sul *locus theologicus* dell'Annunciazione, ma su tutti gli ambiti precipui della cooperazione di Maria alla salvezza, a vantaggio di una sua più estesa e condivisa recezione ecclesiale.

Angelico Greco

Il segreto di Clairvaux: Bernardo

Inos Biffi

Jaca Book, Milano 2015, 144 pp.

Uno degli ultimi volumi della poderosa *Opera Omnia* di Inos Biffi – a cura di Costante Marabelli e Claudio Stercal, con la preziosa collaborazione di Davide Riserbato – dal suggestivo titolo *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*, si sofferma sull'origine della spiritualità sorta a Chiaravalle. Biffi raccoglie in questo volume diversi saggi, precedentemente pubblicati, intorno alla figura di Bernardo e non solo: è “il segreto di Clairvaux”, «ossia la fonte da cui è scaturita, sovrabbondante e inesauribile, una dottrina o, meglio, una spiritualità che hanno segnato e arricchito in modo indelebile tutta la vita della Chiesa»¹.

Il primo capitolo si sofferma su Bernardo in quanto monaco e scrittore, dove – tenendo conto dei fondamentali studi di Leclercq, cui Biffi fa costante riferimento, poiché grazie a quest'ultimo entra «nella conoscenza e nel gusto della “teologia monastica”»² – si osserva la complessità sia della figura dell’“ultimo dei Padri” – come fu appellato – sia della sua opera. Per Biffi, «forse in Bernardo, da un lato, la teologia e la spiritualità monastiche, per fermarsi a queste, hanno conosciuto il vertice della loro teoria – a riprova dell'altezza speculativa l'opera celebre non ancora superata di Étienne Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* –, dall'altro l'esperienza claustrale ha raggiunto una delle vette più alte e riuscite»³.

Dopo una prima presentazione dell'Abate di Clairvaux e della sua figura, un secondo capitolo mostra quello che – con termine odierno – possiamo definire il cristocentrismo del *Doctor mellifluus*: «tutta l'opera di san Bernardo è occupata dalla figura di Cristo, il Verbo incarnato, colto particolarmente nella sua condizione e missione di mediatore, che rappresenta la manifestazione di Dio, nella forma della condiscen-

¹ I. BIFFI, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*, Milano 2015, IX.

² I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino Lumen Ecclesiae*, Milano 2007, XXXVII.

³ I. BIFFI, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*, 4.

denza, e, insieme, delinea e propone la parabola dell'uomo»⁴. Questo capitolo, altamente significativo e molto ricco di passaggi che mostrano l'*arte dello scrivere bene* di Bernardo, permette una conoscenza saporosa dei suoi scritti riportati con precisione e acribia, che mostrano una frequenza dell'Autore con il monaco medievale. «La cristologia – afferma Biffi – è per l'abate di Clairvaux una memoria viva di Cristo che si fa esperienza. È il suo sapere più alto e più profondo. Secondo la sua stessa confessione: “Questa è la mia più sublime e la mia interiore filosofia: sapere Gesù” (*Super Cantica* 43, 4)»⁵.

Un terzo capitolo pone a confronto Bernardo con Pietro il Venerabile, chiedendosi – già nel titolo – se le loro estetiche siano in contrasto. «Quanto ai nomi – afferma Biffi – di Bernardo di Clairvaux e di Pietro il Venerabile, essi indicano in concreto la varietà e la differenza dei campi monastici (Cîteaux, Clairvaux, Cluny) nei quali il profilo qui considerato è quello dell'arte spaziale e figurativa»⁶. Biffi si sofferma a spiegare l'*Apologia* di Bernardo, mostrandone il vero significato e il giusto senso in cui deve essere interpretata, avvalendosi dei rilievi di Leclercq e di Kinder. Per l'Autore, Bernardo non ha elaborato una teoria estetica, benché «la *pulchritudo* o la forma è tema che ritorna in lui»⁷. Ciò è ribadito di fronte alla domanda se esista un'arte che si richiami a Cistercium: «direi – conclude l'Autore – che un'arte 'cisterciense' non esiste, se per essa si intenda uno stile deliberatamente e originariamente elaborato e praticato come tale in esclusiva e in fissità»⁸. Esiste, invece, «se per essa si concepisca una 'elaborazione' complessiva di edifici, di architettura e arti associate, dalla essenzialità o “semplicità” e funzionalità di linee, un'animazione che viene dalla luce invece che dal colore, cui è difficile non riconoscere una caratterizzazione o ispirazione da Cîteaux e da Clairvaux»⁹.

Capitolo centrale (quarto), cuore del volume, riguarda il tema della teologia in Bernardo e quella in Tommaso d'Aquino. In queste pagine l'Autore riesce, con uno stile elegante che ha pochi eguali, a far innamorare il lettore che si accosta a questi teologi medievali. Si percepisce, qui, la bellezza e la grandezza della statura sia di Bernardo sia di Tommaso, riconsegnate nel testo mediante una conoscenza profonda e sicura, che rende Biffi uno tra i più eminenti medievisti. La risposta alla domanda, con cui inizia il capitolo, se Bernardo sia stato un teologo, permette di andare oltre alle semplificazioni schematiche che spesso si è tentati di effettuare. Come verrà riba-

⁴ *Ibid.*, 26.

⁵ *Ibid.*, 47.

⁶ *Ibid.*, 49.

⁷ *Ibid.*, 54.

⁸ *Ibid.*, 59.

⁹ *Ibid.*

dito a più riprese, se si pensa alla teologia soltanto nella sua esplicitazione scolastica la risposta dovrebbe essere negativa, ma a quel punto nemmeno Origine, Ambrogio e altri possono essere annoverati tra i teologi. Bernardo è teologo, anzi *magnus theologus* – come fu chiamato – perché autore del Commento del Cantico dei Cantici. La sua teologia non procede *intellectualiter*, «cioè – è spiegato nel volume – con un discorso modulato secondo il procedimento della scuola»¹⁰, bensì per contatto coi Padri e volta all'età patristica: «questi Padri – venerati, studiati, assimilati – più che informare gli scritti di Bernardo li impregnano, così che il suo stile e la sua sensibilità si possono giustamente chiamare “patristica medievale”»¹¹. I Padri non sono soltanto delle *auctoritates* da citare per comprovare una tesi, ma plasmano uno stile che Biffi, in tutto il libro, mostra con chiarezza. Altre sono, poi, le caratteristiche segnalate per mostrare come Bernardo sia stato un teologo, così da associarlo con Tommaso, certo «due dottori medievali, tanto lontani e pure, per certi lati, così vicini»¹². E se la lontananza è dettata dal procedimento della loro teologia, la vicinanza non può che essere quella *contemplatio* che entrambi hanno insegnato e, prima di tutto, sperimentato.

I capitoli successivi trattano del progetto cisterciense e della sua ispirazione (quinto), un ulteriore (sesto) si sofferma invece su Isacco della Stella, tra i dottori cisterciensi di singolare importanza: «un vero teologo, capace di sintesi delle grandi verità delle fedi e della vita spirituale cisterciense»¹³.

Un altro capitolo decisivo (settimo) riguarda la “teologia monastica” (secondo l'espressione coniata da Leclercq) di Bernardo, in cui si ribadisce come le «teologie vere non sono comparabili e non sono solubili. Per le loro vie mirano a dire Dio»¹⁴. Quella dell'Abate di Clairvaux rileva che Dio «non è dicibile senza stupore, senza umiltà; non è dicibile senza ammirazione»¹⁵. In tal senso, anche quella monastica è teologia: «è linguaggio, è raffigurazione di Dio, è esperienza di Dio»¹⁶. Per fare teologia bisogna entrare in comunione con Dio per mezzo della Scrittura, quale evento, persona, nell'incontro con il Verbo incarnato, «da contemplare, da vivere, da gustare. E qui sta la perennità di questa teologia che san Bernardo ha portato a un livello altissimo, incomparabile»¹⁷.

I capitoli finali trattano dell'attualità e inattualità del carisma monastico (ottavo)

¹⁰ *Ibid.*, 63.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 78.

¹³ *Ibid.*, 88.

¹⁴ *Ibid.*, 111.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

e, l'ultimo, è un commento alle lamentazioni di Bernardo per la morte del fratello Gerardo.

Il libro di Biffi mette in luce il genio di san Bernardo, «penserei – giunge a dire l'Autore – il più grande della letteratura cristiana»¹⁸, rilevando come il suo pensiero non è fruibile immediatamente né facilmente: «occorre, si direbbe, “smontarlo” e “rimontarlo” per cogliere tutta l’“arte” e tutte le ricorrenti e quasi straripanti figure letterarie del suo dettato»¹⁹. In realtà, Biffi – smontando e rimontando la teologia dell'Abate di Clairvaux – ci permette non solo di introdurci, ma pure di gustare questa saporosa figura.

Questo lavoro interpreta in modo mirabile l'opera di Bernardo, esposta con tale precisione e puntualità per cui si è grati all'Autore. Il libro, pertanto, non può che essere proposto come fondamentale a chi si vuole accostare al “segreto di Clairvaux”.

Samuele Pinna

¹⁸ *Ibid.*, X.

¹⁹ *Ibid.*

Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI

Samuele Pinna

Presentazione di Piero Viotto, Aracne, Roma 2015, 152 pp.

Arbor Historiae è il nome della collana di studi che *Meditazioni sul Concilio* inaugura presso l'editrice Aracne. L'immagine dell'albero, scelta appunto a rappresentare idealmente e a illustrare graficamente il nome della collana che ospiterà studi di storia della Chiesa, può però in certo modo rappresentare anche l'immagine della Chiesa, quasi si trattasse cioè di un *arbor Ecclesiae*, di una vite feconda che, nelle sue solide radici e nelle sue frondose diramazioni, si espande inseparabilmente in ogni dove nel corso della storia dell'uomo.

Le *Meditazioni sul Concilio* si occupano di un ramo ben preciso di questo albero. Di un ramo importante, nodoso, certamente ricco di foglie, ma pur sempre di un ramo. Rileviamo così già una prima virtù di questo agile volumetto: l'equilibrio costante con cui l'Autore accosta e interpreta il Concilio Vaticano II, rileggendolo appunto quale *un* concilio, diversamente da come certa saggistica contemporanea è solita fare, dimenticandosi sorprendentemente che altri ventuno lo hanno preceduto e da esso non sono stati esautorati. Del Vaticano II, infatti, l'Autore stesso giustamente allude a «interpretazioni di “segno opposto”», a «riletture e contributi variamente orientati» che «si susseguono periodicamente», da cui promanano «visioni quasi del tutto “ideologiche”» (p. 18).

Ora, la ragione dell'equilibrio che il presente saggio può vantare ce la indica l'Autore stesso già dal sottotitolo (*Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*), e consiste appunto nella scelta di un autorevole *duca*, cioè di un Virgilio affidabile in grado di accompagnarci nel viaggio attraverso il pelago conciliare. L'Autore si presenta profondamente radicato nella solida Tradizione della Chiesa e non si lascia deviare dalle brezze che invitanti spirano di tanto in tanto e che abbandonano l'improvvisato navigante in una bonaccia assoluta o lo trascinano in devastanti uragani. Ed è quanto al riguardo rileva Piero Viotto nella sua *Presentazione* al saggio: «Un teologo, se è un vero teologo, non può essere un conservatore o un progressista, perché il suo sapere riguarda l'essere di Dio, che anche quando si manifesta nella storia, non può

risolversi nel divenire, perché è sempre l'essere di Dio che si rivela, anche se in questo rivelaSi accetta i condizionamenti della storia umana, per manifestarsi all'uomo e farsi comprendere. I teologi conservatori o progressisti si fermano a studiare questi condizionamenti, psicologici e sociologici, a farne l'ermeneutica, e si distraggono dal loro vero compito che è la contemplazione di Dio» (p. 13). E prosegue ancora: «Il libro che don Samuele Pinna dedica al Concilio Vaticano II, mediante un'accurata analisi degli scritti di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, non è un trattato di teologia, e nemmeno un libro di storia, ma una meditazione sull'avvenimento del Concilio, che nella Chiesa esprime la comunione nella fede dei credenti» (*ibid.*).

Per *meditazione* però non si dovrà intendere un discorso edificante occasionato dall'analisi del Concilio. Si tratterà piuttosto di un'indagine che «legge e valuta – afferma ancora Viotto – gli avvenimenti del Concilio» e di «un ottimo strumento di lavoro» (p. 16), per introdursi ai documenti conciliari attraverso gli scritti di chi ne è stato protagonista e anche realizzatore.

Il viaggio cui alludevo, e nel quale l'Autore ci accompagna, è cadenzato da tre importanti approdi che corrispondono alle tre parti di cui si compone il saggio: la prima parte, ricostruita in breve la storia del Concilio (cap. 1), si sofferma sulla “questione ermeneutica” (cap. 2), riprendendo e spiegando il concetto di Tradizione, esplicitando l'intrinseco legame che a essa lega il Concilio, chiarendo termini ed espressioni spesso acriticamente assunti o straordinariamente fraintesi quali “aggiornamento”, “indole pastorale”, “dogma”, “teologia”. La seconda parte, che costituisce il cuore del volume, è dedicata all'analisi delle Costituzioni conciliari (*Sacrosanctum Concilium*, cap. 1; *Lumen Gentium*, cap. 2; *Dei Verbum*, cap. 3; *Gaudium et Spes*, cap. 4), definite quali «punti cardinali della bussola capace di orientarci» (p. 21). La terza parte infine, gli *Orientamenti conclusivi*, è dedicata all'analisi sulla natura della Chiesa, «cuore della discussione conciliare» (p. 129), «tema centrale del Concilio e luogo in cui si osserva la radice della “crisi” della fede cattolica, ma anche il suo rilancio» (*ibid.*).

Qui l'Autore dichiara la parzialità e l'inadeguatezza di un approccio fenomenologico e sociologico per cogliere l'intima realtà della Chiesa, di cui solo la fede costituisce il criterio valido (p. 129) per comprenderla come Mistero (p. 132). Il tema della Chiesa, dunque, si rivela in queste riflessioni conclusive appassionate, oltre che come «cuore della discussione conciliare» (p. 129), come vero nucleo tematico del saggio stesso, e già la scelta dell'esergo che inaugura il volume ce lo anticipa chiaramente: «La Chiesa oggi non ha bisogno di nuovi riformatori. La Chiesa ha bisogno di nuovi santi» (Giovanni Paolo II).

Esattamente alla nota della santità e della santità della Chiesa, Pinna dedica le ultime considerazioni. Risiede qui un'ulteriore pregio del suo saggio: a differenza di quanto tanta pseudo-teologia è invece portata a sostenere, la fedeltà della Sposa di Cristo non è qui messa in discussione. «La santità è, infatti – egli afferma –, una qua-

lità essenziale [...] della Chiesa» (pp. 141-142). A questo punto si saranno già scandalizzati i più accaniti sostenitori di una chiesa peccatrice, quelli che magari inneggiano al pur valido antico adagio, *Ecclesia semper reformanda*. Ma è proprio qui che è possibile rinvenire un ultimo interessante passaggio, a proposito cioè della centralità della vita di fede per cogliere l'essenza della Chiesa, in cui il battezzato è aiutato a riconoscersi peccatore. Scrive l'Autore: «La fede stessa, in tutta la sua grandezza e ampiezza, è perciò sempre nuovamente la riforma essenziale di cui noi abbiamo bisogno» (p. 144). Egli sembra dunque rileggere l'espressione *riforma della Chiesa*, quasi interpretando il complemento *della Chiesa* come genitivo soggettivo: non sarebbe cioè tanto la Chiesa a dover essere riformata – diremmo oggi: aggiornata –, ma è la Chiesa stessa a porsi quale autrice della vera riforma. La riforma della Chiesa sarebbe dunque opera propria della Chiesa. Ma in che misura può operare tale riforma? Nella misura in cui – scrive Pinna – «è tutta relativa al suo Signore» (*ibid.*), essa infatti «perderebbe la sua consistenza e smarrirebbe la sua identità se mancasse questo vitale rapporto. Sant'Ambrogio, per spiegare questa unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa, ricorgerà a una suggestiva immagine: la Chiesa è come la luna, e la luna è *mysterium* perché è segno di Cristo e della sua Chiesa: “La Chiesa rifulge non della propria luce, ma di quella di Cristo e prende il proprio splendore dal Sole di giustizia, così può dire ‘Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me’ (Gal 2,20)”» (pp. 144-145).

Davide Riserbato

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2016
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)